



”Restorative Justice”

Dokumentation

- der Jahrestagung der Evangelischen Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland in der Evangelischen Akademie Hofgeismar vom 5. – 9. Mai 2008
- der Internationalen Tagung von IPCA-Europa in Springe bei Hannover „I Sat With The Prisoners“ vom 26. – 30. Mai 2008

Inhalt

Vorwort	3
---------	---

Jahrestagung der evangelischen Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland vom 5. – 9. Mai 2008 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar: "Restorative Justice"

Prof. Dr. Renate Kirchhoff:	Wieder herstellende Gerechtigkeit – Gerechtigkeit wiederherstellen. Restorative Justice in biblischer Perspektive	4
Prof. Dr. Nils Christie:	Restoring thrust – ways to walk	16
Prof. Dr. Nils Christie (Übersetzung):	Treibstoff wieder herstellen – Neue Wege gehen	24
Martin Faber:	Ansprache zur Eröffnung des öffentlichen Abends	34
Abschlussgottesdienst		36

Internationale Konferenz von IPCA – Europe vom 26. – 30. Mai 2008 in Springe/Deutschland: „I Sat With The Prisoners“,

Dr. Pierre Allard:	The spiritual dimension of the prison chaplain	38
Dr. Pierre Allard (Übersetzung):	Die spirituelle Dimension der Gefängnisseelsorge	45
Prof. Dr. J. P. Burnside:	Religious interventions in prisons	53
Prof. Dr. J. P. Burnside (Übersetzung):	Religiöse Interventionen in Gefängnissen	61
Henning Goeden:	Der Begriff der „Gerechtigkeit“ in biblischer Sicht	71

Vorwort

In die "Kirche der Mitte", so wird die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck nach ihrer geographischen Lage genannt, wurde im Mai 2008 zur Jahrestagung eingeladen. In der Akademie Hofgeismar traf sich die Evangelische Konferenz für Gefängnisseelsorge zum Thema "restorative justice". Drei Wochen später kamen im niedersächsischen Springe bei Hannover Mitglieder der IPCA-Europa-Bewegung zum gleichen Thema zusammen.

Der Begriff "restorative justice" beschreibt in der Knappheit zweier Worte eine umfangreiche Debatte um die Reform des Strafrechts. "Wiederherstellende Gerechtigkeit", so könnte man übersetzen und der damit bezeichnete alternative Umgang mit Kriminalität hat im englischsprachigen Raum eine Vielfalt von Modellen und Projekten hervorgebracht.

Mit Beispieltexen aus der Bibel führte Prof. Dr. Renate Kirchhoff aus Freiburg in die Thematik ein. Die Reaktion auf ein strafwürdiges Verhalten beruht in biblischer Zeit auf der "Gemeinschaftstreue" zwischen Gott und seinem Volk. Rechtsprechung ist darum immer gemeinschaftsbezogen. Daran konnte der norwegische Kriminologe Prof. Dr. Nils Christie anknüpfen. Der Begründer der "kritischen Kriminologie" hinterfragte in provokanter Weise, wie Gesellschaften Verbrechen und Strafe definieren. Er regte an, gewohnte Bahnen des Denkens zu verlassen und sich den Umgang mit Straftätern "gemeinschaftsbezogen" vorzustellen.

Der Austausch der Seelsorgerinnen und Seelsorgern an europäischen Gefängnissen wurde eingeleitet durch den Vortrag des Kanadiers Dr. Pierre Allard, dem früheren Präsidenten von IPCA-Worldwide. Zugespitzt hieß es: "Kriminalität ist eine Gemeinschaftsangelegenheit und die wesentliche Rolle der Gefängnisseelsorger ist es, Gemeinschaften aufzubauen, die im Geiste Jesu Christi leben."

Von christlichen Gemeinschaften im Gefängnis berichtete Prof. Dr. Jonathan Burnside, Bristol, UK. Die unter dem Begriff "restorative justice" beschriebenen religiösen Initiativen im Strafvollzug in Brasilien, in den USA und in England sind in seinem Buch "My Brother's Keeper" ausführlicher dargestellt.

Gefängnispfarrer Henning Goeden aus Göttingen arbeitete in seinem Vortrag den Beziehungsaspekt im biblischen Verständnis von Gerechtigkeit heraus.

Die Ansprache von Martin Faber, Vorsitzender der Evangelischen Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland, zum "öffentlichen Abend" und Texte und Ablauf des Abschlussgottesdienstes sind ebenfalls dokumentiert.

Die Übersetzungen der englischsprachigen Vorträge sind "home-made", die Literaturangaben zum Vortrag von Prof. Burnside lagen leider nicht vor und müssten in seinem oben erwähnten Buch nachgeschlagen werden. Zur Bewertung einiger "restorative-justice"-Ideen, die Prof. Burnside zitiert, ist der Aufsatz von Prof. Dr. Rainer Prätorius, Hamburg, in der Zeitschrift Bewährungshilfe, Jg. 55, 2008, Heft 1, S. 35-46 hilfreich: "Helfer oder Missionare? Religiöse Initiativen im Strafvollzug der USA".

Münster, im Dezember 2008
Dieter Wever

WIEDER HERSTELLENDEN GERECHTIGKEIT - GERECHTIGKEIT WIEDER HERSTELLEN

Restorative Justice in biblischer Perspektive
Renate Kirchhoff

„Wiederherstellende Gerechtigkeit (engl. Restorative justice) bedeutet eine gemeinsame Lösung von Tätern und Opfern zur Überwindung und Wiedergutmachung geschehenen Unrechts“.¹

Diese allgemeine Definition, stelle ich an den Anfang meines Vortrags, um am Ende aus dem biblischen Befund Konsequenzen für eine präzisere Begriffsbestimmung zu ziehen. Bei dieser Rezeption der biblischen Texte handelt es sich nicht nur um einen exegetisch-historischen sondern zugleich ein theologisch-hermeneutischen Vorgang. Denn sowohl die Fragestellungen an biblische Texte als auch die Auswahl der Texten sowie die aktuellen sozialen Kontexte, zu denen ich sie in Beziehung setze, sind gewählt. Das ist keine subjektive Eigenart meines Vorgehens, sondern es gilt grundsätzlich, dass die Bezugnahme auf biblische Texte mit dem Ziel einer theologischen Grundlegung heutiger Praxis Folge theologisch-ethischer Entscheidungen ist, die sich an exegetische Arbeit anschließt. Die Texte geben keine Entscheidungen vor; sie sind Traditionen, zu denen wir uns als Christen und Christinnen verhalten.

Im ersten Teil des Vortrags werde ich die beiden Rechtskategorien alttestamentlicher Rechtstexte präsentieren und anhand von Beispielen erläutern. Ziel ist es, Ähnlichkeiten und Unterschiede zu unserem System wahrzunehmen und also kritisch zu reflektieren, in wieweit die biblischen Texte rezeptionsfähig sind.

Im zweiten Teil werde ich anhand von zwei Texten Grundlinien des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs aufzeigen. Heute ist „Gerechtigkeit“ ein Wert, der - wie z.B.

auch die Menschenrechte -, eine Qualität von Beziehungspraxis beschreibt und zugleich einen Anspruch an die Gestaltung von Beziehungen darstellt. Was damit konkret gemeint ist, differiert je nach Handlungsfeld, das im Blick ist, je nach soziokulturellem Kontext, in dem diejenigen sich bewegen, die von Gerechtigkeit sprechen, und je nach den politischen Interessen, die sie verfolgen. Auch biblisch ist es strittig, wer Gerechtigkeit im Sinne Gottes praktiziert. Aber was Gerechtigkeit ist, lässt sich programmatisch beschreiben. Ich folge einer Vorstellung von Gerechtigkeit in der biblischen Überlieferung, die sie als „Gemeinschaftstreue“ umschreibt und die den rechtlichen Bereich lediglich als einen Bereich der Wirksamkeit von Gottes Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit der Menschen versteht.

Im dritten Teil interpretiere ich zwei Texte, die die Lesenden über die angemessene Perspektive auf Täter und Opfer belehren. Bei allen Diskursen darüber, was denn Restorative Justice (RJ) ist oder was sie leisten soll, stehen Vorstellungen von Täter und Tat im Hintergrund, Vorstellung über die geschädigte Person als Opfer, über die Verantwortung der Gesellschaft oder des Staates für sowohl präventives Handeln als auch für resozialisierendes und parteilich-begleitendes Handeln. Anhand dieser zwei Texte werde ich zeigen, welche Aspekte ihrer Perspektiven anknüpfungsfähig sind.²

Abschließend werde ich in Thesenform ein Fazit ziehen.

¹ F. Mathwig, C. Stückelberger, Grundwerte. Eine theologisch-ethische Orientierung, Zürich 2007, 96.

² Ich beanspruche keineswegs, alle relevanten Traditionen abzudecken oder auch nur alle zu nennen. Mein Eindruck ist, dass RJ ein relativ unbearbeitetes Thema ist, das Stoff für ein umfassendes Forschungsprojekt bietet – das interdisziplinär anzulegen wäre.

Diese - wie meine Textauslegungen - sind mögliche Gegenstände der Arbeitsgruppen.

1. Rechtliche Bestimmungen zur Regelung der Beziehung zwischen Opfer und Täter

1.1. Zivilrecht und Strafrecht

Im alttestamentlichen Rechtssystem gibt es zwei Rechtskategorien. Die erste Kategorie, die fast alle Delikte abdeckt, ist zivilrechtlicher Art. In dieser Kategorie sind der Schadensausgleich und die Friedenspflicht³, also die Verpflichtung, Notlagen von Feinden nicht auszunutzen, leitend. Hier gibt es keine Vorstellung von Strafe in dem Sinne, dass dem Täter ein Schaden zugefügt wird, damit er leidet, wie die bzw. der Geschädigte leidet. Eine Strafe, die auf einen Ausgleich des Leidens zielt, nenne ich in Anlehnung an Seebass⁴ „Ausgleich im Verlust“. Gefängnisstrafe, die weder zur Resozialisierung beiträgt, noch die Funktion der Sicherheitsverwahrung hat, ist eine Form eines solchen „Ausgleichs im Verlust“: auf der einen Seite steht der Schaden des Opfers, auf der anderen Seite wird dem Täter ein Schaden zugefügt. Diese Logik ist den biblischen Formen rechtlichen Denkens fremd. Für den zivilrechtlichen Bereich ist dies auch weitgehend unbestritten.

Exemplarisch nenne ich zwei Beispiele für den Schadensausgleich aus dem Bundesbuch⁵:

³ Ex 23,4f. *„Wenn sich das Rind oder der Esel deines Feindes verirrt hat und du triffst sie an, so sollst du sie ihm wieder zuführen. Wenn du den Esel deines Feindes unter seiner Last erliegen siehst, so sollst du ihn nicht ohne Beistand lassen, sondern ihm aufhelfen.“*

⁴ In Anlehnung an H. Seebass, *Recht und Gesetz im Alten Testament, Glauben und Lernen* 7 (1992), 17-27.

⁵ Ex 20,22-23,33 (zum Namen vgl. Ex 24,7); der älteste Bestand reicht in die vorstaatliche Zeit zurück; Endfassung gehört ins 8.Jh., vgl. Zenger, 173-174. Die Gesetze *„regeln Fälle, die sich im Rahmen einer sesshaften, vielleicht gerade sesshaft gewordenen, Viehzucht und Ackerbau treibenden, in offenen Dörfern lebenden und auf verwandtschaftlicher Basis egalitär strukturierten Bauern- und Hirtenkultur*

a) ein Mann, der eine unverheiratete Frau vergewaltigte, musste sie heiraten oder er musste der Familie der Vergewaltigten das so genannte Brautgeld zahlen, d.h., er musste ein Leben lang für die Geschädigte aufkommen (Dtn 22,28f.; Ex 22,16). Die Ehe war primär als Arbeitsgemeinschaft und Versorgungsinstitut im Blick. Deshalb ist die Frage, ob das für die betroffene Frau eine gute Lösung ist, den Texten fremd.

b) Es gibt auch die Regelung, dass der Schädiger einen mehrfachen Wert dessen, was er gestohlen hat, erstatten muss, und trotzdem liegt dieser Regelung kein Strafgedanke im heutigen Sinne zu Grunde: Ex 21,37 *„Wenn jemand ein Rind oder ein Schaf stiehlt und es schlachtet oder verkauft, muss er fünf Stück Rindvieh ersetzen für das Rind bzw. vier Stück Kleinvieh für das Schaf“*. Die Tatsache, dass der Dieb das Fünffache erstatten muss, weckt den Eindruck, als ginge das, was dem Täter auferlegt wird über die Erstattung des Schadens weit hinaus, so dass zu Recht von Strafe gesprochen werden kann⁶. Das aber ist ein Irrtum. Denn da es keine gerichtlichen und polizeilichen Instanzen gab, war es die Sippe selbst, die sich auf die Suche nach dem geklauten Vieh machen musste. Der Aufwand und damit Verdienstausschlag, den die Sippe aufgrund der Suche nach dem Vieh und dem Dieb hat, muss der Schädiger ausgleichen. Zu berücksichtigen ist außerdem, dass die Zahlungen an die Geschädigten bzw. den Sozialverband des Geschädigten

... ereignen können.“; L. Schwienhorst-Schönberger, *Bundesbuch*, 415.

⁶ Zur Diskussion s. A. Graupner, *Vergeltung oder Schadensersatz? Erwägungen zur regulativen Idee alttestamentlichen Rechts am Beispiel des ius talionis und der mehrfachen Ersatzleistung im Bundesbuch*, *Evangelische Theologie* 65 (2005), 459-477.473-475.

gingen, nicht an staatliche Instanzen.

Für den großen zivilrechtlichen Bereich, zu dem auch die Körperverletzung zählt, gilt, dass das Recht auf einen Schadensersatz zielt.

Zur zweiten Kategorie gehören die Lebensdelikte⁷. Der geforderte Umgang mit den Lebensdelikten basiert auf der Vorstellung, dass durch Delikte wie Ehebruch, Götzendienst und Sodomie u.a. (Ex 22,17-19) menschliches Leben grundlegend bedroht wird und deshalb im Namen Gottes geschützt werden muss. Wer diese Vergehen verantwortet, zieht sich den Tod zu. Der Zaun um diese Vergehen ist also extrem hoch. Die Struktur, dass auf ein definiertes Vergehen eine Strafe steht, die nicht auf Ausgleich eines Schadens zielt, entspricht dem heutigen Strafrecht. Heute sind aufgrund veränderter sozialer Bedingungen und religiöser Vorstellungen abgesehen vom Totschlag die aufgezählten Handlungen gar nicht mehr strafbewehrt.⁸ Der Grund für diesen hohen Zaun: mit diesen Handlungen ist die Solidargemeinschaft in einem grundlegenden Sinne betroffen (Dtn 22,22; Lev 20,10). Wer neben Jahwe andere Götter verehrt, beschädigt die Beziehung zu Gott und bedroht auch die Solidargemeinschaft, die von einer gelingenden Beziehung zu Gott lebt (Ex 22,17-19). Besonders spannend ist die Interpretation der Talionsformel, die heute in aller Regel kontextfremd und zwar im Sinne der Begründung eines „Ausgleichs im Verlust“ insbesondere in Form der Todesstrafe verwendet wird.

⁷ Zur Bezeichnung s. Seebass, Recht, 18f.

⁸ Bei uns gilt der nichteheliche Sexualkontakt eines Mannes mit einer Frau nicht als Angriff auf das elementare Sozialsystem „Familie“, weil die Zugehörigkeit einer Frau zu einem Ehemann (u.a.) nicht die Garantie eines Überlebens bis ins Alter darstellt. Außerdem verstehen wir irreguläre Sexualkontakte nicht als Angriff auf die Einzigkeit Gottes, wir sind u. U. der Überzeugung das Gott von ihnen gar nicht betroffen ist – solange der Kontakt in gegenseitigem Einverständnis erfolgt. Das ist unser Kriterium, in der Antike ist dieses Kriterium rechtlich nicht relevant.

Die älteste Fassung begegnet in Ex 21,23-25 (10.Jh.). Die Formel ist ein Unterfall der Verletzung einer schwangeren Frau, die durch einen Kampf ihr Kind verliert. Dieser Schaden wird durch Geld gesühnt. Es geht also um Haftungsrecht, und im Kontext des Haftungsrechtes begegnet die Talio: „entsteht aber ein weiterer Schaden, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß...“. „Geben“ ist im Bundesbuch die Bezeichnung des Schadensersatzes, den der Verursacher an den Geschädigten zu leisten hat.⁹

Im Strafrecht wäre die Talio nur vorstellbar, wenn die Strafe einen „Ausgleich im Verlust“ darstellen würde. Für Straftatbestände, die im Lebensrecht festgelegt sind, ist ein Ausgleich im Verlust im Sinne der Talio jedoch gar nicht möglich. Die Talio ist – zumindest im Bundesbuch - eindeutig kein Prinzip des Todesrechts.¹⁰

Etwa 400 Jahre später, begegnet die Talio als Bemessung dessen, was dem Verursacher zugefügt werden soll. „Und wer seinem Nächsten einen Schaden zufügt, dem soll man tun, wie er getan hat: Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn; denselben Schaden, den er dem andern zugefügt hat, soll man ihm zufügen. Wer ein Stück Vieh erschlägt, der soll es ersetzen ... Ein einziges Recht gelte bei euch für den Fremden wie für den Einheimischen.“ (Lev. 24,19-21).

Auch hier begegnet die Talio im Kontext des Haftungsrechtes, und sie reagiert auf einen Missbrauch. Sie soll verhindern, dass bei großem sozialen Gefälle Recht zu Ungunsten des sozial schlechter gestellten Geschädigten gebeugt werden kann. Hier wird die Gemeinschaft aufgefordert, einerlei Recht gelten zu lassen und für einen Ausgleich zu sorgen, der dem Schaden durch die Tat wirklich entspricht (vgl. Ex 24,22). Die Talionsformel gehört also ebenfalls in das Haftungsrecht und nicht ins Strafrecht.¹¹

⁹ Graupner, Vergeltung, 466-470.

¹⁰ Graupner, Vergeltung, 464f.

¹¹ Dieser Kontext ist rezeptionsfähig vor allem für die Bewertung von Ausweisung nicht deutscher Straftäter.

1.2. Träger des Rechtes

Ein entscheidender Unterschied zur heutigen Situation besteht darin, dass in vorstaatlicher und in staatlicher Zeit die Rechtsprechung Sache des Volkes war. Zunächst waren es die Sippen, die auf der Grundlage gemeinsamen Rechtes, das man mit Gott als Garanten in Verbindung brachte, für einen Ausgleich des Schadens beim Geschädigten sorgten.

Das Recht im Tor sprachen ältere Landbesitzende Männer, und es wurde genau in dem Maße Recht gesprochen, wie sie es gerecht anwendeten. Es gab keine Appellationsinstanzen. Deshalb ist die Mahnung, für Witwen, Waisen und MigrantInnen zu sorgen, die einzige Möglichkeit, eine Rechtsmoral einzuklagen. Im 8.Jh. beklagen die Propheten den Verlust der Integrität derer, die entsprechende Handlungsspielräume haben: Könige und Landbesitzende. Der gute König ist deshalb einer, der für Rechtsprechung ohne Ansehen der Person sorgt. Wenn er das tut, heißt er „gerecht“.

In neutestamentlicher Zeit ist die Situation insofern ähnlich, als auch hier die Ahndung von Verstößen gegen das Recht Sache des jüdischen Volkes ist. Das Synhedrium ist zuständig für zivilrechtliche Fragen – so jedenfalls in Jerusalem. Sonst ist ein Kreis der Ortsältesten zuständig für rechtliche Fragen des Alltags.¹² Rom hat diese internen Angelegenheiten nicht interessiert. Also gab es auch hier keine Möglichkeit, an übergeordnete Instanzen zu appellieren. Menschen bekamen in dem Maße „ihr Recht“, wie die Einflussreichen bereit waren, ggf. zu eigenen Ungunsten geltende religiöse begründete Normen anzuwenden.

Soweit zu den Instanzen. Ob nun eine Handlung geltendem Recht widerspricht oder nicht, war natürlich Ansichtssache. Ganz deutlich ist das beim Konflikt zwischen Amos und Amazja (Am 7,10-17). Unsere Zustimmung zu Amos ist Folge geschickter Leseführung. Entsprechendes passiert im NT mit der Rolle, die die

¹² U. Scharrer (u.a.), Das Dorf als Lebenswelt, in: K. Erlemann (u.a.) (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 2, Neukirchen-Vluyn 1995, 104-111.104f.

pharisäisch geprägten Schriftgelehrten haben. Was gerecht ist, ist damals wie heute grundsätzlich mehrdeutig.

Die Rechtsprechung wie auch die übrige Lebensführungspraxis der Mehrheit war durch die Geschichte hindurch immer wieder durch Missbrauch gekennzeichnet – jedenfalls aus der Sicht von benachteiligten Minderheiten, deren Stimmen in biblischen Texten durchscheinen.

2. Kontexte und Bedeutungsaspekte der biblische Rede von „Gerechtigkeit“

Von den rechtlichen Regelungen von Konflikten zwischen Täter und Opfer herkommend, scheint es sich nahe zu legen, Gerechtigkeit forensisch zu verstehen. Der TRE-Artikel zur Gerechtigkeit beginnt denn auch mit der Beschreibung der Gesetzeskorpora und ihrer Regelungen, um dann zu der These zu kommen: „Das Reden von der ‚Gerechtigkeit‘ (hat) seinen ursprünglichen Sitz im Leben in der Rechtspflege“.¹³ In der Tat, die Gesetzestexte nennen Menschen sadik/ gerecht, die z.B. einem Verarmten das Land zurückgeben, wie es die rechtlichen Bestimmungen vorsehen (Ex 24,13). Richter sollen das Volk mit gerechtem Richterspruch richten. Trotzdem halte ich diese Lesart für eine Reduktion, die verkennt, dass Gerechtigkeit – anders als im römisch-abendländischen Bereich – nicht eine Normgemäßheit meint. Denn die alttestamentlichen Aussagen zu sedek/sedaka, gerecht/Gerechtigkeit haben eine vorsiraclitische Geschichte, die die biblische Rede durchgehend prägt.¹⁴ Die ägyptische Maat etwa ist eine

¹³ J. Scharbert, Art. Gerechtigkeit I: Altes Testament, TRE 12 (1984), 404-411, 405

¹⁴ Alttestamentliche Aussagen über sedek/s^edaka rezipieren vorisraelitische Traditionen, und es gibt sie in parallelen Traditionsbereichen, vgl. dazu W. Thiel, Gerechtigkeit als Gemeinschaftsgemäßheit. Alttestamentlich Perspektiven, Glauben und Lernen 22 (2007), 110-120.110f.; J. Scharbert, Art. Gerechtigkeit I: Altes Testament, TRE 12 (1984), 404-411, 404f. Z.B. bezeugen die Namen Adoni-Sedek (Jos 10) und Malki-Sedek (Gen 14,18ff), dass Sedek ein Gott des Jerusalemer Götterkreises

Gottheit der Ordnung der ganzen Welt; das Recht ist ein Bereich, auf dem sich diese grundlegende Ordnung zu realisieren hat. Gerechtigkeit ist Fundament des Throns der Maat und des jüdischen Gottes in den Psalmen (Ps 89,15; 97,2): Gott, dessen Herrschaft in Gerechtigkeit besteht, ist treu, ist der Mächtigste im Pantheon und ergreift deshalb erfolgreich Partei für Israel und gegen seine Feinde; Gott installiert einen König und sorgt für die Beständigkeit des Bundes mit Gott (vgl. Ps 89).

2.1. Gemeinschaftstreue am Beispiel von Ps 72¹⁵

Gott ist es, der Gemeinschaftstreue als Auftrag und Kompetenz an den König gibt. Zur Gerechtigkeitspraxis gehört auch das Richten (V. 2). Sie ist jedoch im Parallelismus Membrorum V. 2 die Parallele zu Frieden/Schalom, der das gelingende Zusammenleben umschreibt. Gerechtigkeit impliziert, dass Gott die Armut der Armen beendet und die Unterdrücker vernichtet (V.4). Die Parteilichkeit für die Schwachen impliziert mithin einen Schaden für die, die keine Solidarität üben. Das ist die Kehrseite der einen Medaille, kein gesondertes Strafhandeln. Auch hier gilt, dass Gott den Zusammenhang von Tun und Ergehen aufrecht erhält, nicht aber einen „Ausgleich im Verlust“ herstellt.

Die Herrschaft dieses gerechten Königs ist universal: sie reicht vom einen Ende der Erde zum anderen, und die Könige anerkennen die überlegene Herrschaft dieses gerechten Königs. Die Anerkennung der Herrschaft dieses gerechten Königs impliziert natürlich die Anerkennung der Gottheit Jahwes.¹⁶

Die Gerechtigkeit des Königs V. 6 kommt auf das Feld herab, und es erblüht, wer gerecht ist. Hier ist der Synergismus deutlich: so wie Regen das Erblühen ermöglicht, so ermöglicht die Gerechtigkeit des Königs, die Gott schenkt, dass die Gemeinschaftstreue der Menschen Blüten trägt. In Hos 10,12 wird der Zusammenhang mit dem gleichen Bildfeld noch deutlicher ausgedrückt: „Sät euch in Gemeinschaftstreue, erntet in Verbundenheit. Pflügt eine neue Furche, dass es Zeit ist, Jahwe zu suchen, bis dass er kommt und Gemeinschaftstreue über euch regnen lässt.“ Gemeinschaftstreue Gottes und die der Menschen wirken gemeinsam, ununterscheidbar.¹⁷

Ps 72 ist ein Psalm, der die eschatologisch-utopische Perspektive der Gemeinschaftstreue als Gabe Gottes an den König, als Gestaltungskraft innerhalb der Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit Außenstehenden verdeutlicht. Wer „gerecht“ genannt wird, hat sich nicht als zuverlässig einer rechtlichen Bestimmung gegenüber erwiesen, sondern hat sich als „gemeinschaftsgemäß“ oder „gemeinschaftstreu“ erwiesen. Aus dieser Perspektive ist der rechtliche Bereich ein zentraler Bereich der Gerechtigkeitspraxis, aber eben nicht der einzige.

„Sedaka“ übersetzen diejenigen, die sie als die Qualität der Beziehungen zwischen Gott und Mensch sowie der Menschen untereinander verstehen, mit „Gemeinschaftstreue“. „Gerechtigkeit“ lässt heute primär an zuteilende Gerechtigkeit denken und führt zu einer verkürzten Interpretation der Wortfamilie. Das mag besonders nahe liegend sein angesichts des inflationären Gebrauchs von Gerechtigkeit in aktuellen politischen Diskursen. Ob von Leistungsgerechtigkeit

war. Diese Tradition wertet auch W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh³2006, 190-192, aus.

¹⁵ Meinen Ausführungen liegt die Übersetzung der Bibel in Gerechter Sprache zu Grunde. - Zur nachexilischen Datierung in der Endfassung s. O. Loretz, Psalmstudien, Berlin 2002, 205-210.

¹⁶ Vgl. Ps 96,10-13.

¹⁷ Anders als in der lutherisch geprägten Rede von Gerechtigkeit oder Gottes Handeln zum Heil haben die biblischen Texte kein Interesse daran, Gott als exklusives Subjekt des Handelns zum Heil zu zeichnen. Sie legen wert darauf, dass die gelingende Beziehung zwischen Gott und Mensch sich auf das menschliche Miteinander heilvoll auswirkt; mangelnde Treue gegenüber der Beziehung zu Gott oder Menschen wirkt sich unheilvoll auf die Beziehung zu Gott und Menschen aus.

oder Verteilungsgerechtigkeit die Rede ist, Gerechtigkeit ist ein Begriff, mit dem heute auf die Berechtigung von Ansprüchen bestimmter Gruppen verwiesen wird. Das passt theoretisch auch zu unserem Rechtssystem, das darauf basiert, definierte Ansprüche auch durchzusetzen. Der biblische Begriff von Gerechtigkeit betont hingegen die Treue zu dem, was Menschen untereinander und mit Gott verbindet, und er bringt zum Ausdruck, dass es Gerechtigkeit als eine Tat und Tatsphäre nur insoweit gibt, als Menschen sie zusammen mit Gott praktizieren.

2.2. Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue am Beispiel der Präambel¹⁸ der Bergpredigt (Mt 5,17-20)

Diese Präambel der Bergpredigt wirkt auf den ersten Blick wie eine Bestätigung der These, dass es bei Gerechtigkeit um die Anwendung von Normen geht. Denn sie besteht aus einem Rechtsgrundsatz (V. 17) mit einer eschatologischen Begründung (V. 18)¹⁹. Die Gerechtigkeit der Jünger (Erzählebene) bzw. der Leserinnen und Leser (pragmatische Ebene) soll besser sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer und zwar insofern, als das Gesetz in Gänze „erfüllt“ und eben nicht „aufgelöst“ werden soll.

Am Beispiel der vierten Antithese (Mt 5,38-42) lässt sich exemplarisch zeigen, dass Erfüllen des Gesetzes die Wiedergewinnung des Willens Gottes meint. Die Antithese kritisiert nicht die Talionsformel, sondern die aktuelle populäre Rezeption, die der Eskalation von Gewalt nicht wehrte. Dagegen zielte sie in der Tradition und nach dem Programm des Mt dem Willen Gottes entsprechend auf Schadensausgleich und

Wahrung der Rechte von Schwachen. Aufgrund dieser Diagnose der Lebensführungspraxis der eigenen Zeit klagt die Gegenthese mit dem Verweis auf die Talionsformel die radikale Friedenspflicht neu ein.

Nun sind die Beispiele, die die Antithese aufzählt, nicht dazu gedacht, genau das, was dasteht, nachzumachen.²⁰ Der Text erklärt mit den Beispielen vielmehr das zugrunde liegende Programm, dessen angemessene Umsetzung im jeweiligen Kontext erst ermittelt werden muss. Dem Übel nicht zu wehren, bedeutet dann, in unterschiedlichen Situationen die normale Eskalation von Gewalt nicht mitzumachen und bereit zu sein, dafür einen hohen Preis zu bezahlen. Dabei ist vorausgesetzt, dass Deeskalation immer mehr Energie und Einsatz erfordert als Eskalation und deshalb das näher liegende Programm ist.

An dieser Antithese zeigt sich auch, dass die Erfüllung der besseren Gerechtigkeit nicht als Ziel von Einzelpersonen gedacht ist. Als Programm für Einzelne ist es sogar untauglich. Eine Einzelperson, die grundsätzlich im Sinne dieser Antithese handeln würde, trüge sicher nicht zur Deeskalation von Gewalt bei. Nur eine Gruppe, die das zugrunde liegende Prinzip realisiert, würde es garantieren, dass das Engagement der Einzelperson honoriert würde, kann mindestens im Binnenbereich eine gelingende Praxis inszenieren und darüber auch nach außen attraktiv wirken. Es ist (auf der Erzählebene) die Gruppe der Jünger bzw. (auf der pragmatischen Ebene) die Zielgruppe, die mit solcher Praxis in der Welt leuchtet (5,16).

Die neue Gerechtigkeit ist eine, auf die sich die Gemeinschaft aufgrund ihrer Treuepraxis Gott gegenüber verpflichtet.²¹ Diese Gerechtigkeit, die Menschen praktizieren, wirkt universal insofern, als

¹⁸ C. Burchard, Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg. v. D. Sängler, WUNT 107, Tübingen 1998, 27-50. 44.

¹⁹ Den Mantel zu geben impliziert den Verzicht auf ein Recht, dass jedem Schuldner noch bleibt, weil er ihn zum Überleben braucht. Die andere Backe auch noch hin zu halten impliziert die Entehrung, die der Schlag auf die rechte Backe bedeutet, noch zu steigern, Burchard, Versuch, 38f.

²⁰ U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I (Mt 1-7), Neukirchen-Vluyn 1985, 292f.

²¹ Die Seligpreisungen verstehe ich nicht als Bedingungen für die Bürgerschaft des Reiches Gottes, sondern als aufwertende Beschreibung der Adressaten und Adressaten, die zu einer theologischen Interpretation ihrer Bedrängnis-situation verhilft.

sie Außenstehende zur Anerkennung der Gottheit Gottes führt und zu dem Wunsch, zur Gemeinschaft zu gehören (5,16).

Die Schriftgelehrten und Pharisäer haben bei Mt die literarische Rolle derer, die Überlieferungen lehren und praktizieren, die dem Willen Gottes gerade nicht entsprechen.

Besonders deutlich ist dieses Merkmal außerhalb der Bergpredigt in der Beschreibung der Korbanpraxis (Mt 15,1-9). Der matthäische Jesus kritisiert z.B. die Möglichkeit, durch ein Gelübde der Unterhaltungspflicht gegenüber den Eltern zu entgehen als Verstoß gegen das Gebot der Solidarität mit Eltern (Ex 20,12). Diese Praxis ist ein Beispiel dafür, dass die matthäischen Pharisäer und Schriftgelehrten Satzungen entwerfen, die die Tora nicht im Sinne Gottes interpretieren, sondern ihrem Ziel gerade widersprechen.²² Solche Auflösungstendenzen sind es, gegen die 5,20 programmatisch gesprochen ist, und denen die Antithesen entgegen steuern. Die „bessere Gerechtigkeit“ besteht darin, die Tora so auszulegen und zu realisieren, dass der Wille Gottes getan und nicht umgangen wird. Sie ist Lehr- und Lebensführungspraxis, die durch das richtige – und natürlich umstrittene – hermeneutische Prinzip getragen ist. Für die Schriftgelehrten und Pharisäer im Mt ist typisch, dass sie das hermeneutische Prinzip der Rechtsanwendung verloren haben und sich unsolidarisch gegenüber Menschen und Gott verhalten.²³ Insofern

²² Nicht Reinheitsvorschriften werden kritisiert, sondern die formal richtige Einhaltung von Bestimmungen, die nur vordergründig der Tora entsprechen, vgl. die Gegensatzpaare „Gebot Gottes – eigene Satzungen“ in V. 2.

²³ Schriftgelehrte und Pharisäer schließen das Himmelreich vor den Menschen zu, anstatt sie so zu sozialisieren, dass sie sich die Bürgerschaft des Reiches erwerben (23,13). Sie verlieren sich in wörtlichen Anwendungen rechtlicher Regelungen zum eigenem Vorteil und verlieren dabei den Blick für das, was wichtig ist: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue (23,23) - Pistis mit „Glaube“ oder „Vertrauen“ zu übersetzen, widerspricht dem Gebrauch an dieser Stelle. „Krisis“ kann auch mit „Gerechtigkeit“ übersetzt werden (so BGS und Bauer, Wörterbuch), weil es um das Prinzip der Rechtsanwendung geht.

ist auch der matthäische Begriff von Gerechtigkeit angemessen mit „Gemeinschaftstreue“ zu übersetzen.

Was bedeutet das für die Frage nach Restorative Justice? Aus biblischer Perspektive hat ein Geschehen zwischen Täter/Opfer und Mediatoren wenig mit Gemeinschaftstreue zu tun. Vielmehr sind Systeme erforderlich, die Gemeinschaftstreue praktizieren, um Schadensausgleich zwischen einzelnen und Friedenspflicht gegenüber Feinden – gemeint sind Schädiger - zu leisten. Außerdem ist durchgehend damit zu rechnen, dass es Rezeptionen des Ausdrucks von Gottes Willen gibt, die das rechte Prinzip der Interpretation und Anwendung verloren haben. Es wird am Ende zu diskutieren sein, ob es angesichts dieser strukturellen Voraussetzungen in unserer Gesellschaft überhaupt RJ geben kann, oder zurückhaltender gefragt: welche Impulse zu Gruppenbildung einerseits und Veränderung von Gesellschaft andererseits wir aus den biblischen Konzepten von Gemeinschaftstreue aufgreifen können und wollen.

3. Vom Umgang der frommen Gemeinschaft mit Tätern und Opfern

3.1. Verhalten gegenüber Menschen mit Hilfebedarf als Konstruktion von Identität: Lk 10,25-37

Menschen, die einen Hilfebedarf haben, sind programmatisch Zielgruppe helfenden Handelns. Das ist eine theologische und diakonische Binsenweisheit, die oft mit dem Verweis auf Mt 25,31-46 (Gleichnis vom Weltgericht) und Lk 10,25-37 (Gleichnis vom Barmherzigen Samariter) begründet wird. Wenn ich trotzdem am Gleichnis vom Barmherzigen Samariter arbeite, hat das seinen Grund darin, dass ein Aspekt des Textes in der Regel vernachlässigt wird, mit dem sich Hilfehandeln als Praxis der Konstruktion der Identität²⁴ verstehen lässt.

²⁴ Zu berücksichtigen ist, dass die Konfrontation von Identitätskonstruktionen mit einem Text aus dem 1.Jh. bereits ein Rezeptionsvorgang darstellt. In meinen Ausführungen verbinde ich

Der Dialog beginnt mit der Frage des Frommen. „Was muss ich tun, um das ewige Leben zu erben?“. Auf Jesu Gegenfrage nach der Auskunft der Tora antwortet der Fromme mit dem Doppelgebot der Liebe richtig. Die Bestätigung Jesu ist jedoch nicht die gewünschte Antwort des Frommen, der deshalb nachhakt und diesmal fragt: „Wer ist denn mein Nächster?“ Auf diese Frage antwortet Jesus mit der Gleichniserzählung. Den Bezug auf die Ausgangsfrage stellt Jesus am Ende des Gleichnisses wiederum mit einer Frage her. Diese lautet jedoch anders als die Frage des Frommen. Jesus fragt nämlich nicht etwa: „Was lernst Du aus meiner Erzählung darüber, wer dein Nächster ist?“, sondern: „Wer von diesen dreien – Priester, Levit und Samariter – ist der Nächste gewesen dem, der unter die Räuber gefallen ist?“

Am eigenen Verhalten entscheidet sich, wem ich zur Nächsten werde. Keine Eigenschaft meines Gegenübers macht ihn oder Sie zu einem Menschen, dem ich verpflichtet bin und helfe, sondern die Wahrnehmung eines Bedarfs und die Reaktion darauf lässt mich zur Nächsten des betreffenden Menschen werden, zu einem Menschen also, der einem anderen Menschen verpflichtet ist. Das bedeutet, dass Verpflichtungsverhältnisse – oder niedrigschwelliger gesagt: Beziehungen - handelnd konstruiert werden.

Darin liegt zum einen eine programmatische Absage an die Reduktion der Zielgruppe aufgrund irgendwelcher Merkmale, die die Frommen möglicherweise unterscheiden von den Menschen mit Hilfebedarf. Die Reduktion der Zielgruppe erfolgt in der Regel z.B. aus nationalen, religiösen oder – im Kontext der Arbeit mit Strafgefangenen vor allem - moralischen und ethischen Gründen. Deshalb legt der Text auch Wert darauf, die zur Hilfe Verpflichteten zu benennen – Priester, Levit und Samariter -, nur um sie geht es in dem Text.

Darin liegt aber vor allem eine Aussage über die Macht des kollektiven Wahrnehmens und Handelns. Der Text sagt in V. 29 über das Motiv der Frage des Frommen: „Er wollte sich (mit der Frage) selbst rechtfertigen“.²⁵ Das ist die Begründung für sein Nachhaken mit der präziseren zweiten Frage. Er stellt sie, weil er gar nicht mehr weiß als vorher. Jesu Verzicht auf eine weiterführende Antwort ist provokativ: „Eigentlich weißt Du die Antwort genau. Sie befriedigt Dich nur deshalb nicht, weil du den Geltungsanspruch des Gesetzes reduzieren willst.“ Der Text führt die Lesenden mit der Rolle des Schriftgelehrten zu der Frage nach der eigenen Identität: Ist die Konstruktion der Beziehung zu Menschen mit Hilfebedarf eine, die darauf zielt mit vermeintlich guten Gründen andere aus der Reichweite der eigenen Verantwortung auszuschließen oder schließt sie programmatisch ein, wer einen Hilfebedarf hat? Das Verhalten ist in jedem Fall eine machtvolle Konstruktion von Identität, deren Angemessenheit sich daran entscheidet, ob sie – in heutiger Sprache - Exklusion oder Nicht-Exklusion praktiziert. Für die Frage nach RJ ist zentral, dass es auch hier nicht um motivierte Individuen geht, sondern um Menschen, die kollektive Verantwortungsverhältnisse realisieren und sich in sie hinein begeben. Jüdisch-christlich gesehen, gibt es eine kollektive Verantwortung; diese ist mit dem Bund gesetzt und so real, wie Menschen gemeinschaftstreu leben.

Im Kontext der heutigen Tagung brauche ich auf den Zusammenhang zwischen der Organisation des staatlichen Verhaltens gegenüber Straftätern und der Konstruktion gesellschaftlicher Identität nicht weiter einzugehen. Dass auch Interessengruppen, wie Sie, die Sie sich organisiert haben, eigene Identität konstruieren, liegt auf der Hand.

deshalb textanalytische und hermeneutische Perspektiven.

²⁵ Fitzmyer, Luke II, 886.

3.2. Möglichkeiten gemeinschaftlicher Solidarität: 2Sam 13,1-22²⁶

Die Samuelbücher handeln grob sagt von Samuel, dem letzten so genannten Richter (1Sam 7,15), der Saul zum ersten König salbt (1Sam 9). Sauls Königtum hat keinen Bestand. Es folgt die Erzählung vom Aufstieg David (1 Sam 16 – 2 Sam 10). Das Vergehen Davids gegen Batseba und Urija (2Sam 11f.) markiert den Wendepunkt und lässt die Thronnachfolgegeschichten beginnen (2Sam 11-1 Kön 2). Unser Text folgt direkt auf den Ehebruch Davids, seinem Mord an Urija und den Konsequenzen dieser Tat (Tod des Sohnes). Die Geschichte gehört also zu den Thronnachfolgegeschichten, Lesende verstehen sie als Erzählungen vom Ende seiner Herrschaft.

Der Text ist lang, deshalb erzähle ich zwei Passagen:

Davids Sohn Amnon begehrt Tamar, seine Schwester. Sie ist eine Jungfrau, und er darf nicht mit ihr sexuell verkehren. Ammons Freund Jonadab gibt ihm daraufhin den Rat, sich krank zu stellen, und sich dann an David mit der Bitte zu wenden: „Meine Schwester Tamar soll kommen und vor meinen Augen zwei Stück Herzkuchen formen.“ Genau so stellt es Amnon auch an, David schickt daraufhin Tamar, seine Tochter, und sie tut genau das, was David, ihr Vater, ihr aufträgt. Als sie den Kuchen gebacken hat, isst er nicht, sondern schickt alle außer Tamar weg, und Tamar muss ihm den Kuchen in sein Zimmer bringen. Die Spannung steigt auf beklemmende Weise: immer weniger Leute, immer engerer Raum, immer weniger Schutz. Mit innerer Notwendigkeit läuft das ganze auf die Vergewaltigung zu.

Aber ein retardierendes Moment gibt es. Es besteht darin, dass Tamar zum ersten Mal spricht und sagt: „Vergewaltige mich nicht, mein Bruder! So etwas tut man nicht in Israel. Begeh nicht diese Untat. Ich,

wohin soll ich mit meiner Schande? Und du, du wirst wie einer von den Verbrechern in Israel dastehen. Rede doch mit dem König, er wird mich dir nicht verweigern!“ Ihre Rede ist jedoch zwecklos, Amnon, ihr Bruder vergewaltigt sie. Anschließend hasst er sie und lässt sie aus dem Haus schmeißen. Seine Pflicht wäre es gewesen, sie nun zu heiraten oder zumindest für ihre Versorgung zu sorgen.

An dieser Stelle erzählt der Text wieder Tamars Reaktion. Sie trägt ein Kleid mit langen Ärmeln, das ihren gesellschaftlichen Status als Jungfrau und als Königstochter abbildet. Dieses zerreißt sie, streut sich Staub auf den Kopf und schreit: Sie stimmt eine öffentliche Trauerklage an. Eine öffentliche Klage zielt auf eine Reaktion der Solidargemeinschaft. Zunächst reagiert Tamars Bruder Absalom: Er befiehlt ihr zu schweigen, die Begründungen sind solche, die eine deutliche Solidarisierung mit dem Täter leisten: „Nun meine Schwester, sei still! Er ist ja dein Bruder. Nimm dir die Sache nicht so zu Herzen!“. Das bedeutet auch, dass Tamar zwar in seinem Haus bleibt, aber von ihm nicht erwarten kann, dass er für Gerechtigkeit sorgt.

Und David: er ist zornig auf Amnon. Mehr nicht.

Der Text benennt alle Handlungsträger nach ihren verwandtschaftlichen Beziehungen und also nach den Verpflichtungsverhältnissen in denen sie zu einander und vor allem zu Tamar stehen. Alle männlichen Aktanten treffen jedoch Entscheidungen, ohne Verantwortung für Tamar zu übernehmen, die sie als Männer rechtlich haben. Das gilt zunächst für Amnon, dann auch für Jonadab, für David und dann für Absalom.

Das potentielle Opfer – Lesende wissen von Anfang an, dass Tamar zum Opfer werden wird, weil sie zu Beginn des Textes in die Täterperspektive geführt wurden –, es ist keineswegs passiv, sondern Tamar verhält sich ganz entsprechend ihrer Verpflichtungen. Sie gehorcht David, und sie erinnert Amnon sowohl an seine Verpflichtungen als auch an die Folgen, die es haben wird, wenn er den Verpflichtungen nicht nachkommen wird. Als das zwecklos ist, fordert sie

26 Zum folgenden s. I. Müllner, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amon (2. Sam. 13,1-22), Freiburg/ Breisgau 1997; dies., Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 32007, 114-129.

ihn zum Schadensausgleich auf, was eine Möglichkeit zur wieder herstellenden Gemeinschaftstreue darstellt. Nachdem ihre Initiativen erfolglos geblieben sind, wendet sie sich an die Öffentlichkeit mit der Klage, die sie stellvertretend für Israel anstimmt. Doch auch hier kann sie keine Reaktion provozieren, die ihr einen neuen Status zuweisen würde.

Die Empörung der Männer bleibt ohne wieder herstellende Wirkung auf das Opfer.

Aber die Tat wirkt auf die Männer zurück und auf ganz Israel, denn von nun an geht es mit David und mit ganz Israel rapide bergab. Der Text hat (exilisch-nachexilisch) die Funktion zu erklären, dass ein König nicht nötig ist für das Volk. Warum nicht: Seine Korruptierbarkeit, seine mangelnde Gemeinschaftstreue, zieht das ganze Volk ins Verderben.

2Sam 13 verdeutlicht,

- dass es viele Möglichkeiten rund um die Delikte gibt, verantwortlich, und das heißt gemäß der eigenen Rolle im System zu handeln: es gibt die Möglichkeit zur Solidarität im Vorfeld der Tat und nach der Tat.
- dass es ein gemeinsames Interesse ganz Israels hätte geben müssen, die Tat zu vermeiden; wenn nicht um Täter und Opfer willen, dann doch um die Tatfolgen für die gesamte Gemeinschaft zu vermeiden.
- dass eine Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft und ihren Werten keine Sache von einzelnen sein kann
- dass mangelnde Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, ein massiver Schaden für eine Gesellschaft ist.
- Perspektiven auf Täter und Opfer müssen die Verantwortungskraft der Netzwerke in den Blick nehmen, freilich ohne die Verantwortung des Täters zu leugnen.

Daneben gibt es auch einen Konflikt um die Verpflichtung von Männern gegenüber einer Frau, der gut ausgeht: Juda und Tamar (Gen 38). Tamar bringt Juda dazu, mit ihr zu schlafen. Weil sie nachweisen

kann, dass sie mit ihrer Schwangerschaft nur ihr Recht auf die Leviratsehe erzwungen hat, urteilt Juda: „Du bist gerechter als ich!“. Lesende können annehmen, dass sie Juda das Leben gerettet hat. Denn möglicherweise hätte Juda wie Onan, der sich geweigert hatte, seinem Bruder ein Kind zu zeugen, der Tod gedroht, wenn sie nicht ihr Recht und Judas Solidarität erschlichen hätte.

4. Zusammenfassende Thesen und hermeneutische Perspektiven

4.1. Rechtliche Bestimmungen zur Regelung der Beziehung zwischen Opfer und Täter

1. Biblische Regelungen zu Gestaltung der Beziehungen zwischen Täter und Opfer basieren auf der Logik des Schadensersatzes und der Friedenspflicht. Es gibt keinen „Ausgleich im Verlust“.
2. Handlungen, die mit hoher Strafe (Ausschluss oder Tod) bewehrt sind, ungeachtet der Frage, ob ein Mensch Schaden genommen hat, gehören in den Bereich der Lebensdelikte. Ziel der Strafbemessung ist es nicht, den Täter leiden zu lassen, sondern die Gemeinschaft vor der Wirkung der Tat und des Täters zu schützen.
3. Rechtsträger sind in biblischer Zeit die Familien und Sippen sowie Ältestengremien. Es gab keine übergeordneten Appellationsinstanzen, die bei benachteiligender Rechtsprechung in Anspruch genommen werden konnte.
4. Geschädigte sind nicht Einzelpersonen, sondern die Gemeinschaften, zu denen die Geschädigten gehörten.

4.2. Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue

1. Gerechtigkeit ist Gemeinschaftstreue zwischen Gott und seinem Volk, ist Treue der Menschen untereinander und Gott gegenüber. Rechtsanwendung ist nur ein Bereich, auf den sie sich auswirkt. Deshalb ist z.B. ein benachteiligendes Urteil Symptom

dafür, dass die Beziehungen innerhalb dieses Dreiecks gestört sind.

2. Gemeinschaftstreue ist – wenn sie gelingt - (synergistische) Praxis Gottes und der Menschen.
3. Gemeinschaftstreue ist das Auslegungsprinzip des Gesetzes als Ausdruck des Willens Gottes: Gesetzliche Regelungen dienen dem Wohlergehen des Volkes; deshalb sind seine Bestimmungen so anzuwenden, dass sie dem umfassenden Wohlergehen des Volkes dienen.
4. Die bessere Gerechtigkeit, die der Trägerkreis des Mt für sich in Anspruch nimmt, stellt hohe Anforderungen an die Mitglieder der Gruppe. Das Evangelium propagiert eine Ethik, die eine Ethik von Gruppenmitgliedern ist, keine Ethik von Einzelpersonen.

4.3. Biblische Perspektiven auf Opfer, Täter und deren Bezugssysteme

1. Treue gegenüber der Gemeinschaft im Sinne der Übernahme von Verantwortung für eine definierte Gruppe von Menschen ist Praxis der Identitätskonstruktion. Identität ist immer Zugehörigkeit zu einer Gruppe; Verantwortungspraxis ist Praxis einer Gruppenzugehörigkeit (Lk 10)
2. Treue zur Gemeinschaft impliziert Übernahme von Verantwortung vor und nach der Tat. Sie impliziert, dass die Gemeinschaft und ihre RepräsentantInnen mit dem Opfer den Schaden wahrnimmt, benennt und den Ersatz des Schadens gegenüber dem Täter einklagt. Hier handeln die Öffentlichkeit, Repräsentanten der Gemeinschaft, das Netzwerk aus Verantwortlichen, das Opfer und der Täter. Geschieht dies nicht, nehmen die Verantwortlichen und die gesamte Gemeinschaft Schaden (2 Sam 13).

4.4. Hermeneutische Perspektiven

„Wiederherstellende Gerechtigkeit bedeutet in biblischer Perspektive die gemeinsame Suche (Haltung und

Handlung) von Tätern, Opfern und den Gemeinschaften, zu denen sie gehören, zur Wahrnehmung, Überwindung und Wiedergutmachung geschehenen Unrechts und zu seiner Prävention. Diese Suche realisiert Gemeinschaft und setzt auf die Frieden schaffende Macht Gottes.“

1. Am wichtigsten ist, dass aus biblischer Perspektive eine Focussierung auf den rechtlichen Bereich unangemessen ist. Die Rechtspraxis ist ein Symptom für das, was die Gemeinschaft insgesamt prägt und fragt ihre Praxis der Solidarität an.

2. Auch eine Focussierung auf Täter und Opfer ist unangemessen. Biblische Perspektiven bringen eine Anthropologie ein, die Menschen als auf Beziehung und Netzwerke angelegte Wesen verstehen. Das bedeutet, dass auf Täter- und Opferseite Netzwerke betroffen sind, die auch in einen Prozess der Wiedergutmachung einbezogen werden müssen. Wir leben heute nicht in Sippenverbänden, und es ist sicher auch nicht sinnvoll, dorthin zurück zu wollen. Rezeptionsfähig ist jedoch dieses, dass in einen Prozess der RJ mehr als nur die unmittelbar Betroffenen einbezogen werden müssen.

3. Ich halte den Weg, den der holländische Kriminologe Bianchi²⁷ geht, für einen im guten Sinne utopischen Weg. Er nennt den Weg Sedaka-Modell und fordert einen sukzessiven Rückzug des Staates aus der Strafjustiz, und zwar in dem Maße, wie Bürger selbst eine zufrieden stellende Lösung des Konflikts gefunden haben. Nun ist es so, dass wir nicht mehr in Sippenverbänden leben, und ähnliche Gemeinschaftszusammenhänge gibt es nur ganz vereinzelt: Lebensgemeinschaften etwa, deren Grundlage wechselseitige Solidarität ist, die den Schutz für in bestimmter Hinsicht Schwache, einschließt. Die Mehrheit lebt so nicht, und die Mehrheit hat einen großen Bedarf an Unterstützung und Begleitung im Konfliktfall. Außerdem brauchen viele Menschen Unterstützung

²⁷ H. Bianchi, Alternativen zum Strafjustiz. Biblische Gerechtigkeit. Freistätten. Täter-Opfer-Ausgleich, München 1988.

darin, sich in Identität stabilisierende Beziehungsstrukturen überhaupt einbringen zu können. Das ist ein Aspekt präventiver Arbeit, die das biblische Menschenbild nahe legt.²⁸

5. Ein Opfer ist zunächst Opfer und verdient öffentliche Wahrnehmung dieses Status. Nicht im voyeuristischen und distanzierenden Sinne, in dem bei uns Opfer in der Presse begegnen. Vielmehr in dem Sinne, dass die Rede vom Opfer die Verantwortung des Sozialsystems auf den Plan ruft. Dann sind im Rahmen einer Ressourcenorientierung solche Möglichkeiten zu eröffnen, die dem Opfer erlaubt, vielfältige Beziehungen zu leben, die womöglich betroffen sind aber trotzdem als Lebensnerven fungieren.

6. Theologisch gesehen stellen die biblischen Traditionen eine Anfrage an das m.E. dominierende Gottesbild dar, in dem Gott nach dem Strafrechtsprinzip²⁹ richtet. Es wäre ein Gewinn auch für Perspektiven auf das Justizsystem, wenn wir ein Gottesbild zeichnen würden, in dem Gott für den Zusammenhang zwischen Tat und Tatfolge einsteht, nicht aber einen „Ausgleich im Verlust“ herstellt.

7. RJ kann die spirituelle Dimension der Begegnung zwischen Täter und Opfer sowie ihrer Netzwerke nutzen. Diese gilt es nicht nur in Form der rituellen Gestaltung der Arbeit mit Tätern und Opfern einzubringen, sondern auch als

Ressource für diejenigen zu nutzen, die gemeinschaftstreu leben.

²⁸ Die Fähigkeit dazu entwickelt sich in Sozialsystemen, die Menschen Verantwortung abverlangen und sie vielfältige Felder erleben lassen, auf deren Grundlage Identität konstruiert wird. Dadurch ist ein Täter nicht nur Täter, sondern etwa auch noch Bruder, Angestellter, Vater, Sohn, Chorleiter und anderes mehr; dadurch ist es eher möglich, Verantwortung zu übernehmen und sich auf einen Prozess der Auseinandersetzung mit der Tat und ihren Konsequenzen auseinander zu setzen. S. S. Riedinger, „*Ich bin unschuldig!*“ Erfahrungen einer Konfliktschlichterin mit dem „Täter-Opfer-Ausgleich“ – ein kommentiertes Fallbeispiel, in: J. Ebach (u.a.) (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?“, Jabboq 5. Gütersloh 2004, 74-87.

²⁹ Darin liegt auch ein Problem für die Rituale der Lossprechung. Denn die Lossprechung basiert auf Befreiung von Tatfolgen, nicht auf der Rücknahme von Strafe.

RESTORING THRUST - WAYS TO WALK

von Nils Christie

(Niederschrift nach Tonbandaufzeichnungen)

Dear participants,
it is terrible that I am not able to communicate with you in your language. It is even worse that you are not able to communicate with me in my language. So we have a third alternative, and I am happy that I will be translated. I have tried these days some times to fumble my way in German. In some ways it is interesting, because it brings you back to being a small child – and of course there are certain advantages in being a child. Try to experience life in that way but it is also complicated in a long lecture.

But, not to make this lecture too long and particularly since I probably will say things that you dislike, or get irritated about, feel free to interrupt me at any point. Also, in my first introduction if the chair man would accept that. So, just raise your hands or cry out and we can take it immediately. I [...], from what has in my whole life been my natural surroundings, namely the faculty of law in Norway and related activities. And that is then striking that [...] background. Still, it has to do with punishment, but it is as if the essence of punishment nearly always is put away, lost over, lost in our discussions. We have learned discussions on the purpose of punishment, general prevention – “Abschreckung” maybe - revenge, treatment. But the pain; it is in a way as if the pain disappears. And it disappears not only when we discuss it academically but it also is lost over in the institutions carrying out the pain.

I do not know if you have the same system as we have in my country, and in Scandinavia in general, I think at least in my country we do not have a prison, we have anstaltig, that is probably close to the German word, we have also in these anstalte we have no cells there, we have rooms, we have no punishment cells, we have in Norway single room treatment. We have no guards in our prisons, we have pitiantri – servants is the direct translation. The whole system is called kriminaal omzeugen. Omzeug means care, or care-taking, it is all so good so kind, and so are

actually also many of those working in the system. They are kind and careful. Kind are also most of those persons deciding on punishment.

In a book by Arne Johann Veklesund from 2005, this irony of this was brought to my attention. “Evil and human agency” is the title of the book, it is published on Cambridge University Press. The definition of being evil, that is to do evil, I propose, is to intentionally inflict pain and suffering on another human being against her will and causing serious and foreseeable harm to her. My trouble with this definition is the penal judge. He is intentionally creating pain and falls inside the definition. He knows what he is doing. Professors of penal law are likewise working with pain all the time. I have without success since long suggested they ought to change their title from Professors of Penal Law to Professors of Pain Delivery.

One last element bringing distance to what goes on is in the prisoners themselves. Most are men, most want to be seen as men, real men, as Sartre describes it in one classical study. Real men cry in hiding, not for the public eye. Real men are supposed to endure it with dignity. But pain – that element remained hidden. Maybe we need to encourage states to create a new ministry. The ministry for delivery of pain. And then to make clear what happens. The ministry has to establish a pain budget, of course. And that is not in dissonance with the way ministries usually work. As a matter of ordinary budgets, they have money as their unit for counting. Money in and money out and how much to use for the year to come. It can think of an alternative. All states ought to create a pain budget. How much intentional pain is delivered this year, and what is planned for the next. Then, as in the United States just now, what sort of pain ought to be used next year. What sort of torture should be acceptable and in some countries, how much should we use death penalty. China is now trying to reduce it due to international pressures, so they have to

change something. And, what sort of number and types of people were to receive pain, had to be decided beforehand, and then, for a political debate, are we satisfied with our present level of pain delivery? Or do we want a higher level? Maybe this is a cause to argue more for some political party.

This is the reality when we discuss punishment, when we discuss what to do against what is called "crime". It is a question of the distribution of pain and how much pain do we want to send away to other human beings. It is so easy to lose track of the core. So therefore this rather brutal opening to what I wanted to say.

I have already now lost my way in my manuscript, that was as I thought it would work out. But I want to come a major road, and that will be the road towards social systems where human beings are allowed to see each other as human beings. These are systems where conflicts are used to strengthen internal life in communities. That actually, and as suggested in some other title I think, conflicts are in a way seen as very dangerous, and we try to specialize the handling of conflicts, take them away, and of course conflicts might develop into dangerous directions, there are similarities between conflicts and gasoline: They are both dangerous, they can explode. But they might also be very useful for certain purposes. As we know, the gasoline, well, dangerous for the globe now, they realized that. Conflicts, well, useful in bringing people together forcing us to discuss moral problems. And what a waste of opportunities for moral clarifications to take all that exists of conflicts in society away from these societies. Leave it to some specialists. It is terrible. And thinking of this sometimes, walking in the winter nights, in the streets of Oslo, in the evening, they are close to empty from people. Might be because it is cold, but it is also because, why should people go out? Behind the windows it is a flimmer of blue light. So the population is sitting there, observing conflicts constructed in Hollywood, or in Germany. Crime stories, in a very pleasant distance from what goes on. Where should they

have been. I, many, many years back, I was visiting Tanzania. I came to a little village and the village was empty. That was very strange, in the afternoon, there were some goats and pigs and chickens but where could I find the people? They were not out, they were in one relatively big house, sort of city hall of the place. Why were they in the city hall? Because a certain interesting conflict was exposed in that city hall. It was a quarrel between a couple, they had been engaged, and their engagement broke, then it is of course, or it was at least in that country, a very complicated question. The girl had received lots of gifts, and now, it would not be a marriage, what to do with the gifts? How to compensate? There is of course a moral question here. What would be the right? And the whole village was engaged in the discussion. They were taking it out, and the word went from the one to the other and it did that the whole day I was told, I did not stay the whole day. And there were some party functionaries of the ruling party, sitting on such chairs, but they knew that they did not know, they did not know the custom of the place, so they kept off. But the moral debate took place in the room and such a moral debate is of course so important, that it is impossible not to be there when such a happening takes place. And what a contrast to the moral education in our societies where these conflicts are taken away, brought to experts who then decide on what is the right answer and the rest of us is, as I said, left to the television constructed dramas, where they have no votes. Except sometimes they might touch a button, saying they agreed or disagreed with the final solution of the whole thing.

I would say that maybe the most important thing when we think of restorative justice as it is here described, is the attempt in these approaches, it is not to do so much for the person who maybe had done something very very idiotic, it is not to do so much for the other parties, maybe that is not the core, but it is to do something for the ordinary society, to bring conflicts back to consideration among ordinary people. That is to me at the core of what is going on here. I mentioned to some of you that

many many years ago, I was in the privileged position of giving a lecture in Sheffield. It had to do with something of that, I do not remember what sort of it, I chose the topic. But I had been thinking on these matters for a little while, and I gave a lecture I gave the title "Conflicts as Property".

Who owns the conflicts in society. Do they belong to the king? To the king's council, to the lawyers, to psychiatrists? Or do they belong to ordinary people? For finding out who they were, what was the conflict, what should be done.

So, as you understand, in the whole way of arguing I try to convey to you, I try to say that we should not take away this possibility for thinking and understanding. We should not take away that from everybody, and concentrate this fantastic topic for participation we should not take that away and give it to some specialist on that. Because these are general matters, why shouldn't ordinary people take part in ordinary moral problems? In problem-solving? That is at the core of what I am trying to say. And I have phrased – and several people wouldn't talk with me afterwards - a little statement that I looked at lawyers in some way as thieves. Or even worse, I said, one could maybe when it comes to conflicts, consider lawyers as professional thieves. They steal other people's conflicts. They should not do that. Or rather, he should fight to get these conflicts back to ordinary people, that is to me at the core of the activities in this area. We should let that take place in the city hall or in other meeting places where the ordinary people might be deeply engaged in these matters. Conflicts between neighbours, maybe on car parking, maybe on noise from their kids, maybe on graffiti, on what to do with the girl who had robbed another girl - and maybe even killed her.

I am not alone in this view. Now, at least, and I have never been. Because now, just these years, these last years, it has been close to an explosion in interest for restorative justice. If I open my usual journals, that usually were discussions between lawyers on what to do or investigations of the criminal minds et cetera, these journals are now filled with

discussion on restorative justice. And an enormous amount of experiments are going on, I have since long lost the overview of the whole arena. It is not interesting anymore in a way. But why does it happen just now? I think this has to do with the general political development. Two elements are very clear. First the model: It is in a way as the ideas from the old imperialistic states have turned around. We made the colonies, we made the misery of Africa and indigenous population all over the world. But in these populations, there have come - first of all the shame of doing it has become more clear, and also our ability to listen a bit more to what goes on in these places. And what has become very clear for the indigenous populations is as a Canadian said, it is whit man's courts are no good for our kids. They were arrested, this was in northern Canada, they were arrested, sent south in Canada, imprisoned, come back as people with a value system that was not highly appreciated among their fellows in the tribe. So they said, how did we usually do it? All in the village sitting in a circle, the word goes from one to the other, often with a white feather in the hand, where the white feather is moved, that person has the right to talk, but can drop it and send the feather further, and he or she must be uninterrupted, and slowly sometimes there grows a decision on what to do. Why did this tradition keep on in these societies? I think the tradition kept on to a large extent because they were distant from the central state authority, and they knew they had to live here. And they knew, you cannot punish your neighbour. That means war. Internal war. You have in a way to try to find to accommodate this situation. I will never forget the meeting in northern Canada, it was a judge, judge Simpson, big, solid man. He was Indian – native Canadian Indian - and it had been a complicated case, a man had been killed by another. And they were discussing how to do it, and it took time, and judge Simpson said, he did not lead the thing, he was just sitting there. They have a system where they can in a way balance things if they go completely wrong. But he said: "What needs time, must get time" And what did

they find out? An uncle came up. Out there, they could nearly not see it, were some islands. His suggestion was, that the man who had killed was sent out there - I have forgotten for how long, it was long, two or three years, about that range - to order life for himself. And the uncle said: I will row over, with boat, now and then, to see that he is still alive and ok. That became the decision, and after these one or two or three years, the young man came back, as a very competent builder of boats and a good fisherman. So, something was accomplished. This spirit of coping with your own affairs in constructive ways is pronounced in several indigenous populations, and we can see the cultural impulse that comes from Australia's indigenous population, from the Maori population, New Zealand is very strong in this field, and also to some extent in the United States their Indian population, we can see. So I think this is one big cultural impulse, and then we have another cultural impulse. No, not a cultural impulse, but a deficit situation, a minus situation, in all societies. Situations where we do not know each other, nearly not. We have created a situation where authorities are sort of the last or the only possible resort, when things go wrong. We are not trusting - in many places we live - our neighbors, so we do not want to interfere with ourselves. So the police has to be called.

When I started my working criminology we had some 30,000 cases brought to the police each year. Now we have 400,000. So the system of control is in a way alone in that population who watch the television behind the windows. So they are forced into a situation of mass production or something. Mass production of pain? Well, they cannot it all, but as I will indicate a bit later, they take relatively much.

But there is also another aspect of this, that in a way increased the tendency for the official state system for crime control to be active. That is a course, that not only don't we need each other. That we could, in my view, say that we have a sort of reduced level of celebration, of big occasions in our societies. I don't know if you know the French social historian

Philippe Arriere. He is an extremely interesting man to me, and he has also a little book out on death, and death rituals. And he points to that death rituals once upon a time was among these rituals that kept the population together, made it possible to meet, made it possible also to find out, how was the life of the dead person? Weak and strong sides - since England now is represented - the writings in the Newspaper of people who have died, I've forgotten the English word, the translator knows, are sometimes also touching tough points in the background of the deceased person.

But now, less and less attention is paid, or as Arriere describes it, the worst swearing you could say about a man in the old days, that was: I wish you die suddenly, far away from home. Why? Because then the dying person had no chance to take part in the most important moment of his life. His own death. Everybody coming, surrounding him, discussing, telling him what he had done, particularly all the good things. And talking between themselves of what sort of man it was. Or female it was. Even if it was a very unimportant, it would be a big assembly until the person passed away. That assembly was also a way of bringing up values, evaluating, knowing that this will happen also to me, I better try to think on these norms at an earlier stage.

I think that restorative justice is in a way an institution that in a way reinitiates some old-fashioned ways of coping with moral dilemmas. That is my conclusion at that point.

And again I lost myself in the manuscript, but I will come back. And I come back by saying we are copying the methods from former days to the best of our ability. We have - I know my own system best, so let me give a little glimpse into our ways of doing it - we have since long, I think it is now fifteen years, we have had this system, we have something we call „konflikt råd“ for conflicts, nothing more. And it is important for me to say, I do not want to say more in the beginning, then exactly that, a place for conflicts. It exists now in all parts of Norway, twenty parts have a full time, full paid leader, with a group around who are paid a bit for taking

part in this activity and we have a central secretary in Oslo. And last year, this system had somewhere between seven and eight thousand cases of conflicts. Some civil conflicts, neighbors complaining about that damn tree, that takes the sun away from the garden of the other man, but mostly the cases come from the police. They are given, if the police system thinks it might be a good idea, this case is sent to this „konflikt råd“, and if the “konflikt råd” makes something sensible, the case stops here. There will be no further work in the police system and the case is gone from the official register for people that it can be said anything wrong about.

Most of these, it has been a slow development, have been smaller cases, but slowly, slowly they get more serious cases. And just now, just a few weeks before I came here, there had been a very successful situation in a murder case. Before the person then later was to be sentenced in the ordinary people court.

Recently, two or three years ago, they have also started to move into the prisons, and there meet in conversation with prisoners, feel if they wanted to talk with someone about what had happened, what had brought them into prison. And sometimes they so want, and then it is established a contact with some that have been hurt by the prisoner and in some cases some very successful outcome has appeared. But you might have observed that a tremble a little, when I try to explain to you this system. Because I try to evade using certain words. Words are dangerous weapons. Concepts are dangerous. And what have I not said? I have not used the word restorative justice. I have not used the word mediation. I have not used the word reconciliation. I have not even used the word forgiveness. Why not? I do not want to be fenced in by the use of these words. I want to think, maybe we should not think so often in the big concepts. Restorative justice, if maybe there is nothing to restore? Killing, at least for those surrounding the killed person, it seems not a sensible way of looking at it. Is it not dangerous, you could then ask the “conflict rot”, are they useful for any purpose? And you start counting successful, not successful. That does not

fit into the essence of it. Or mediation? Or mediation boards? Maybe in some cases, that mediation sounds slightly unreal in many cases. Theft from the supermarket, should that be mediated? Incestuous behaviour: should you mediate between the child and the father? Go to Austria and try. So there is also reconciliation, often defined as making two or more apparently conflicting things consistent or compatible? An even more demanding definition of reconciliation is the ending of conflict or renewing a friendly relationship between disputing people or groups.

This last definition leads over to another problem. Whether reconciliation needs an act of forgiveness. Is there anybody there to forgive them? Archbishop Desmond Tutu seems to be on that line, when he gives his book on the topic the title “No Future Without Forgiveness”, his book from 1999. A fantastic book I think. Personally, first, I think there is no reason to tell this audience that forgiveness is a complicated concept. And it is a huge demand to raise the person that you should forgive the other person. Should victims be forced to forgive? In cases of rape? Of course. Good, if possible, but much too much to demand as a condition for reconciliation. But Desmond Tutu and Nelson Mandela actually emphasize another concept in what they did in South Africa. They emphasize truth. And to me that is the sort of key here. They call the commission they established “Truth and Reconciliation Commission – TRC”. And they worked towards that goal. I have a quotation, which shows what they say, by Strang and Bratheid ... I have a quotation in my room.

What is it then that goes on in these alternatives to punishment? The only common denominator I can find, one that fits all attempts to put concepts on it, that would be exactly truth. To restore, we need to know what happened. To mediate, we need to know what happened. To reconcile, we need to know what happened. To forgive, we need to know, know it all.

I am so often under pressure to find a name of what we are doing in this area in Norway. I have many, many boards

around and also the officials running these places asking me, how shall we translate this “restorative justice”? And I have not been able to answer very good. I have been captured by the idea that, maybe that is what they are doing. But I have, through my lecture to you now, tried to free myself from that pressure. It is not necessarily restoration, or restorative justice, it cannot be translated, because it does not fit, it ought not to be translated. I can find a word in Norwegian, but I would rather be nationalistic and say, we should stick to our own terminology, namely that we call it „konflikt råd“. They handle conflicts. That can be done in so many ways. Why be glued in popular international concepts or why be glued into sort of the opinion that it ought to end in some sort of modified behaviour? Maybe it will end, but we cannot start from that.

And in accordance to that, the Norwegian system tries to evade some other key concepts of the newest. These cases, most of them, come before the police really start handling it and before they have been in the penal system. And they had some statistics in the beginning and I am very proud because I got them to change that statistics, they had a column for offenders, and a column for victims. But it so sure who is the offender? And who is the victim? Parties come in a conflict. In a civil case it's clear but also when they come from the police. If you have the parties there, it is not a good point of start with saying that you are the offender and you are the victim. It is a good way to start, what the boards, the conflict boards now, really do, they never start with the question, “why did you do it”. “Explain us, so we can understand”. They start to the two parties by saying, “tell me what happened, can we get the whole story of what happened”. That is what could help our understanding of the thing.

And then, stories, life stories evolve. And then, it is a possibility maybe for these other words to be used, that the one offended the other. Or other things; that now when they understand the whole thing it is possible to restore some little bits of the whole thing. Or even to forgive, but you cannot start with a definition of a situation that is contained in the words.

You must start concretely where it goes to the bottom of what goes on.

So I developed – and if I reach hundred I will be absolutely mad at this point – I am so angry at these words, “big fat concepts”. I was so much to force the legal apparatus, but also other apparatuses – and psychiatry in particular – to drop the “big concepts”. Drop the diagnosis. Drop the terminology from law. Drop ... – maybe you have some terminology to drop also. Drop it, and get the life stories. Get narratives, get concrete descriptions of the moral dilemma people are in. Not the words put on this by philosophers, lawyers, or theologians etc. This is to me essential for this process we are in, trying to catch up to here. In the little that exists of advice to the board members, it is a war again and again nowadays against using these terms and also against initially raising question of “why did you do it”. Instead this narrative approach is selected. “Truth”, we of course know it, that is also one of the impossible words. And we do not know what it is. But in my view then, and in line with what I am trying to convey to you, it will have to do with truth as the parties see the occurrences. Truth as described by those directly involved in it. And it is to expose these types of truth, as the one sees it, and as the other sees it. And the persons are not mediating, they are not trying to create peace, but the people who are trying to help the process going. They develop slowly a sort of experience in how to get people to tell their stories and to help the conversation when it stops completely. It is not easy always to do it.

Who are those helpers? We in my system insist you should try to let that be ordinary people. But here we are in grave danger: Due to our type of social system. We educate more and more of the population, they get higher and higher education. And they are on the hunt for a job. And many see mediation as a very green field for their future: professional mediators. So they become now – and they are coming now – to steal other people's conflicts. In my view it is very important to try to resist it, not let professionals steal it, try to get it back. They have one case I am very fond

of, it does not work very well I have to admit, where the mediators from Oslo were in a little part of Oslo. They put up a little wimple, a little sign on the table in a local café, and they will be there three times a week or something, sitting there. And people come "oh, here they are", and they can go with the mediators to the backroom somewhere. To try to get the mediation integrated in the local community, that is the point, then you cannot have those professionals coming in, of course, because they are not a part of local neighbourhoods. So if you want to realize my idea that this should strengthen civil society in the local neighbourhood, then you must give them a chance by being ordinary people from that ordinary neighbourhood. Lawyers are not there, they are kept out intentionally. And you are not going to „konflikt råd“ with a lawyer at your side. You might have your best friend, and there are strong forces now to enlarge the circle so that this conflict meeting should be your favourite aunt and your best friends, and something to help and strengthen you. And to remind you afterwards, "but you promised to do so and so, Peter". Of course, those who live in a network, that network is the best type of social control you can invent. The police can never compete with that. So in case there exists a social network, this is a very important source to be used, and again to strengthen that local neighbourhood. Sometimes this works very well. There are now coming reports on effects of this form of handling matters and particularly one that came quite recently by the Smitt Institute, I think it is called, I do not know what it is called, it is so difficult and I got it down on the net. It is a systematic gathering of the pieces of researches where it had been to some extent controlled, particularly some studies where cases were randomized. A number of cases went to these types of boards I had described and another went to the legal justice – it is a terrible term that you in English call it, the legal justice system, it is not necessarily just - but to the legal penal system. This is the best report up to now, and I brought it with me, so some of you who might be particularly interested could look at it. The major trend in this is that,

yes, who benefits most - these are cases that would end up in the penal courts otherwise so it is not civil cases – who benefits most? Well, those who have been hurt by the crime benefit most, the victims. The relief in having been able to meet the other person and to complain to the other person directly with anger and emotions on what happened. And then, as the next step, to observe that the person who had done the terrible thing very often was not a monster, but a human being. And that it was also, as the third point, very often in robbery cases for example, just by chance that you became the victim. It was not intended, it was nothing something with you. And, as a fourth point, and this is very controversial in my strong feministic oriented institute: That is, you have possibilities, as a victim, also to do something to protect yourself. For example, against rape, which is, as a poor editor of a newspaper in Norway who said that publicly, and she was nearly executed. It was up to the offender to behave, and not to females to select certain streets in the night. That is right, seen from an ideological point of view, but it has the cost that females feel, I cannot do anything myself to protect me. That is also a cost in life, to feel vulnerable to forces you cannot do anything against. Most important for victims: I can now walk in the streets, if it is a small town, that person, I do not fear him directly, I can even pass with a nod. This one case I heard of recently, that was this murder case, which was really terrible. A man had killed another in a house for refugees to Norway. Some internal conflicts, and he was seen as a monster by all the others in the house, they came in this meeting, and they saw him, he was the friend they once had had. And they saw and blamed him, of course, for what he had done. But they saw other aspects of him, and as they said, we can now – and he was, we have a lenient system in many ways, he was sometimes out in the streets – we can now pass him without fear. Or as I heard last week, one of these mediators said, "oh it was a complicated conflict today, it took hours, but slowly slowly we were able to make the parties see each other's point of view. And then we had tea together, and

then came the lift to bring them out from the meeting, and a new lift would come soon, but here, seven or eight people, they all flocked into the one lift together." It was such a fantastic reward for the mediators that this happened where they went down together. Some there are some hope in this I think. It can be asked, of course, can all conflicts be handled in such a system? My answer would be, yes, if the parties want, it could be handled. But I do not then prevent the thought that maybe for some other it will follow a penal procedure, but if it was a wise judge, a clever judge, she would of course consider that such a process had gone on beforehand. And for the victim it would be a good thing that this process had gone on beforehand so she really had been able to say what she thought about the whole thing and was not so passive as in the ordinary penal courts. I am continuously in discussion with the authorities, the prosecutor, in Norway, and I had the great pleasure quite recently, that he said "I accept, Nils, that we have been too restrictive, and we will try to open for mediation in the most serious cases". And they have all accepted the idea that mediation can take place in prison as well, that is now cleared, so it is the question of how to get that going, and there are of course as you will know, many many problems in this.

Behind all this, it is in me a deep conviction that the most important element between human beings is to see each other as human beings.

I am, as you understand, an old man, I was a child during World War 2 and started my studies just after and the first task I was given, I am a bit shy now, because I told a story to one of you last night, but you have to forgive me, and that was that I was asked by my – later very good colleague and friend in penal law – was called into his office and he was the general prosecutor as well, and I was a young student so I felt, that was very nice. And they asked me, could I help them, they had a problem. So what was the problem. Well, it might surprise you but we had concentration camps also in Norway. They were administered by the German occupants. They were a part of Hitlers "Nacht und Nebel" program. Yugoslavian

partisans were sent, without knowing where, suddenly one day they were out on the boat in the north of Norway in terrible, miserable conditions. In these camps, there were five or six of them, and seventy percent of them died during the first year, there were Norwegian guards. The top was SS, but the ordinary guards were Norwegians and of several hundred Norwegian guards, some forty of fifty were later sentenced for killing and maltreatment of prisoners. You see, to us it was a national trauma. You could think that the Germans did it, but not that Norwegians did it. They did. You can get nearly everybody to behave terribly bad. So, I said, in my naivety, yes, to do it. And I talked to a sample of those who had not behaved badly. And with so many I could, a great majority, of those who had behaved badly. And I had at least one good idea, because I did not ask them why they killed or maltreated. Or why they did not do it. But I asked them: "who were these prisoners, who were they, who were they?" And it turned out to be this enormous difference between how close, how much they understood of the prisoners' existence. I can use the most extremes, those who had killed and maltreated did not understand that these people who were looking terrible were not so extremely thin because they drank water all the time, so they were as bubbles of water. They got infections all the time. There were green and yellow things who were getting down on there bodies. They stink from they could not go to the toilet because it was the danger of being shot. They were grabbing everything they could get to eat, they were nearly killing each other to get a piece of bread. They behaved awful, because this is the truth behind a lot of the most extreme concentration camp behaviour. They had never heard of it, they took as right that these were wild animals from Balkan. The others said, yes, they were in terrible situations. They showed me pictures from home. I asked all of the killers, none of them had ever seen a picture, a photograph. They had never been so close to see a photograph. Those not killing said yes, and in the evening they were singing. I do not know how I would

have behaved if I had been in there terrible situation. After I had finished my study and given that away, I met one of the Yugoslavians just by chance. I was to visit a grandchild that had been newborn and he was in the same hospital for a purpose I do not know. And he told me what had rescued his life. He was a school teacher from Belgrad. He knew German. At the pier in Narvik, where he was unloaded from the boat, he found a Norwegian-German dictionary. He used the evenings to learn Norwegian. One day he was walked out to construct a road, we call that road the blood road up there. One Norwegian guard in front, one behind and seven Yugoslavians in between. The one guard behind cried out, in Norwegian of course: "Do you have a match?" to the man in the front. And the man in the front said, "no, I have no match". And then my man, the Yugoslavian in the middle, cried out in Norwegian, "I have a match". And

he told me, "that sentence rescued my life". It happened exactly that he moved out of the category of the wild animals, and became one of us. And Norwegians are willing to kill animals, particularly certain animals, but we have considerable hesitation, in the beginning at least, against killing human beings. And I think this is so essential when we talk about alternative ways of handling conflicts. To be brought in situations where we hear the story, observe the other person, have his grandmother maybe attending, telling how he was as a child. Getting the whole picture, that is to re-establish opportunities since long lost in our societies, and that is I think in a way that picture is fantastic. The melancholy, is it the lost type of Gemeinschaft you think of? Is it what is to do, you think of? Is it, what is a victim? Whatever, it says so much more than the slogans. So I thank for your attention.

TREIBSTOFF WIEDER HERSTELLEN – NEUE WEGE GEHEN

von Nils Christie

Liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer, es ist schrecklich, dass ich nicht in der Lage bin, mit Ihnen in Ihrer Sprache zu kommunizieren. Es ist noch schlimmer, dass Sie nicht mit mir in meiner Sprache kommunizieren können. Doch wir haben eine dritte Alternative, und ich freue mich, dass mein Vortrag übersetzt wird:

In den letzten Tagen habe ich mich stolpernd in Deutsch versucht. In gewisser Weise ist es interessant, da es einen zurückversetzt in die Lage eines kleinen Kindes – und natürlich hat es gewisse Vorteile, ein Kind zu sein. Versuchen Sie einmal, das Leben so zu erfahren, aber in einem solch langen Vortrag wird es kompliziert.

Aber um dieses Referat nicht zu lang zu machen und insbesondere, da ich wahrscheinlich Dinge sagen werde, die Ihnen nicht gefallen werden oder die Sie irritieren, scheuen Sie sich nicht, mich jederzeit zu unterbrechen. Auch jetzt in meiner Einleitung, wenn der Vorsitzende es gestattet. Heben Sie einfach die Hand

oder rufen Sie, und wir können sofort darauf eingehen.

Ich fange mit dem an, was mein ganzes Leben lang mein natürliches Umfeld war: hauptsächlich die Juristische Fakultät in Norwegen und ähnliches. Und es ist erstaunlich, dass wir ein solches Umfeld geschaffen haben. Und doch hat es mit Bestrafung zu tun, aber oft erscheint es so, als ob die Grundlage von Bestrafung verloren geht, verloren geht in unseren Diskussionen. Wir haben Diskussionen über den Sinn von Bestrafung gehört, über Vorbeugung – „Abschreckung“ vielleicht – Rache, Behandlung.

Aber Schmerz; oft scheint der Schmerz unterzugehen. Und er geht nicht nur unter, wenn wir ihn wissenschaftlich diskutieren, sondern er geht auch in den Institutionen verloren, die den Schmerz bereiten.. Ich weiß nicht, ob Sie dasselbe System haben wie wir in meinem Land, und allgemein in Skandinavien.

In meinem Land haben wir kein Gefängnis mehr, sondern Anstalten. In diesen Anstalten gibt es keine Zellen, sondern

Hafräume, Es gibt besonders gesicherte Hafräume, aber keine Bestrafungszellen mehr. Wir haben keine Wärter, sondern Bedienstete. Das ganze System wird kriminalomazeugen genannt. Omzeug meint Sorge. Man ist besorgt und ist freundlich und so sieht der Großteil der Arbeit dort aus. Freundlich sind auch die meisten derer, die über Bestrafung entscheiden.

In einem Buch von Arne Johan Vetlesen aus dem Jahr 2005 wurde mir diese Ironie zu Bewusstsein gebracht. „Evil and Human Agency“ heißt das Buch und wurde von der Cambridge University Press veröffentlicht. Die Definition von „böse sein“, das heißt, wie ich finde, Böses tun, lautet, absichtlich einem anderen Menschen gegen seinen Willen Schmerz und Leid zuzufügen und ernsthaften und absehbaren Schaden zu verursachen. Mein Problem mit dieser Definition ist der Strafrichter. Er erzeugt vorsätzlich Schmerz und fällt damit in die Definition. Er weiß, was er tut. Professoren für Strafrecht arbeiten ebenso ständig mit Schmerz. Ich habe seit langem erfolglos vorgeschlagen, ihren Namen „Professoren für Strafrecht“ in „Professoren für Schmerzzufügung“ zu ändern.

Ein letztes Element, das die Distanz zu der eigentlichen Sache zeigt, liegt bei den Gefangenen selbst. Die meisten sind Männer, wollen als Männer gesehen werden, echte Männer, wie Sartre in einer klassischen Studie beschreibt. Echte Männer weinen im Verborgenen, nicht vor dem Auge der Öffentlichkeit. Echte Männer sollten es mit Würde ertragen.

Aber Schmerz – dieses Element bleibt verborgen. Vielleicht müssen wir Staaten dazu ermutigen, ein neues Ministerium zu bilden. Das Ministerium für Schmerzzufügung. Und um deutlich zu machen wozu: Das Ministerium hat natürlich einen Schmerzhaushalt zu erstellen. Und das steht nicht im Widerspruch zu der Art und Weise, wie in der Ministerien normalerweise gearbeitet wird. Ein herkömmlicher Haushalt verwendet Geld als Zählinheit. Geld rein, Geld raus, wie viel Geld wird im kommenden Jahr benötigt?

Eine Alternative wäre denkbar: Alle Staaten sollten ein Schmerzbudget

erstellen. Wie viel vorsätzlicher Schmerz wird dieses Jahr überbracht und wie viel ist für das nächste Jahr geplant? Dann, wie jetzt gerade in den Vereinigten Staaten, welche Art von Schmerz sollte nächstes Jahr angewandt werden? Welche Art von Folter sollte akzeptabel sein? Und für manche Länder: Wie oft sollten wir die Todesstrafe anwenden? China versucht dies jetzt zu reduzieren, aufgrund von internationalem Druck, sie müssen also etwas verändern. Und: Welche Anzahl und Typen von Menschen sollen Schmerz empfangen, das sollte im Voraus festgelegt werden. Und in einer politischen Debatte würde erörtert: Sind wir mit unserem gegenwärtigen Level der Schmerzzufügung zufrieden? Oder wollen wir ein höheres Niveau? Vielleicht wäre das für irgendeine Partei ein Grund zum streiten.

Dies ist die Realität, wenn wir über Bestrafung diskutieren, wenn wir darüber diskutieren, was gegen „Kriminalität“ zu tun ist. Es ist eine Frage der Austeilung von Schmerz, wie viel Schmerz wir anderen Menschen bereiten wollen. Es ist so leicht, den Kern der Sache aus den Augen zu verlieren. Daher diese eher etwas brutale Einführung in mein Anliegen.

Ich habe bereits jetzt die Orientierung in meinem Manuskript verloren, genau wie ich gedacht hatte. Aber ich möchte auf einen bedeutenden Weg zu sprechen kommen, und das wird der Weg in Richtung sozialer Systeme sein, in denen es Menschen erlaubt ist, sich gegenseitig als Menschen zu betrachten. Es gibt Systeme, in denen Konflikte als Stärkung des internen Lebens in einer Gemeinschaft gehandhabt werden. Hierzulande werden Konflikte jedoch als etwas sehr Gefährliches angesehen, und wir bemühen uns, uns darauf zu spezialisieren, Konflikte zu handhaben, sie sich fern zu halten. Und natürlich können sich Konflikte in eine gefährliche Richtung entwickeln. Es gibt Parallelen zwischen Konflikten und Kraftstoff: Beide sind gefährlich, sie können explodieren. Aber sie können auch sehr nützlich für bestimmte Zwecke sein. Wie wir wissen ist Kraftstoff derzeit für den ganzen Erdball

etwas Gefährliches, das haben wir begriffen. Konflikte können nützlich sein, indem sie Menschen zusammenführen und sie dazu zwingen, moralische Probleme zu diskutieren. Und was ist es für eine Verschwendung von Möglichkeiten, moralische Einsichten zu gewinnen, wenn man alle existierenden Konflikte in einer Gesellschaft der Öffentlichkeit wegnimmt. Sie einigen Spezialisten überlässt. Das ist schrecklich. Und manchmal wenn ich darüber nachdenke, während ich an Winterabenden durch die Straßen von Oslo spaziere, sind die Straßen beinahe leer. Vielleicht weil es kalt ist, aber warum sollten die Menschen auch rausgehen? Hinter den Fenstern flimmert blaues Licht. Dort sitzt die Bevölkerung und sieht sich Konflikte an, die in Hollywood oder in Deutschland konstruiert wurden, Kriminalgeschichten mit dem angenehmem Abstand zum Geschehen. Da, wo sie sein sollten.

Vor vielen, vielen Jahren besuchte ich Tansania. Ich kam zu einem kleinen Dorf und das Dorf war leer. Das war sehr seltsam, es war Nachmittag, draußen waren Ziegen, Schweine und Hühner. Aber wo waren die Menschen zu finden? Sie waren nicht draußen, sie waren in einem verhältnismäßig großen Gebäude, einer Art Rathaus. Warum waren sie im Rathaus? Weil ein gewisser interessanter Konflikt dort ausgetragen wurde. Es war ein Streit zwischen zwei Partnern, sie waren verlobt gewesen, doch ihre Verlobung war geplatzt. Das war natürlich, wie in jedem Land, ein kompliziertes Problem. Das Mädchen hatte viele Geschenke empfangen, und nun, da es keine Ehe geben würde, was sollte mit den Geschenken geschehen? Wie sollte die Entschädigung aussehen? Dies ist natürlich eine moralische Frage. Was würde Recht sein? Und das ganze Dorf beteiligte sich an der Diskussion. Das Wort wanderte von einem zum anderen und so ging es den ganzen Tag, wie man mir sagte, ich blieb nicht den ganzen Tag. Und dort waren auch einige Parteifunktionäre der regierenden Partei, die auf Stühlen saßen. Aber sie erkannten, dass sie nichts wussten, dass sie die Gepflogenheiten des Dorfes nicht kannten, also hielten sie

sich heraus. Aber die moralische Debatte fand in jenem Raum statt. Und eine solche moralische Debatte ist natürlich so wichtig, dass es unmöglich ist, nicht dabei zu sein, wenn ein solches Ereignis stattfindet.

Was für ein Kontrast zur moralischen Erziehung in unseren Gesellschaften, wo diese Konflikte weggenommen werden, zu Experten gebracht werden, die dann entscheiden, was die richtige Lösung ist. Der Rest bleibt, wie gesagt, bei den konstruierten Fernsehspielen, wo sie keine Stimme haben. Nur manchmal drücken sie vielleicht einen Knopf, mit dem sie ausdrücken, ob sie der letztendlichen Lösung zustimmen oder nicht.

Vielleicht die wichtigste Sache, wenn wir an Restorative Justice denken, ist der Versuch dieser Bemühungen, nicht für die Person, die vielleicht etwas sehr, sehr Dummes getan hat, auch nicht so sehr für die andere Seite etwas zu tun, sondern der Kern ist vielleicht, etwas für die gewöhnliche Gesellschaft zu tun, Konflikte zur Beurteilung zu den gewöhnlichen Menschen zurückzubringen. Für mich ist das der Kern der Dinge, die hier ablaufen. Ich habe gegenüber einigen von Ihnen erwähnt, dass ich vor vielen, vielen Jahren in der privilegierten Position war, eine Vorlesung in Sheffield zu halten. Es hatte etwas damit zu tun, ich weiß es nicht mehr genau, das Thema hatte ich ausgesucht. Aber ich hatte seit einiger Zeit über diese Dinge nachgedacht, und ich hielt eine Lesung mit dem Titel „Conflicts as Property“ (Konflikte als Eigentum). Wer besitzt die Konflikte in der Gesellschaft? Gehören sie dem König? Dem königlichen Rat, den Anwälten, den Psychiatern? Oder gehören sie den einfachen Menschen, um herauszufinden, wer sie sind, was der Konflikt ist, was getan werden sollte? Wie Sie verstehen, versuche ich mit meiner ganzen Argumentation zu sagen, dass wir diese Gelegenheit, so zu denken und so zu verstehen, nicht wegnehmen sollten. Wir sollten dieses fantastische Thema nicht allen wegnehmen und es irgendeinem Spezialisten übergeben. Denn es geht um allgemeine Angelegenheiten, warum sollten gewöhnliche Menschen nicht teilhaben an gewöhnlichen moralischen Problemen? An der Lösung von Problemen? Das ist der

Kern dessen, was ich versuche zu vermitteln. Und ich habe eine kleine Behauptung aufgestellt, – nach der einige nicht einmal mehr mit mir reden wollten – dass ich Anwälte in gewisser Hinsicht als Diebe betrachte. Oder noch schlimmer, ich habe gesagt, man könne Anwälte in Sachen Konflikte als professionelle Diebe ansehen. Sie stehlen anderer Leute Konflikte. Das sollten sie nicht tun. Eher sollten sie darum kämpfen, diese Konflikte zurück zu den einfachen Menschen zu bringen, das ist der Kern der Betätigung in diesem Bereich meiner Meinung nach. Wir sollten so etwas im Rathaus stattfinden lassen oder an anderen Treffpunkten, wo die Menschen sich lebhaft an diesen Angelegenheiten beteiligen. Konflikte zwischen Nachbarn, vielleicht wegen Parkplätze, dem Lärmen der Kinder, Graffiti, darüber, was mit dem Mädchen zu tun ist, das ein anderes Mädchen beklaut hat – oder vielleicht sogar getötet hat.

Ich bin nicht alleine dieser Ansicht. Zumindest jetzt nicht, und ich war es nie. Weil jetzt, in diesen letzten Jahren, gab es fast eine Explosion des Interesses für Restorative Justice. Wenn ich meine üblichen Zeitschriften aufschlage, dann befassen sie sich für gewöhnlich mit den Diskussionen zwischen Anwälten darüber, was zu tun sei, oder mit Untersuchungen zur Kriminalpsychologie. Diese Zeitschriften sind nun gefüllt mit Diskussionen über Restorative Justice. Und es wird eine enorme Anzahl von Experimenten durchgeführt. Ich habe seit langem den Überblick über die ganze Debatte verloren. Es ist irgendwie nicht mehr interessant. Aber warum passiert es gerade jetzt? Ich glaube, das hat mit der allgemeinen politischen Entwicklung zu tun. Zwei Elemente werden deutlich: Zum einen das Modell, dass die Ideen der alten imperialistischen Staaten sich umgekehrt haben. Wir erschufen die Kolonien, wir erschufen das Elend in Afrika und einheimischer Völker in der ganzen Welt. Die Schande dieser Taten und die Notwendigkeit, mehr darauf zu achten, was an diesen Orten passiert, werden uns jetzt klar.

Für die einheimische Bevölkerung wurde klar, wie ein Kanadier sagte, dass es die

Gerichtssäle der Weißen sind, die schlecht für ihre Kinder sind. Sie wurden in Nordkanada verhaftet, nach Süden geschickt und dort inhaftiert. Und sie kamen zurück mit einem Wertesystem, das nicht sehr begrüßt wurde von ihren Stammesgenossen. Also fragten sie: „Wie haben wir es sonst immer gemacht“: Das ganze Dorf sitzt in einem Kreis, das Wort geht von einem zum anderen, meist mithilfe einer weißen Feder. Wer die Feder bekommt, hat das Recht zu reden, kann die Feder jedoch abgeben und weiterreichen. Und er oder sie darf nicht unterbrochen werden. Und manchmal entsteht eine Entscheidung darüber, was zu tun ist. Warum ist diese Tradition in diesen Gesellschaften erhalten geblieben? Ich denke es liegt zu einem großen Teil daran, dass sie fernab der zentralen Staatsgewalt lebten, und sie wussten, dass sie dort leben mussten. Und dennoch wussten sie, dass man seinen Nachbarn nicht auf eigene Faust bestrafen kann. Das würde Krieg bedeuten. Einen inneren Krieg. Man muss versuchen, die Situation zur Sprache zu bringen. Ich werde nie eine Begegnung in Nordkanada vergessen. Ich traf Judge Simpson, einen Richter - großer, kräftig gebauter Mann, indianischer Abstammung. Er bearbeitete einen komplizierten Fall, ein Mann war ermordet worden. Und sie diskutierten, was zu tun sei. Es brauchte viel Zeit, und Richter Simpson leitete die Verhandlung nicht, er saß einfach nur da - in ihrem System kann er wenn nötig Dinge ausgleichen, wenn die anderen völlig falsch liegen. Er sagte: „Was Zeit benötigt, soll Zeit bekommen“. Und worauf entschieden sie? Ein Onkel trat hervor. Weit draußen, man konnte sie kaum sehen, lagen einige Inseln. Sein Vorschlag war, dass der Mörder dorthin geschickt werden sollte – ich habe vergessen für wie lange, es war lange, etwa zwei oder drei Jahre – um sein Leben in den Griff zu bekommen. Und der Onkel sagte, er werde hin und wieder hinüberrudern, um zu sehen, ob er noch lebte. So wurde entschieden, und nach diesen ein, zwei oder drei Jahren kam der junge Mann zurück, als erfahrener Schiffsbauer und Fischer. So war etwas erreicht worden. Der Geist, mit den eigenen

Angelegenheiten auf konstruktive Weise fertig zu werden, wird in mehreren einheimischen Völkern deutlich. Und diesen kulturellen Impuls können wir in der einheimischen Bevölkerung Australiens sehen, auch bei den Maori aus Neuseeland, die darin sehr stark sind, und in geringem Ausmaß auch bei den amerikanischen Indianern.

Ich denke, dies ist ein großer kultureller Impuls und wir haben noch einen kulturellen Impuls, nein eher eine Defizitsituation in allen Gesellschaften. Situationen in denen wir einander fast nicht kennen. Wir haben eine Situation erzeugt, in der Behörden der letzte oder einzige Ausweg sind, wenn Sachen schief gehen. An vielen Orten, an denen wir leben, trauen wir unseren Mitmenschen nicht und wir wollen nicht eingreifen. Also muss die Polizei gerufen werden.

Als ich anfang in der Kriminologie zu arbeiten, hatten wir etwa 30.000 Fälle jedes Jahr, die uns die Polizei brachte. Heute haben wir 400.000. Das Überwachungssystem steht also allein da inmitten einer Bevölkerung, die hinter ihren Fenstern fernsehen. Sie sind so zu einer Massenproduktion gezwungen. Massenproduktion von Schmerz? Sie können nicht alles übernehmen, aber wie ich später zeigen werde, übernehmen sie relativ viel.

Aber es gibt noch einen anderen Aspekt, der die Absicht der Behörden, aktiv zu werden, verstärkt. Das ist die Entwicklung, dass wir einander nicht nur nicht mehr brauchen. Meiner Meinung nach könnte man sagen, dass es ein reduziertes Maß an Feierlichkeit, an Ritualen in unserer Gesellschaft gibt.

Ich weiß nicht, ob Sie den französischen Sozialhistoriker Philippe Ariès kennen. Ich finde, er ist ein sehr interessanter Mann und er hat ein kleines Buch veröffentlicht über Tod und Todesrituale. Er weist darauf hin, dass Todesrituale früher einmal zu denen Ritualen gehört haben, die die Menschen zusammen hielten. Die es möglichst gemacht haben, sich zu treffen, und auch herauszufinden, wie das Leben der verstorbenen Person war. Auch Todesanzeigen berühren manchmal schwierige Punkte im Lebensweg der verstorbenen Person.

Aber jetzt schenkt man dem immer weniger Beachtung, oder, wie Ariès es beschreibt, dass früher war der schlimmste Fluch, mit dem man jemand anderen belegen konnte war: „Ich hoffe du stirbst plötzlich, weit weg von zuhause.“ Warum? Weil der sterbende Mensch dann nicht die Chance hätte, dem wichtigsten Ereignis seines Lebens beizuwohnen: seinem eigenen Tod. Alle kämen vorbei und würden ihn umgeben, davon erzählen, was er alles erlebt habe, besonders von all den guten Dingen. Und untereinander würden sie darüber reden, was für ein Mensch er gewesen war. Selbst wenn es jemand Unbedeutendes war, würde es eine große Versammlung sein, bis die Person verschied. Diese Versammlung diente auch dazu, Werte zu verdeutlichen und zu beurteilen. Mit dem Gedanken, dass dies auch mir passieren würde, dass ich besser früh beginnen sollte, nach diesen Normen zu denken.

Ich glaube, dass Restorative Justice in gewisser Hinsicht eine Einrichtung ist, die altmodische Wege, mit moralischen Dilemmata umzugehen, anregen will. Das ist zum jetzigen Zeitpunkt meine Schlussfolgerung.

Und wieder habe ich mich in meinem Manuskript verirrt, aber ich werde zurückkommen. Und ich komme zurück, indem ich behaupte, dass wir Methoden aus früheren Tagen nach bestem Vermögen kopieren sollten. Ich kenne mein eigenes System am besten, also lassen Sie mich Ihnen einen kleinen Einblick in unsere Verfahrensweisen geben. Wir haben seit langem, ich glaube es sind fünfzehn Jahre, ein System, das wir „konflikt råd“ nennen. Für den Anfang will ich nicht mehr verraten, als dass damit Orte für Konflikte gemeint sind. Es gibt sie jetzt in allen Teilen Norwegens, zwanzig Einheiten haben jeweils einen vollbeschäftigten, voll bezahlten Vorsitzenden mit einer Gruppe um sich, die ein wenig dafür bezahlt wird, dass sie an dieser Tätigkeit beteiligt ist; und es gibt einen Zentralsekretär in Oslo. Im letzten Jahr hatte dieses System irgendwo zwischen sieben- und achttausend Konfliktfälle zu lösen. Einige waren zivile Streitigkeiten – Nachbarn, die sich darüber

beschwerten, dass der verdammte Baum des einen die Sonne aus dem Garten des anderen fernhielt – aber meistens kamen die Fälle von der Polizei. Wenn das Polizeisystem es für eine gute Idee hält, wird ein Fall zu einem solchen „konflikt råd“ geschickt, und wenn der

Wenn das Polizeisystem es für eine gute Idee hält, wird ein Fall zu einem solchen „konflikt råd“ geschickt, und wenn der „konflikt råd“ etwas Sinnvolles findet, endet der Fall hier. Es wird keine weitere Polizeiarbeit geben und der Fall wird aus den Strafregistern gelöscht.

Das System entwickelte sich langsam und die meisten dieser Fälle waren kleinere Fälle, aber langsam bekommen sie ernstere Fälle. Vor ein paar Wochen, bevor ich hierher kam, gab es eine sehr erfolgreiche Lösung in einem Mordfall, bevor der Mörder dann in einem normalen Strafgericht verurteilt wurde.

Seit zwei oder drei Jahren gehen sie auch in Gefängnisse, um dort das Gespräch mit Gefangenen zu suchen. Um zu sehen, ob sie mit jemandem über das, was passiert ist, reden können, darüber, was sie in die Gefängnisse gebracht hat. Manche wollen es und dann wird ein Kontakt mit denen, die von den Gefangenen verletzt wurden, hergestellt, in einigen Fällen mit großem Erfolg.

Sie haben vielleicht gemerkt, dass ich ein wenig zögere, wenn ich versuche, Ihnen dieses System zu erklären. Denn ich versuche, bestimmte Wörter zu vermeiden. Wörter sind gefährliche Waffen und Konzepte sind gefährlich. Welche Wörter habe ich vermieden? Ich habe das Wort *restorative justice* nicht benutzt. Auch nicht Wörter wie *Mediation* oder *Versöhnung*. Noch nicht mal das Wort *Vergebung*. Warum nicht? Ich will nicht vom Gebrauch dieser Wörter eingezäunt sein. Wir sollten nicht so oft in großen Konzepten denken. Gerechtigkeit wiederherstellen? Was, wenn nichts wiederherzustellen ist? Es wäre nicht sehr einfühlsam, wenn man die Situation nach einem Mord mit solchen Begriffen betrachtet.

Wären *Mediation* und dann *Mediationsausschüsse* besser? In vielen Fällen wirkt *Mediation* ein wenig schemenhaft. Diebstahl in einem Supermarkt: Sollte da

vermittelt werden? Inzestuöses Verhalten: Sollte man zwischen dem Kind und dem Vater vermitteln? Gehen sie nach Österreich und versuchen Sie es.

Also bleibt noch *Versöhnung*. Oft definiert mit zwei widersprüchlichen Sachen, die einheitlich oder passend werden. Eine noch genauere Definition von *Versöhnung* ist das Beenden eines Konflikts oder die Erneuerung einer freundlichen Beziehung zwischen streitenden Menschen oder Gruppen.

Letzteres bringt uns zu einem weiteren Problem. Braucht *Versöhnung* *Vergebung*? Gibt es jemanden, der vergeben kann? Erzbischof Desmond Tutu geht darauf ein in seinem Buch mit dem Titel „*No Future Without Forgiveness*“ von 1999. Ein fantastisches Buch!

Es gibt keinen Grund, dem Publikum zu sagen, dass *Vergebung* ein kompliziertes Konzept ist. Und es ist ein großer Aufwand, die Person dazu zu bringen, dem Anderen zu vergeben. Sollten Opfer zur *Vergebung* gezwungen werden? Bei einer *Vergewaltigung*? Wenn *Vergebung* möglich ist, ist das natürlich gut, aber als *Bedingung* für *Versöhnung* ist es zu viel verlangt. In der Arbeit von Desmond Tutu und Nelson Mandela in Südafrika betonen diese noch ein anderes Konzept. Sie betonen *Wahrheit*. Für mich ist das eine Art *Schlüssel* hier. Sie nennen die *Kommission*, die sie gegründet haben die „*Wahrheits- und Versöhnungskommission*“.

Was geht bei diesen Alternativen zur *Bestrafung* vor? Den einzigen gemeinsamen Nenner, den ich finden kann, einer, der alle Versuche *konzeptionell* zusammenfasst, wäre eben *Wahrheit*. Zur *Wiederherstellung* müssen wir wissen, was passiert ist. Um zu *Vermitteln* müssen wir wissen, was passiert ist. Um zu *Versöhnen* müssen wir wissen, was passiert ist.

Ich werde oft unter Druck gesetzt, einen Namen zu finden, der beschreibt, was wir auf diesem Gebiet in Norwegen machen. Viele Ausschüsse um mich herum und auch die Verantwortlichen, die diese Gruppen leiten, fragen mich, wie man diese besondere Art von „*restorative justice*“ übersetzen soll. Ich war nie in der Lage, eine gute Antwort zu geben. Ich

habe eine Zeit lang geglaubt, dass es vielleicht genau das ist, was sie tun. Aber ich habe mich nun durch meinen Vortrag dazu gebracht, mich von diesem Druck zu befreien. Es ist nicht unbedingt Wiederherstellung, "restorative justice" kann nicht übersetzt werden, da es nicht passt. Es sollte nicht übersetzt werden. Ich will es eher nationalistisch sagen, man sollte bei seiner eigenen Terminologie bleiben, nämlich dass wir unseren „konflikt råd“ haben. Sie arbeiten mit Konflikten. Das kann auf so viele verschiedene Arten gemacht werden.

Warum sollten wir festhalten an der Terminologie der internationalen Konzepte, warum sollten wir festhalten an der Meinung, dass alles mit einem verändertem Verhalten enden sollte? Vielleicht wird es so enden, aber wir können nicht davon ausgehen.

Dementsprechend versucht das norwegische System, weitere zentrale Punkte zu vermeiden. Die meisten dieser Fälle kommen zu uns, bevor sie von der Polizei behandelt oder vom Strafsystem aufgenommen wurden. Am Anfang gab es auch noch eine Statistik und ich bin sehr stolz, dass ich diese Statistik ändern konnte. Es gab eine Spalte für Straftäter und eine Spalte für Opfer. Aber ist es so offensichtlich, wer der Straftäter und wer das Opfer ist?

Parteien geraten in Konflikt. Im Zivilrecht ist das klar, aber gleiches gilt auch für Konfliktparteien, die die Polizei vor sich hat. Wenn die Parteien dort sind, ist es nicht gut, damit zu beginnen, zu sagen "ihr seid die Straftäter" und "ihr seid die Opfer". Ein guter Anfang ist, nicht zu fragen: "Warum habt ihr es gemacht? Erklärt es uns." So machen es die „konflikt råd“ nicht. Nein, sie fangen an, indem sie fragen: "Erzählt was passiert ist. Wir möchten die ganze Geschichte erfahren." Das dürfte unserem Verständnis der Vorgänge weiter helfen.

Geschichten und Lebensgeschichten entwickeln sich. Und dann gibt es vielleicht die Möglichkeit, andere Wörter zu benutzen als zu sagen, dass der eine den anderen angegriffen hat. Vielleicht ist noch mehr möglich: Jetzt, wo sie alles verstanden haben, kann vielleicht einiges wiederhergestellt werden oder sogar

vergeben werden. Aber man kann nicht von der Definition einer Situation ausgehen, die mit diesen Worten glaubt, alles zu erfassen. Man muss an den Geschehnissen, an deren konkreten Motiven ansetzen.

Ich habe mich entwickelt. Aber wenn ich hundert werde, werde ich weiterhin absolut wütend an diesem Punkt sein. Ich bin so wütend gegenüber diesen Wörtern, gegen diese „dicken fetten Konzepte“. Ich habe versucht, die Rechts-Institutionen und insbesondere die Psychiatrie dazu zu drängen, diese „großen Konzepte“ fallen zu lassen, die Diagnosen fallen zu lassen, die Terminologie von Gesetzen fallen zu lassen. Vielleicht haben sie auch eine Terminologie, die sie fallen lassen können. Versteht die Lebensgeschichten, versteht die Erzählungen, versteht die moralischen Zwangslagen, in der Menschen sich befinden. Nicht die Worte, die die Philosophen, Theologen und Anwälte gebrauchen. Für mich ist das entscheidend in dem Prozess, über den wir uns hier informieren. Der einzige Rat an die Ausschussmitglieder lautet: Es bleibt ein ständiger Kampf, nicht in diese Begrifflichkeiten zu verfallen, nicht am Anfang zu fragen: Warum hast du das getan? Stattdessen wird die Annäherung durch Erzählen gewählt.

Wahrheit. Wir wissen natürlich, dass es auch eins dieser unmöglichen Wörter ist. Und wir wissen nicht, was es ist. Aber in meiner Sicht der Dinge - und die versuche ich Ihnen mitzuteilen -, hat die Wahrheit damit zu tun, wie die Konfliktparteien die Vorfälle sehen. Wahrheiten, wie sie von den unmittelbar Beteiligten beschrieben werden. Man muss diese Art und Weisen der Wahrheit aufdecken.

Die Teilnehmer vermitteln nicht, sie versuchen nicht, Frieden zu stiften. Das geschieht eher dadurch, dass versucht wird, den Prozess am laufen zu halten. Sie entwickeln langsam eine Art Sachkenntnis, um Leute dazu zu bringen, ihre Geschichten zu erzählen, dem Gespräch auf die Sprünge zu helfen, wenn es aufhört. Es ist nicht einfach, das zu tun. Wer sind diese Helfer? Wir in meinem System sollten darauf bestehen, dass es normale Leute sind. Aber wir sind in

ernsthafter Gefahr aufgrund unseres Sozialsystems. Wir bilden mehr und mehr aus. Die Leute erhalten eine immer bessere Bildung. Und sie sind auf der Jagd nach Arbeit. Viele sehen Mediation als ein zukünftiges blühendes Arbeitsgebiet. Sie werden jetzt zu professionellen Streitschlichtern und Mediatoren. Und sie kommen jetzt um anderer Leute Konflikte zu stehen. Meiner Meinung nach ist es sehr wichtig zu versuchen, sich zu wehren und sie sich nicht stehen zu lassen. Zu versuchen, sie zurückzubekommen.

Es gibt da einen Fall, den ich sehr mag, der aber - wie ich zugeben muss - nicht sehr gut funktioniert hat. Mediatoren aus Oslo waren in einem kleinen Vorort von Oslo. Sie stellen ein kleines Schild auf einem Tisch in einem Café auf und sitzen dort drei Mal in der Woche. Die Leute sollen vorbeikommen können und mit den Vermittlern in ein Hinterzimmer gehen.

Es geht darum, Mediation in die Gemeinden zu integrieren, das ist der springende Punkt. Das geht nicht mit professionellen Vermittlern, denn sie sind nicht Teil der Nachbarschaft. Wenn man also meine Idee durchführen will, muss man mit ganz gewöhnlichen Leute aus der gewöhnlichen Nachbarschaft arbeiten. Das wird die bürgerliche Gemeinschaft stärken. Anwälte kann man dazu nicht gebrauchen.. Man hält sie absichtlich draußen. Man geht nicht zum „konflikt råd“ mit einem Anwalt an der Seite.

Man hat vielleicht seinen besten Freund dabei, und die Tendenz geht dahin, den Kreis zu erweitern, damit das Konflikttreffen ein Zusammenkommen mit der ganzen Familie und mit Freunden wird. Einerseits, um jemandem Rückhalt zu geben, aber auch, damit die Bekannten einen später daran erinnern, „aber damals hast du das und das versprochen“. Natürlich hat ein Netzwerk von Verbindungen eine viel bessere Kontrolle, die Polizei kann da nicht mithalten. Wenn es also ein solches soziales Netzwerk gibt, dann ist das eine wichtige Quelle, die genutzt werden muss, und obendrein die Nachbarschaft verbessert.

Manchmal funktioniert das sehr gut.

Es folgen jetzt Berichte über die Wirkungen dieser Vorgehensweise. Besonders eine bestimmte, kürzlich veröffentlicht durch ein Institut, ich weiß den Namen nicht mehr, es ist ein komplizierter und ich habe ihn aus dem Internet. Es ist eine systematische Sammlung von kontrollierten Forschungsergebnissen, besonders einige Studien, in denen Fälle zufällig ausgewählt wurden. Eine Anzahl Fälle ging an die Ausschüsse, die ich beschrieben habe, andere gingen an die Rechtsprechung – ein schrecklicher Ausdruck, Rechtsprechung, sie ist nicht notwendigerweise gerecht – , das gesetzliche Strafsystem. Es ist bis jetzt die beste Darstellung, und ich habe sie dabei, wenn Sie sie sich ansehen wollen.

Die Hauptfrage ist die, wer am meisten profitiert – dies waren Strafverfahren, also keine zivilen Fälle. Wer profitiert am meisten? Nun, diejenigen, die durch das Verbrechen Schaden genommen haben, die Opfer. Die Erleichterung, die andere Person treffen zu können und sich bei ihr direkt zu beklagen, mit Wut und Emotionen, darüber, was geschehen ist. Und dann, als nächster Schritt, zu beobachten, dass die Person, die etwas Furchtbares getan hat, sehr oft kein Monster war, sondern ein Mensch. Und auch - dritter Punkt - vor allem bei Raubüberfällen, dass man nur durch Zufall zum Opfer geworden ist. Es war nicht beabsichtigt, hatte nichts mit einem selbst zu tun. Und viertens – dieser Punkt ist in meinem stark feministischem Institut sehr umstritten – ist, dass man auch als Opfer Möglichkeiten hatte, sich zu schützen. Zum Beispiel gegen Vergewaltigung. Eine Herausgeberin einer Zeitung in Norwegen sagte das neulich öffentlich, die Arme wurde beinahe hingerichtet. Es liege am Straftäter, sich zu benehmen, nicht an Frauen, nachts gewisse Straßen zu wählen. Das ist richtig, von einem ideologischen Standpunkt aus betrachtet, hat aber den Preis, dass Frauen sich so fühlen, als ob sie keine Möglichkeit haben, sich zu schützen. Das ist auch eine Belastung, sich Gewalten ausgeliefert zu fühlen, gegen die man nichts tun kann.

Das Wichtigste für die Opfer: Sie können nun durch die Straßen gehen. Wenn es

eine kleine Stadt ist, sie fürchten den Täter nicht mehr. Sie können sogar mit einem Kopfnicken an ihm vorbeigehen. Es gibt einen Fall; von dem ich kürzlich gehört habe, ein schrecklicher Mordfall: Ein Mann hatte einen anderen getötet, in einem Wohnheim für Flüchtlinge in Norwegen. Irgendein interner Konflikt. Alle anderen in dem Haus betrachteten ihn als Monster. Sie kamen zu dem Treffen und sahen ihn dort, ihren ehemaligen Freund. Und sie sahen ihn und klagten ihn natürlich an für das, was er getan hatte. Aber sie sahen auch andere Aspekte. Aufgrund unseres nachsichtigen Systems war er auch noch auf freiem Fuß – und sie sagten, sie könnten ihm nun ohne Furcht begegnen. Oder letzte Woche erzählte mir ein Vermittler: „Oh, war das ein komplizierter Fall heute, es dauerte zwei Stunden, aber langsam, langsam konnten wir die Parteien dazu bringen, die jeweils andere Sichtweise zu sehen. Und dann haben wir zusammen Tee getrunken, und als der Aufzug kam, der sie nach unten bringen sollte, stiegen sie alle zusammen ein, sieben oder acht Leute, obwohl der nächste Aufzug schon bald kommen würde.“ Es war eine fantastische Belohnung für die Mediatoren, dass dies passierte. Das gibt immer ein wenig Hoffnung. Die Frage stellt sich, ob alle Konflikte für ein solches System geeignet sind. Meine Antwort würde sein, ja, wenn die Konfliktparteien es wollen. Aber auch ich schließe nicht aus, dass auf einigen Vermittlungen dennoch strafrechtliche Verfahren folgen. Aber ein kluger Richter wird berücksichtigen, dass ein Vermittlungsprozess im Vorfeld stattgefunden hat. Und für das Opfer würde es gut gewesen sein, dass ein solcher Prozess stattgefunden hat, denn es hätte Gelegenheit gehabt, alles zu sagen, was es zu der ganzen Sache denkt, was in herkömmlichen Gerichtssälen oft nicht der Fall ist.

Ich diskutiere ständig mit den Behörden, dem Staatsanwalt in Norwegen, und kürzlich hatte ich das Vergnügen, dass er zu mir sagte, „Nils, ich akzeptiere, dass wir zu streng gewesen sind, und wir werden versuchen, uns auch in schwierigen Fällen für die Vermittlung zu öffnen.“ Und sie haben begonnen, zu akzeptieren, dass

Vermittlung auch noch im Gefängnis stattfinden kann. Die Frage ist jetzt, wie man diesen Prozess ins Rollen bringen kann, und wie Sie wissen werden, gibt es dort eine Menge Probleme.

Es ist meine tiefe Überzeugung, dass das wichtigste Element zwischen Menschen darin besteht, sich gegenseitig als Menschen zu betrachten.

Sie wissen, dass ich ein alter Mann bin, ich war noch ein Kind während des Zweiten Weltkriegs und begann meine Studien kurz danach. Die erste Aufgabe, die mir zuteil wurde, war, dass mich der Oberstaatsanwalt – mein späterer Kollege und guter Freund – in sein Büro bat. Ich war ein junger Student, und daher fand ich das eine nette Geste. Und sie fragten mich, ob ich ihnen helfen könne, sie hätten ein Problem. Es wird Sie vielleicht überraschen, aber wir hatten auch in Norwegen Konzentrationslager. Sie wurden von den deutschen Besatzern verwaltet, als Teil von Hitlers „Nacht-und-Nebel-Programm“. Jugoslawische Partisanen wurden dorthin geschickt, ohne dass sie wussten, wohin man sie brachte. Ganz plötzlich an irgendeinem Tag befanden sie sich auf einem Boot im Norden Norwegens, unter furchtbaren, elendigen Bedingungen. In diesen Lagern – es gab fünf oder sechs von ihnen und 70 Prozent der Inhaftierten starben im ersten Jahr – arbeiteten norwegische Wachleute. Die Spitzen waren von der SS, aber die einfachen Wachen waren Norweger, und von einigen hundert norwegischen Wachen wurden später 40 oder 50 wegen Tötung oder Misshandlung von Gefangenen angeklagt. Für uns war das ein nationales Trauma. Man konnte sich vorstellen, dass die Deutschen so etwas taten, aber nicht Norweger! Sie hatten es getan. Man kann beinahe jeden dazu bringen, furchtbare Dinge zu tun.

Also sagte ich zu in meiner jugendlichen Naivität. Und ich sprach mit einigen, die sich nicht so schlecht verhalten hatten, und mit möglichst vielen – die größere Gruppe -, die sich schlecht verhalten hatten. Und ich hatte zumindest eine gute Idee. Ich fragte sie nicht, warum sie getötet oder misshandelt hatten. Oder warum sie es nicht getan hatten. Sondern ich fragte sie vielmehr: „Wer waren diese

Häftlinge. Wer waren sie?“ Und es stellte sich heraus, dass es enorme Unterschiede gab in der Wahrnehmung der Gefangenen. Im Großen und Ganzen erkannten diejenigen, die getötet und misshandelt hatten, nicht, wie schrecklich die Gefangenen aussahen, denn sie sahen nicht besonders abgemagert aus. Sie waren wie Wasserblasen, weil sie die ganze Zeit Wasser tranken. Sie infizierten sich ständig. Grüne und gelbe Flecken entwickelten sich auf ihren Körpern. Sie stanken, denn sie wagten es nicht, zur Toilette zu gehen, aus Angst, erschossen zu werden. Sie griffen nach allem was sie zu essen kriegen konnten, sie würden für ein Stück Brot beinahe töten. Sie verhielten sich abstoßend und das trifft auf das Verhalten in vielen Konzentrationslagern zu. Die Wachen, mit denen ich sprach, hatten davon nie gehört, sie nahmen an, dass es sich bei den Gefangenen um wilde Tiere aus dem Balkan handelte.

Die anderen sagten: „Ja, sie lebten unter furchtbaren Bedingungen. Sie haben mir Bilder aus ihrer Heimat gezeigt.“ Ich fragte alle Mörder unter den Wachen. Von ihnen hatte keiner ein Foto gesehen. Sie waren gar nicht so nah an den Häftlingen, um ein Foto gezeigt zu bekommen. Die, die nicht gemordet hatten sagten. „Ja, und abends saßen sie zusammen und sangen. Ich weiß nicht, was ich in ihrer schlimmen Situation getan hätte.“

Nachdem ich meine Studie beendet und eingereicht hatte, traf ich durch Zufall einen der Jugoslawen. Ich wollte mein Enkelkind besuchen, das gerade auf die Welt gekommen war, und er war im selben Krankenhaus. Und er erzählte mir, was ihn gerettet hatte. Er war Lehrer in Belgrad gewesen. Er sprach deutsch. Am Pier in Narvik, wo er aus vom Schiff geladen

wurde, fand er ein Deutsch-Norwegisch-Wörterbuch. Er nutzte die Abende, um Norwegisch zu lernen. Eines Tages wurde er hinausgeführt, um eine Straße zu bauen. Wir da oben nennen diese Straße die Blutstraße. Ein Norweger ging voran, einer hinterdrein, dazwischen sieben Jugoslawen. Der hintere Wachmann rief dem vorderen zu, auf Norwegisch natürlich: „Hast du ein Streichholz?“ Und der Vordermann sagte: „Nein, ich habe kein Streichholz.“ Und dann rief mein Gegenüber, der einer der Jugoslawen in der Mitte gewesen war, auf Norwegisch aus: „Ich habe ein Streichholz.“ Und er sagte mir, dieser eine Satz habe ihm das Leben gerettet.

Es geschah in jenem Moment, dass er die Kategorie der wilden Tiere verließ, und einer von uns wurde. Norweger mögen Tiere töten, besonders bestimmte Tiere, aber wir haben beträchtliche Vorbehalte, zumindest anfänglich, gegen das Töten von Menschen.

Ich glaube, dass dies so grundlegend ist, wenn wir über alternative Wege reden, Konflikte zu behandeln. In Situationen gebracht zu werden, wo wir die Geschichte des anderen hören, den anderen betrachten, vielleicht seine Großmutter kennen lernen, die erzählen kann, wie er als Kind gewesen ist. Das ganze Bild begreifen und lange verlorene Chancen in unserer Gesellschaft wieder nutzen. Diese Vorstellung ist fantastisch, finde ich.

Ich werde melancholisch. Denken Sie auch an die verlorene Idee von „Gemeinschaft“? Denken Sie daran, was man tun könnte? Oder daran, was ein Opfer ist? Was auch immer, es sagt mehr aus als die Schlagworte.

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

ANSPRACHE

zur Eröffnung des öffentlichen Abends
auf der Jahrestagung der evangelischen Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland
am 8. Mai 2008 in Hofgeismar
von Martin Faber

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Schwestern und Brüder!

Ich begrüße Sie ganz herzlich zum öffentlichen Abend auf der Jahrestagung der Evangelischen Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland und danke der Evangelischen Kirche in Kurhessen und Waldeck sowie der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, dass sie diesen Abend fast zum Abschluss der Tagung ermöglicht hat. Ich freue mich, dass Sie, die Gäste, unserer Einladung gefolgt sind:

Ich begrüße:

Herrn Staatssekretär Dr. Schäfer
den Bischof der Ev. Kirche von Kurhessen und Waldeck Dr. Martin Hein
den Präses der Landessynode der EKHN
Herrn Prof. Dr. Karl Heinrich Schäfer
den Vertreter der Bundesvereinigung der Anstaltsleiter im Strafvollzug, Herrn Oberregierungsdirektor Buchholz
und
Herrn OKR Dr. Erhard Berneburg, den -
unter vielem anderen auch für die Gefängnisseelsorge zuständigen Referenten aus dem Kirchenamt der EKD.

Und ich begrüße, soweit erschienen auch die Vertreter der Presse.

Unserem Einladungsschreiben haben Sie entnehmen können, was das Thema dieser Jahrestagung war – es ist auch noch in unterschiedlicher Weise im Raum sichtbar. Restorative Justice ist ein aus den agloamerikanischen Ländern und Skandinavien stammender Begriff, der hier in Deutschland häufig mit Täter-Opfer Ausgleichs-programmen gleichgesetzt ist.

Eigentlich steht er aber für die Notwendigkeit, heute nach neuen oder neu zu gestaltenden Konzepten zu suchen, wie mit den Konflikten aus einer Gesellschaft heraus, mit deren Konsequenzen, ihren Verletzungen,

Traumatisierungen und Zerstörungen umzugehen ist

- sodass nicht die Gefängnisse immer voller werden,
- sodass von dort entlassen zu werden nicht immer komplizierter, schwieriger und langwieriger wird
- sodass die Hürden, zurückzufinden oder hineinzufinden in ein Umfeld, das ein Leben ohne Straftaten ermöglicht, nicht immer höher legt
- sodass die Opfer sich nicht allein gelassen fühlen
- sodass die Gemeinschaft sich ihrer Verantwortung, Menschen wieder aufzunehmen auch in Tat verpflichtet fühlt. Menschen, die keine Monster sind, höchstens solche, die wie der Scheinriese aus Jim Knopf nur aus der Ferne so ausschauen.

Um den Gästen an dieser Stelle einen Eindruck zu geben, nenne ich nur einige Personen (und damit auch Themen), mit denen wir uns über Möglichkeiten ausgetauscht und gestritten haben
Prof. Dr. Renate Kirchhoff, die uns an Beispieltexen die biblische Vorstellung vom Schadensausgleich ohne Strafe, von der Verpflichtung zur Gemeinschaftstreue und von den Verstößen gegen diese geltenden Vorgaben und ihren gemeinschaftlichen Konsequenzen berichtet hat. Die Textebene von der Leseebene in einem neuen Kontext zu unterscheiden gehörte dazu.

Prof. Dr. Nils Christie, Soziologe und Kriminologe hat uns unter anderen in die Wirkungsweise von Konflikträten neben der Justiz in Norwegen berichtet und darauf hingewiesen, wie sehr die Möglichkeit des Erfahrens von Wahrheit zu Konfliktlösungen führen kann. Kleine Einheiten, Gemeinschaften etc sind dazu notwendig, um die Bereitschaft und Voraussetzung dazu zu schaffen, sicher

keine Gefängnisse mit hunderten von Gefangenen

Und in Arbeitsgruppen Gäste aus schon bestehenden Restorative Justice Projekten in England und Schweden.

Wir waren froh, im Vorsitzenden Richter am Landgericht Frankfurt Herrn Drescher einen sehr offenen und kritischen Betrachter und Diskussionspartner bei uns zu haben.

Weltweit werden die Gefängnisse voller – die USA an erster Stelle vor Russland, aber auch in den mitteleuropäischen Ländern ansteigende Gefangenzahlen. Das Ausschliessen aus den Gemeinschaften (mit immer ausgefeilteren Exklusionsmechanismen) zeigt, und das ist auch aus Statements mancher Referenten aus dem Justizbereich herauszulesen:

die Gefängnisse sind oft ungeeignete Reparaturbetriebe für Beschädigungen in gesellschaftlichen Verhältnissen, wir wissen nur nicht besser damit umzugehen.

Zu seiner Verabschiedung nach Norwegen heute Vormittag hat Nils Christie einige kritische Bemerkungen in Richtung Kirche (in Norwegen) gemacht und dazu ein Bild benutzt:

Sie (die Kirche und ihre Vertreter, auch wir) ähnelten einer Küste, an der viele Leuchttürme aufgestellt sind, um den Verkehr im Küstenmeer zu erhellen. Aber die Leuchttürme blieben dunkel.

Ohne es wahrscheinlich zu kennen, hat er ein Bild benutzt, das die EKD in ihrem Konzept zur Beschreibung vorrangiger Aufgaben – nämlich ihrer sgn. missionarischen Ausgestaltung als Kernaufgabe – auch benutzt. Dort werden sie DIE LEUCHTFEUER genannt. Wir haben unsere Kritik an dieser einseitigen und manchmal missverständlichen Schwerpunktsetzung an anderer Stelle deutlich gemacht, da sie Seelsorge zwar notwendig erwähnt, aber in anderer Weise auch nicht mehr als zeitgemäß sieht für die Aussenwirkung von Kirche

Ohne auf diesen Aspekt näher einzugehen, kann jedoch diese Tagung

und können vielleicht Sie, die Gäste auch in führenden Positionen von Staat und Kirche, eine missionarische Aufgabe anzeigen und übernehmen:

Nämlich

- In den jeweiligen gesellschaftlichen Bereichen, für die wir zuständig sind und in den jeweiligen öffentlichen Diskussionen zum Umgang mit Kriminalität – Nils Christie würde sagen mit Konflikten – für einen anderen Umgang zu werben als den, Menschen immer häufiger einzusperrern,
- wenn doch in geringen Maß nötig, für einen menschenwürdigen Umgang zu sorgen und Ausgleichsmodelle auszuprobieren
- und sonst viel offensiver in den Gemeinden und Gemeinschaften Begegnungs- und Konfliktlösungsmöglichkeiten zu schaffen.

Leben müssen wir mit den Narben – sie sind es, die die Kolleginnen in einem Workshop im Sinn hatten als sie malten.

Neue Wunden, Schmerz zufügen als Strafe schafft dagegen kaum Heilung.

Soweit wollte ich Sie hineinnehmen in unsere nun fast vergangene Tagung, an dem Tag der als Tag der Befreiung vor 63 Jahren für Deutsche ein besonderer ist. Nach diesem Tag hat es an manchen Stellen Europas Zeichen von restorative justice gegeben. Vor einigen Wochen war ich eingeladen auf der englischen Gefängnisseelsorgekonferenz aus Imamen, buddhistischen Mönchen, Sikhs, Rabbinern und Geistlichen christlicher Konfessionen in Warwick (ein ganz anderes Modell von Gefängnisseelsorge das einem gesellschaftlichen Konfliktpotenzial Rechnung trägt). Danach habe ich die Kathedrale von Coventry besucht, die Ruine und die neue Kirche. Ein eindrückliches, ein vorbildliches Zeichen von Restorative Justice. Es ist also nicht alles neu zu erfinden.

Ich freue mich, dass Sie hier sind und auf Ihre Worte

Martin Faber im Mai 2008

Abschlussgottesdienst Jahreskonferenz 2008 Hofgeismar

Orgelvorspiel

Begrüßung und Votum

Lied 501,1-4 Wie lieblich ist der Maien

Psalmgebet Psalm 130 (Bibel in gerechter Sprache)

Instrumentalmusik

Nachbarin von Eva und Adam

Musik

Frau von Kain

Musik

Adam

Instrumentalmusik

Überleitung zum Abendmahl

Lied – 221, 1-3

Einsetzungsworte

Austeilung

Lied 181.6

Fürbittengebet und Vaterunser

Abkündigung-Kollekte

Segen

Lied – Möge die Straße....

Nachbarin von Eva und Adam

Ich habe es ja kommen sehen. Ist es nicht schrecklich für die Eltern, wenn ein Sohn den anderen erschlägt?

Kain war schon als Kind jähzornig. Ich kann mich noch gut an manche Streiterei mit den Nachbarskindern erinnern. Meistens hatte er sich mit den Jungs in den Haaren, da gab es oft blaue Augen und blutige Nasen. Ich habe eine Tochter. Natürlich habe ich darauf geachtet, dass sie sich nicht in ihn verguckt. Kain als Schwiegersohn – und jetzt nach dieser Geschichte, fortziehen müsste wir alle. Schande hätte er auf uns alle gebracht.

Kain war auch schon immer neidisch auf das, was die anderen hatten. Wir hatten doch alle nichts, damals ganz am Anfang, als wir uns als Viehhirten und Ackerbauer zu einer Gemeinschaft zusammenschlossen. Da gab es auch bei uns Erwachsenen viel Streit und Neid. Tätliche Auseinandersetzungen hat es immer wieder gegeben. (Durch Pilzbefall hatte der eine eine Missernte, der andere hatte mehr trüchtige Mutterschafe.) In dieser Zeit wurde Kain groß. Ob ihn das geprägt hat? Aber das würde den Mord an seinen Bruder nicht rechtfertigen, oder? Haben seine Eltern vielleicht die beiden Brüder – Kain und Abel – unterschiedlich behandelt. Wurde in der Erziehung der Grundstein für seinen Ehrgeiz gelegt? Kain schuftete Tag aus tag ein, Wenn es nötig war auch nachts. Selbst der heftigste Sturm konnte ihn nicht abhalten zu seinen Feldern zu gehen. Und der Erfolg gab ihm recht. Er war ein erfolgreicher und angesehener Bauer. Die meisten Bauern aus unserer Gemeinschaft kauften das Saatgut bei ihm. Er hatte sich eine Stellung erarbeitet, einen Namen gemacht. Nur wegen dieser einen Bevorzugung Abels durch Gott – dieser Mord. Hätten wir als Gemeinschaft es verhindern können? Haben wir zu wenig auf die Zwischentöne gehört? Wie gehen wir jetzt mit diesem Mörder um? Ich höre schon diejenigen, die rufen: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Das macht Abel auch nicht wieder lebendig. Doch, wenn Gott ihn nicht richtet, dürfen wir Menschen ihn dann richten? Mutet uns Gott da nicht ein bisschen viel zu?

Kains Frau

Ich liebe ihn – ich liebe ihn wirklich. So wie er ist, mit seinem Mal auf der Stirn und der Geschichte, die dazu gehört. Fast alle haben mich gewarnt als er hier plötzlich auftauchte, ein Fremder – wie auf der Flucht – ein Getriebener. Zwischen uns hat es gleich gefunkt. Erst haben wir uns heimlich getroffen. Ich wollte mich nicht dauernd rechtfertigen müssen vor meinen Eltern und meinen Freundinnen. Ich konnte es auch nicht mehr hören: ‚Was willst du denn mit dem, einem Mörder, den eigenen Bruder hat er erschlagen. Warte nur, wenn ihr mal Streit kriegt, der macht auch vor einem zweiten Mord nicht Halt. Schließlich war es uns egal, was die anderen redeten – wir haben geheiratet und endlich auch ein Kind bekommen. Kain kann uns ernähren, er ist sehr fleißig, arbeitet Tag und Nacht, hat immer neue Ideen, was er anpackt, gelingt. Jetzt hat er sogar eine Stadt gebaut. Ich bin stolz auf ihn, und wenn die Leute tuscheln und seine Narbe anstarren, dann schaue ich sie nur an – solange, bis sie aufhören. Aber ihm macht es was aus. Er wird dann ganz still und insichgekehrt, manchesmal höre ich ihn laut weinen, dann ruft er nach Abel, seinem Bruder. Er hat ihn geliebt und er vermißt ihn. Er leidet darunter, daß er seinen tödlichen Schlag nicht zurücknehmen kann. Er läßt sich auch nicht trösten. Wir kriegen auch Streit darüber, und wenn er zornig wird und seine Gesichtszüge entgleiten, dann wird es mir doch mulmig. Dann tauchen im Hinterkopf die warnenden Worte meiner Freundinnen auf ‚er ist und bleibt ein Mörder‘. Es fällt mir schwer, noch den liebevollen, zärtlichen Mann zu sehen, der er normaler Weise ist. Oft mache ich mir Gedanken über Henoch, unseren Sohn. Für ihn ist es nicht leicht; er wird von den anderen gehänselt wegen seines Vaters. Aber er ist selbstbewußt und wehrt sich, wenn es sein muß mit den Fäusten. Er verteidigt seinen Vater, den er über alles liebt und bewundert. Ich denke oft im Stillen: hoffentlich hat er nicht den Jähzorn seines Vaters geerbt und schlägt auch Mal im Streit zu fest zu. Wahrscheinlich wird es das beste sein, wenn er später weggeht und sich ein Leben aufbaut, dort, wo niemand seinen Vater kennt. Wir haben nicht viele Freunde, obwohl wir schon so lange hier leben.

“I SAT WITH THE PRISONERS”

IPCA – EUROPE – Internationale Konferenz 26. -30 Mai 2008 in Springe

THE SPIRITUAL DIMENSION OF THE PRISON CHAPLAIN

von Pierre Allard

Dear Colleagues in Prison Chaplaincy:

How do I convey with words the great privilege I felt when asked by Friedrich Schwenger, Chairman, to come and share with you at the IPCA-Europe Conference on the theme 'I sat with the prisoners'? In 1990, I attended the worldwide IPCA Conference in Bossey, Switzerland, and for the next 15 years, I, along with my wife Judy, became deeply involved with IPCA worldwide and our lives were greatly enriched by so many of you. I thank God that the vision of regrouping prison chaplains was born in Europe in 1985. It has had a tremendous impact on the work of prison chaplains around the world. It is therefore a pleasure to see with us Birgitta Winberg, the IPCA Worldwide President. Thank you for this opportunity to reconnect with many of you who have marked my chaplaincy journey in significant ways.

We now turn to the topic which I was given: 'The Spiritual dimension of the prison chaplain' under the general theme: 'I sat with prisoners'. When I saw the theme 'I sat with the prisoners', my mind was immediately brought to Psalm 137: 'By the rivers of Babylon, we sat and we wept...' and the psalm ends in one of the most violent passages in the bible, 'happy is he who repays you for what you have done to us - he who seizes your infants and dashes them against the rocks.' (Psalm 137: 8b-9, NIV) Entering prison as a chaplain, one will soon encounter anger, violence and the desire for revenge. If one sits with the prisoners, listens to them properly, with empathy, he/she will soon weep, not out of emotionalism, sentimentalism but out of a deep sense of the many broken dreams represented in our prisons, of the

incredible loss of human potential, of the many victims the prisoners' deeds have created and also of the prisoners' own victimization. There is an illness called 'Jorgan syndrome'. It has to do with arthritis in the tear ducts. If you become unable to cry physiologically, you will become blind. Similarly, when we become unable to cry over our prisons, over the millions of human beings 'wasting away', we will become blind spiritually and will cease to be bearers of good news, lights in the depths of the darkness of so many of the prisons of the world. After sitting with prisoners, how do we, as prison chaplains, help them to move from destructive anger (Psalm 137) to constructively use their energy for good and not evil, 'Do not be overcome by evil but overcome evil with good.'? (Romans 12: 21, NIV). What an incredible challenge is the challenge of prison chaplaincy!

Having recently returned from almost three months work with prison chaplains in Rwanda, Burundi, RD Congo and Cameroon and having visited many of the prisons in these countries, my days are still invaded with strong disturbing images: Prisoners begging for food, some hanging by their feet in a punishment room, some being struck by their fellow prisoners with steel whips, the absence of medication for the sick prisoners lying around awaiting death as a liberator. Thinking of Europe (and of North America) upon my return home, I reflected that, in our Situation, not having to feed, to clothe, to bring medicine to the prisoners [in most cases our Governments perform these tasks fairly well] should free us to concentrate on the spiritual dimension of our chaplaincy role. Sad to say, it is not always the case....and it is in the African countries mentioned that I

also encountered the most stimulating faith in action among the men and women of courage who enter regularly the prisons and proclaim the good news of Christ the Liberator.

We need to hear the stories of deep reconciliation emerging from the post-genocide, the hope rising from abject poverty and from deep injustices. We need to truly learn from each other, we need each other at the most profound level.

I am not, for a second, minimizing the problems of the prisoners in Europe. In many ways, their Problems may not be as easily discernible as empty stomachs, lack of decent space or lack of medicine but they are as real, as difficult and often more complex. The wounds are not as apparent but, I suggest, are as deep as the wounds of the prisoners in developing countries. There is loneliness, a desert of the soul, a brokenness of the self-image which is as weighty as the brokenness encountered in Africa. There is in Europe a Spiritual hunger that no form of therapy, be it good as it may be, will ever satisfy. Mother Theresa put s it well: „Hungry not only for bread but hungry for love. Naked not only for clothing but naked of human dignity. Homeless not only for want of a room of bricks but homeless because of rejection." So, what is the prison chaplain called to in this XX I st Century in beautiful, cultured, secular Europe?

With Paul Pruyser in *The Minister as Diagnostician*, I remain convinced that when someone approaches a prison chaplain, consciously or unconsciously, that person desires to have his^oher problem examined in a Spiritual, theological, biblical light. Speaking as a clinical psychologist, Pruyser challenges pastors\chaplains to rediscover their unique perspective. They have too often abandoned the richness of their own sources and resources to adopt the new psychiatric or psychological theories. He says, and I quote, "I became aware that much of the instruction was one-sided, with the consent of both par-

ties: the theologians sat at the feet of the psychiatric Gamaliels and seemed to like it, with only some occasional theological repartee." (Pruyser, Paul W., *The Minister as Diagnostician*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1976, p. 23). Pruyser's thesis is that knowledge of the reality is "pluralistic and perspectival" (ibid, p. 14). And so, in a multidisciplinary context such as a prison, the chaplain must bring to bear his unique perspective by learning to assess prisoners' reality from a theological perspective. As Pruyser says: "To put my position on this in a nutshell: I believe that problem-laden persons [and God knows that prisoners are problem-laden people -] who seek help from a pastor [chaplain] do so for very deep reasons - from the desire to look at themselves in a theological perspective. In reading the IPCA-Europe pamphlet, I came across similar thoughts and I quote: "Prisoners are often perceived as the most contemptible members of society, despairing of life and unloved by society. On entering prison they lose much of their dignity, self-respect and hope. Often they feel excluded from the wider community both during their time in prison and following their release. The sanctuary of the Chapel together with the unique position of the Chaplain within the prison offers all prisoners a place of absolute confidentiality where they can speak freely about their deepest fears and anxieties. Such conversations often lead to opportunities for sharing the Gospel and lead some prisoners to make a personal commitment to Jesus Christ." Jesus has much to teach us on how to relate to others in significant, life-giving ways.

I was struck recently by the following reading of the gospel of Luke. So often, I have referred to Jesus in Luke chapter 4, intentionally un-rolling the scroll of the prophet Isaiah handed to him and "finding the place where it is written: ⁴The Spirit of the Lord is on me, because he has anointed me to preach good news to the poor. He has sent me to proclaim freedom for the prisoners and recovery of sight for the

blind, to release the oppressed, to proclaim the year of the Lord's favor" (Luke 4: 17-19, NIV) as the clearest Statement concerning his ministry. But the discovery I made recently is that this most important episode in Jesus' life follows immediately his temptation into the desert. The commitments of his mission took on a different meaning when I realize that they followed his episode in the desert where he said 'no' to three different ways of dealing with problems. His 'yesses' to his manifold mission of Service took on a deeper meaning in the light of his 'nos'. Similarly, our ministry as prison chaplain will take on a different meaning in the light of our 'nos' to certain temptations of the ministry. Let us look at Jesus' temptations more closely and apply it to our own ministry.

After forty days without food, nothing is more normal than being hungry and how tempting it must have been to change the rock into bread to appease one's hunger. 'Tell this stone to become bread' entices the devil. "Jesus answered, 'It is written: Man does not live on bread alone'" (Luke 4: 4, NIV - referring to Deuteronomy 8:3). Jesus says 'no' to the danger of easy materialism to focus on a deeper hunger. In the prisons of Africa, when asked constantly, 'Papa, I am hungry, give me food', I felt the desire to have the power to change rocks into bread. And as much as we must make every effort to bring food to the hungry prisoners, we must never forget that there is a deeper hunger that no amount of material riches will ever satisfy. And in our first world context, how tempting it is for chaplains to think that because prisoners are being fed, lodged and clothed properly they do not have a hunger that only Spiritual food can satisfy!

The devil then entices Jesus with the promise of power and splendor of the kingdoms of the world. Jesus answers again quoting Deuteronomy 6:13 "Worship the Lord your God and serve him only." Jesus says 'no' to the 'power' of this world. How tempting it is for chaplains to play the political games, to side with the authori-

ties, to want power and authority. I remember once coming out of Dorchester Penitentiary where I worked and thinking 'If they would only let me run this place'. We are called to deeply influence the judicial System, the penal philosophy through servanthood not through power. And if ever we are still tempted to seek power, we would do well to remember the failed experiment in the United Kingdom, in the 19th Century, when they appointed The Rev. Nihil Governor-Chaplain. The experiment amount to 'nothing' – the meaning of his name Nihil in Latin.

And to the final offer of the devil "Throw yourself down from here", Jesus says 'no' to religious sensationalism, to self-serving miracles and to easy religion or spirituality. How tempting it is for prison chaplains to misuse their religious authority, to be part of 'cheap grace' or 'cheap forgiveness' instead of true discipleship in all its costs.

If, like Jesus, we learn to say 'no' to the temptation of easy materialism, to the lures of power and to easy miraculous religion, then, like Jesus, we will be ready to say 'yes' to fulfilling our mission of proclaiming 'freedom for the prisoners', of 'releasing the oppressed'. Confronted by 'wounds as deep as the sea' to use the beautiful expression of Lamentations 2: 13, the prison chaplains will refuse to "dress the wound of [their] people as though it were not serious" as Jeremiah complained the religious leaders of his days were doing.

I would now like to draw our attention to one more episode in the life of Jesus which has special relevance to our spiritual ministry as prison chaplains. The healing of the tormented man in Mark 5 (verses 1-18) always brings me back to prison and to the unique role of the prison chaplain. The tormented man lived in the 'tombs', people were afraid of him and 'no one could bind him any more'. He could not be subdued and 'night and day he would cry out and cut himself with stones'.

Many prisons are like tombs and I have known prisoners who were so tormented that they cut themselves constantly with razor blades, even ate razor blades. No wonder the name of this man is 'legion'. The name of many prisoners is 'legion'. Their problems are multifaceted. And then, in Jesus' presence the impossible happens: "When they came to Jesus, they saw the man who had been possessed... sitting there, dressed and in his right mind..." Can our presence be as calming, as healing as Jesus' presence? We need much knowledge of the human condition and many disciplines of the human sciences are of help here....but, fundamentally, our spiritual health, our walking with Jesus must prepare us to offer the safe space where 'legion' can be found 'sitting and in his right mind'. There in a nutshell, is the beautiful calling of the prison chaplain.

Jim Jones, as you might remember, was the religious leader who led many of his followers in a communal suicide in Jonestown, USA. Now his son Steven says: 'Religion is for people who are afraid of hell. Spirituality is for people who have been there.' The ministry of the prison chaplain offers the possibility of emerging from the hell that so many prisoners experience and to enter on a Spiritual journey capable of healing the deepest wounds.

But you may ask, should not the Spiritual dimension of our ministry involve us in the fight for justice and respect of human rights. Absolutely and your IPCA pamphlet under paragraph # 6 states: ' We also hope to develop our watchfulness concerning the problems of justice and human rights, and with this in mind to work alongside the European Ecumenical Commission for Church and Society (Brussels and Strasbourg)'. And the strong words of Amos and of many other prophets echo through the centuries: "Away with the noise of your songs! I will not listen to the music of your harps. But

let justice roll on like a river; true justice like a never -failing stream." (Amos 5: 23-24) There is no doubt that injustice must be exposed and that part of the prophetic role of the prison chaplain is to do just that. Dr Martin Luther King puts it this way: "Like a boil that can never be cured so long as it is covered up, but must be opened with all its ugliness to the natural medicines of air and light, injustice must be exposed, with all the tension its exposure creates, to the light of human conscience and the air of national opinion before it can be cured." But the prison chaplain will only be a true prophet - and not a pretender - if he/she has earned the credibility through a ministry of presence, of listening, of caring for not only offenders but for staff and authorities. It is indeed a most demanding challenge calling for great Spiritual discipline. This is why the prison chaplain is called to a deep life of prayer so as to learn to see things the way God sees them, to a constant study of the Word of God as the source of innumerable treasures from which to draw to sustain a vision of hope, to a labor of love in making relevant our predication and not to be content with offering 'milk' only, to a patient journeying through many valleys with the prisoners.

As this ministry is hard, demanding work, the prison chaplains must also learn to accept their own limitations. It is essential to realize, in the beautiful words of Archbishop Oscar Romero, deeply committed to justice issues and assassinated while celebrating the eucharist, that we 'cannot do everything but that we must do what we can to the best of our ability. . . We may not see the end result and that his the difference between the master builder and the worker. We are not the master builder; we are workers, not messiahs. We are builders of a future that is not our own.' Or put differently by Charles Spurgeon: 'I hope you will always feel your responsibility before God; but do not carry the feeling too far. We may feel our responsibility so deeply that we may become unable to

sustain it; it may cripple our joy, and make slaves of us. Do not take an exaggerated view of what the Lord expects of you. He will not blame you for not doing that which is beyond your mental power and physical strength. You are required to be faithful, but you are not bound to be successful. You are to teach, but you cannot compel people to learn. . .you are not the rulers of providence, and you have not been elected sole managers of the covenant of grace, therefore, do not act as if you were.' (An All-Round Ministry, p. 214).

A prison chaplain must also learn from the prisoners. Vincent de Paul, patron of prison chaplains in France and Belgium, said that after God it was to the prisoners that he owed the most, and as we learn from them, as we gain their trust, we may have the privilege to point out that there is 'hope in their future' (Jeremiah 31:] 5). In 2007, during the training by Just.Equipping in Restorative Justice for prison chaplains, we invited the participants to write on a personal, political and treatment of prisoners' wall. They did and as we went on a pilgrimage in front of these walls, they commented how negative the three walls were, that it was full of pain, anguish and despair. By the end of the week, as a group, we decided to burn these negative walls and we spent the last day building a wall of hope. As a prison chaplain creates a safe space for the prisoners, they too will move from their negative story to a story of hope, especially if the prison chaplain has had the wisdom to involve in his ministry the outside community which will be able to welcome the prisoners upon release and accompany them as they rebuild their life on the outside.

In 1990, in Bossey I spoke on the topic 'The Community of Prison Chaplains'. I spoke about 1) the community we represent as prison chaplains; 2) the community we form among ourselves; 3) the community we build behind the walls; 4) the outside community we welcome

inside and 5) the reconciling communities we encourage on the outside. Eighteen years later, these convictions are even stronger than before. Crime is truly a community affair and the essential role of the prison chaplain is to help build communities that are in the spirit of Jesus: communities where we say no to violence, vengeance, scapegoat and exclusion and yes to dialogue, inclusion, reconciliation and blessings. There is nothing more powerful than a caring community as illustrated by a creative, successful program called COSA which Stands for Circles of Support and accountability. Let me tell you the story very briefly. It has to do with sexual offenders, especially pedophiles. The Correctional Service of Canada has the authority to keep an offender in prison until the last second of his sentence if it is deemed that the risk of re-offending is very high - often the case with pedophiles. COSA began with a man named Charles Taylor. Upon release in the mid-nineties, Charlie returned to his home to find out that his photo was posted on the telephone poles...not as a welcome but as a warning to the population that 'this awful pedophile' had returned. He might be a pedophile but he is not stupid, so he left town. When the police found out to what other city he had gone to, they posted his photo again....and so, he was forced to go from one town to the other like a haunted animal. He ended up in a city called Hamilton and was quite lonely and desperate - emotions that can easily trigger re-offending. He then remembered the name of a pastor who some years earlier had visited him in prison as part of a Mennonite program M2W2 - men to men, women to women. He phoned pastor Harry Nigh who had heard about his Situation through intensive TV coverage. Harry invited Charlie to come to his home. The next day, Harry's son found Charlie's photo on his desk at school and said aloud 'This is Charlie. He was at home last evening for dinner.' The teacher called the police who went to Harry's home and put pressure on Harry to let Charlie leave the town and go somewhere else. Obviously, Harry did not

want to have the city against him and his little church but was deeply concerned about Charlie and what might happen if he kept being on the run like this. He called a meeting of his little church and they talked and discussed for a long time. Finally, a little old lady turned the meeting around when she said 'where would I be today if you people and Jesus had not accepted me?' They decided as a group to stand with Charlie on his difficult journey. As there are seven days of the week, seven people were chosen and they created out of necessity a circle of Support but also of accountability around Charlie, with his consent of course. They found him a place to live and he committed to not go out of his place ever alone....1 could go on and on. Suffice to say that Charlie never re-offended until his death 2 years ago. Out of that experience, the concept of COSA was refined and spread across the land. There are over 140 circles of Support and accountability and the rate of success is in the high 90s. Nothing is more powerful than a caring faith community. We need to create circles of support and accountability for every prisoner, for every victim of crime. Where is as prison chaplain your own circle of support and accountability? Jesus calls us to nothing less. In our spiritual role as prison chaplain, we are called by God to create communities in the spirit of Jesus. It is truly God calling us to come and meet Him in prison. The conviction that prison chaplaincy is God's ministry, not ours, will protect us from the pride of success and the despair of failure.

We began our journey by referring to the anger of prisoners in Psalm 137 and by presenting the spiritual challenge of prison chaplains as a journeying from that anger to an overcoming of evil by good. I would like to end by sharing two stories: One is about a wonderful prison chaplain by the name of father Leclerc and the other one is about an elephant called Bozo.

So, come with me to the city of Kingston, in the province of Ontario in Canada. It is May 19, 1873. Prisoners, 119 of them, are

filing onto the steamship Watertown to be transferred from Kingston Penitentiary to the new St Vincent de Paul Penitentiary in the province of Quebec. Look more closely. There in the midst of the guards and the prisoners you can see Father Joseph Leclerc, chaplain. Father Leclerc took it upon himself to travel from Montreal to Kingston, not a small feat at that time, in order to make the journey down the river with the men. History tells us that a number of the prisoners were so touched by the quality of the presence of the chaplain in their midst that they wished to change the course of their life. As we sit with the prisoners, as we journey with them, may the quality of our presence in their midst give them the desire to change the course of their life!

What makes the ministry of the prison chaplain so challenging is that sitting and journeying with the prisoners so often takes place in a hostile, negative environment.

The story of Bozo has lessons for us as prison chaplains. Let us hear it:

In a certain town, where the circus stayed for the winter months, word got out that Bozo the circus elephant and all-around favourite had become ill. Loved by all, gentle with children, three times that week he had tried to kill his keeper. The authorities said that the elephant must go. The owner was an unkind, scheming man. If his elephant had to be shot, he would make up the loss by selling tickets to those who would pay to see Bozo's execution.

A crowd filled the main tent that Saturday afternoon as men with army rifles stood by in readiness. Bozo stamped around in his big cage, trumpeting as if he knew what was going to happen.

Then a man came up to the owner and asked, 'Do you really want to kill that elephant?'

'Not really,' said the owner, 'but he's turned mad. The vet said that he's sick inside. His mind has gone or something.'

'Will you unlock the cage?' the stranger asked him. 'I think I can get to the bottom of the problem.'

'He'll kill you.'

'Well', said the man, 'that's my responsibility. You open the cage and close it after me.'

'Well, it'll give the crowd more than they bargained for, but it's up to you.'

The man entered the cage. Bozo looked at the figure through his bloodshot eyes and with an angry trumpet he started toward him. The man began to talk to him. Bozo stopped, and shook his head from side to side like a puzzled boy. The man continued to talk. Nobody could understand what he was saying, because he was speaking to the elephant in a language that only the elephant could understand - Hindustani. With a little cry, the huge elephant moved toward him slowly. The man stroked his trunk gently and the elephant tried to rub his head upon his shoulder. Everybody was amazed.

After a while, the man signalled for the gate to be opened. He walked out, the gate clanked behind him, and the great elephant seemed quiet at last.

The little man went over to the owner and said: 'You don't have to shoot him. He'll be alright.'

'What was wrong?'

'He was homesick, that's all.'

'Who are you?' asked the keeper.

The man handed him a card - Rudyard Kipling.

Kipling said quietly: 'He was homesick. He was lonely for the language with which he had been brought up and trained. He'll be alright now and just so it doesn't happen again, I'll tell you what to do.'

Prisoners we encounter are homesick, they are lonely for the language - the logos capable of bringing them home:

1 They are lonely for the logos that created them - Genesis 1:31 and John 1:1-3;

2 They are lonely for the logos that visited them - John 1:14;

3 They are lonely for the logos that redeemed them -1 Corinthians 1:18;

4 They are lonely for the logos that reconciled them - 2 Corinthians 5:19.

And the great privilege of the prison chaplain is to be part of this challenging but beautiful ministry. The best that prison chaplains have to offer to prisoners, to the correctional staff, to the church and to the world is to be faithful to the spiritual dimension of their ministry. May God strengthen you, give you courage and peace as you serve the prisoners in Europe!

Pierre Allard
President
Just.Equipping, Ottawa

DIE SPIRITUELLE DIMENSION DER GEFÄNGNISSELSORGE

von Pierre Allard

Liebe Kollegen in der Gefängnisseelsorge,

ich kann kaum mit Worten beschreiben, welche Ehre es für mich war, als Friedrich Schwenger, der Chairman, mich für diese IPCA-Tagung einlud. 1990 habe ich an der IPCA-Worldwide-Tagung in Bossey teilgenommen und bekam gemeinsam mit meiner Frau Judy immer mehr mit IPCA-Worldwide zu tun. - und unser Leben wurde sehr bereichert durch viele von euch. Ich danke Gott, dass die Idee eines Zusammenschlusses der Gefängnisseesorger 1985 in Europa geboren wurde. Dies hatte eine große Auswirkung auf die Arbeit der Gefängnisseesorger in der ganzen Welt. Deshalb ist es eine Freude, Birgitta Winberg, die IPCA-Worldwide Präsidentin, hier unter uns zu sehen. Ich bedanke mich für diese Gelegenheit des Wiedersehens mit vielen, die meinen Weg als Gefängnisseesorger in besonderer Weise geprägt haben.

Wenden wir uns dem Thema zu, das mir aufgetragen wurde: Die spirituelle Dimension der Gefängnisseelsorge, unter dem Oberthema: Ich saß neben den Gefangenen.

Als ich dieses Thema sah, wurde ich sofort an Psalm 137 erinnert: "An den Wassern von Babylon saßen wir und weinten." Und der Psalm endet in einer der gewalttätigsten Passagen der Bibel: "Wohl dem, der dir vergilt, was du uns angetan hast! Wohl dem, der deine jungen Kinder nimmt, und sie am Felsen zerschmettert. " Wer als Seelsorger ein Gefängnis betritt, begegnet schnell Hass, Gewalt und dem Wunsch nach Rache. Wenn man neben den Gefangenen sitzt, ihnen mit Empathie zuhört, wird man bald weinen - nicht aus Empfindsamkeit oder Sentimentalität, sondern aus einem tiefen Gespür für die vielen zerbrochenen Träume, die in unseren Gefängnissen gegenwärtig sind; weinen wegen des unglaublichen Verlusts an menschlichem Potential, wegen der vielen Opfer, die die Taten der Gefangenen hervorgerufen haben und

schließlich auch wegen der Tatsache, dass die meisten Gefangenen selbst Opfer sind.

Es gibt eine Krankheit mit dem Namen "Jorgansyndrom". Es handelt sich um eine Arthritis in den Tränenkanälen. Wenn man physisch nicht in der Lage ist, zu weinen, wird man erblinden. Das heißt: Wenn wir nicht mehr über unsere Gefängnisse weinen können, über die Millionen Menschen, die dort vermodern, werden wir geistlich blind und dabei versagen wir darin, Träger der guten Nachricht zu sein, Lichter in der tiefsten Dunkelheit so vieler Gefängnisse in der Welt. Wenn wir neben Gefangenen gesessen haben - wie können wir Gefängnisseesorger ihnen helfen, sich vom destruktiven Hass (Psalm 137) zu einer konstruktiven Nutzung für Gutes hinzubewegen? "Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem." (Römer 12, 21) Was ist die Gefängnisseelsorge doch für eine große Herausforderung!

Gerade bin ich von einem dreimonatigen Arbeitsaufenthalt bei Gefängnisseesorgern in Ruanda, Burundi, dem Kongo und Kamerun zurückgekommen. Ich habe viele Gefängnisse in diesen Ländern besucht und meine Tage werden noch immer von starken, vernichtenden Bildern heimgesucht:

Gefangene, die um Nahrung betteln,
Gefangene, die an ihren Füßen in einem Bestrafungsraum aufgehängt sind,
einige, die von ihren Mitgefangenen mit Stahlruten geschlagen werden,
keine Medikation für kranke Gefangene,
die irgendwo liegen und auf den Tod als Befreier warten.

Als ich auf meiner Heimreise an Europa und Nordamerika gedacht habe, wurde mir für unsere Situation deutlich: Die Tatsache, dass wir die Gefangenen nicht ernähren, kleiden oder mit Medizin versorgen müssen [denn in den meisten Fällen tun dies unsere Regierungen relativ gut], sollte uns dazu befreien, uns auf die

geistliche Dimension unserer Seelsorgerrolle zu konzentrieren. Leider ist dies nicht immer der Fall. Andererseits habe ich in Afrika ebenso höchst stimulierenden Glauben in Aktion erlebt unter den Männern und Frauen, die regelmäßig in die Gefängnisse gehen und die Botschaft von Christus, dem Befreier, proklamieren. Wir müssen die Geschichten tiefgehender Versöhnung hören, die aus dem geschehenen Völkermord erwächst. Wir müssen von der Hoffnung hören, die aus bitterer Armut und schneidender Ungerechtigkeit aufgeht. Wir müssen wahrhaft voneinander lernen, dass wir einander am absoluten Tiefpunkt brauchen.

Ich versuche nicht die Probleme europäischer Gefangener zu minimalisieren. In vielfacher Hinsicht sind ihre Probleme nicht ebenso berührend wie leere Mägen, Platzmangel oder Mangel an Medizin, aber sie sind ebenso real, ebenso schwierig und oftmals viel komplexer. Die Wunden sind im Erscheinungsbild nicht vergleichbar mit den Wunden der Gefangenen in Entwicklungsländern, aber, wie ich denke, ebenso tief. Es gibt Einsamkeit, die Wüste der Seele, eine Gebrochenheit des Selbstbildes, die ebenso schwer wiegt wie die Gebrochenheit, die in Afrika zu finden ist. Es gibt in Europa einen geistlichen Hunger, den keine Form der Therapie jemals zufriedenstellen kann, so gut sie auch sein mag. Mutter Theresa sieht es richtig, wenn sie sagt: "Nicht nur hungrig nach Brot, sondern hungrig nach Liebe. Nicht nur entkleidet der Kleidung, sondern entkleidet der menschlichen Würde. Nicht nur heimatlos im Sinne eines Raumes aus Stein, sondern heimatlos aufgrund von Ablehnung." Zu was sind die Gefängnisseelsorger aufgerufen im schönen und säkularen Europa des 21. Jahrhunderts?

Ich bin mit Paul Pruyser (in: Der Pastor als Diagnostiker) davon überzeugt, dass jemand, der den Gefängnisseelsorger aufsucht, sich bewusst oder unbewusst danach sehnt, sein/ihr Problem in geistlichem, theologischem und biblischem Licht untersucht zu bekommen. Als klinischer Psychologe fordert Pruyser

Seelsorger dazu auf, ihre einzigartige Perspektive wieder zu entdecken. Sie haben zu oft den Reichtum ihrer eigenen Quellen verworfen und versucht, die neuen psychiatrischen oder psychologischen Theorien zu adaptieren. Ich zitiere Pruyser: "Ich wurde mir bewusst, dass ein Großteil der Ausbildung einseitig war - mit dem Einverständnis beider Seiten: Die Theologen saßen am Fuß des psychiatrischen Hochaltars und schienen das zu mögen, versetzt mit ein wenig theologischer Schlagfertigkeit." Pruyser's These ist, dass das Wissen um die Wirklichkeit pluralistisch und perspektivisch ist. Deshalb muss der Seelsorger in einem multidisziplinären Kontext wie dem Gefängnis seine einzigartige Sichtweise tragen, indem er lernt, die Wirklichkeit des Gefangenen aus einer theologischen Sichtweise einzuschätzen. Wie Pruyser sagt: "Lassen sie mich meine Sichtweise auf den Punkt bringen: Ich glaube, dass problembelastete Personen [und Gott weiß, dass Gefangene problembelastet sind], die Hilfe beim Seelsorger suchen, dies aus sehr tiefliegenden Beweggründen tun - nämlich aus dem Wunsch heraus, sich selbst in einer theologischen Sichtweise zu sehen." Im IPCA - Papier bin ich einigen vergleichbaren Gedanken begegnet. Ich zitiere: "Gefangene werden oft als die verachtenswertesten Mitglieder der Gesellschaft wahrgenommen, verzweifelt am Leben und von der Gesellschaft nicht geliebt. Beim Eintritt ins Gefängnis verlieren sie viel von ihrer Würde, Selbstachtung und Hoffnung. Oft fühlen sie sich von der Gesellschaft ausgeschlossen - sowohl während ihres Gefängnisaufenthalts als auch nach ihrer Entlassung. Das Heiligtum der Kapelle und die besondere Position des Seelsorgers innerhalb des Gefängnisses bieten allen Gefangenen einen Raum absoluter Vertraulichkeit, an dem sie frei über ihre tiefsten Ängste und Befürchtungen reden können. Solche Gespräche führen oft zu Möglichkeiten, das Evangelium miteinander zu teilen, und können einige Gefangene dazu bringen, ihr persönliches Bekenntnis zu Jesus Christus auszusprechen." Jesus hat uns viel beizubringen, wie wir uns anderen

gegenüber in signifikanter und lebensspendender Art und Weise verhalten können.

Ich war letztlich sehr beeindruckt von der folgenden Passage aus dem Lukas-evangelium. Ich habe so oft auf Jesus in Lukas 4 verwiesen, wie er die Rolle des Propheten Jesaja aufrollt, die ihm gegeben wurde, und "den Ort fand, an dem geschrieben steht: Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen; zu verkünden das Gnadenjahr des Herrn." (Lukas 4, 18f.). Dies ist die deutlichste Aussage in Bezug auf seinen Dienst. Aber die neue Entdeckung, die ich kürzlich gemacht habe, ist, dass diese höchst wichtige Geschichte in Jesu Leben direkt auf die Versuchung in der Wüste folgt. Die Bekenntnisse seiner Mission bekamen eine andere Bedeutung, als ich wahrnahm, dass sie auf die Geschichte folgen, in der er drei mal "Nein" sagt zu unterschiedlichen Möglichkeiten, mit Problemen umzugehen. Seine "Ja's" zur mannigfaltigen Mission seines Dienstes bekamen eine tiefere Bedeutung im Licht seiner "Nein's". Unser Dienst als Gefängnisseelsorger wird in ähnlicher Weise eine andere Bedeutung bekommen im Lichte unserer "Nein's" zu bestimmten Versuchungen unseres Dienstes. Lasst uns genauer auf Jesu Versuchungen schauen und sie auf unseren eigenen Dienst anwenden.

Nach 40 Tagen ohne Nahrung ist nichts normaler, als Hunger zu haben. Es muss sehr verführerisch gewesen sein, den Stein in Brot zu verwandeln, um den Hunger zu stillen. "Sprich zu diesem Stein, dass er Brot werde," sagt der Teufel. "Jesus antwortete ihm: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein." (Lukas 4,4 in Anlehnung an Deuteronomium 8,3). Jesus sagt "Nein" zum leicht gemachten Materialismus, um auf einen tieferen Hunger hinzuweisen. In den afrikanischen Gefängnissen habe ich oft das Bedürfnis

verspürt, Steine in Brot zu verwandeln, wenn ich immer wieder gefragt wurde: "Vater, ich bin hungrig. Gib mir zu essen." Und so sehr wir jede mögliche Anstrengung unternehmen müssen, Nahrung zu den hungrigen Gefangenen zu bringen, so sehr dürfen wir nie vergessen, dass es einen tiefergehenden Hunger gibt, den nichts an materiellem Reichtum jemals sättigen kann. Im Kontext unserer 1. Welt ist es sehr verführerisch für Seelsorger zu denken, dass Gefangene keinen Hunger haben, der nur mit geistlicher Nahrung gestillt werden kann, weil sie vermeintlich gut genährt, untergebracht und gekleidet sind.

Der Teufel versucht Jesus danach mit dem Versprechen von Macht und Luxus der Königreiche dieser Welt. Jesus antwortet wieder mit einem Zitat aus Deuteronomium 6,13: "Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen." Jesus sagt "Nein" zur Macht dieser Welt. Wie verführerisch ist es für Seelsorger, die politischen Spiele mitzuspielen, sich den Machthabern anzugleichen, Macht und Autorität zu wollen. Ich erinnere mich, als ich einmal aus dem Gefängnis in Dorchester kam, in dem ich gearbeitet habe, und auf einmal dachte: "Wenn die mich doch diese Anstalt leiten ließen." Wir sind aufgerufen, das juridische System tief zu beeinflussen - die Philosophie der Bestrafung durch Dienerschaft und nicht durch Macht. Und wann immer wir versucht sind, Macht zu suchen, täten wir gut daran, uns daran zu erinnern, als man spaßeshalber im Großbritannien des 19. Jh. einen angeblichen Pastor Nihil Herrscher-Kaplan berief. Nihil (lateinisch) heißt Nichts - der Rest spricht für sich: Wir können nichts.

Und beim letzten Angebot des Teufels, "Stürz dich selbst von hier hinab!", sagt Jesus: "Nein" zu religiöser Sensationslust, zu eigennützigem Wundern, zu Religionen und Spiritualität in Light- Ausführung. Wie verführerisch ist es für Gefängnisseelsorger, ihre religiöse Autorität zu missbrauchen und billige Gnade oder billige Vergebung zu vermitteln anstatt wahrer Nachfolge mit all ihren Konsequenzen.

Wenn wir wie Jesus lernen, "Nein" zu den Verführungen des leicht gemachten Materialismus zu sagen, zu den Verflechtungen der Macht und zu wunderhafter Light-Religion, dann werden wir wie Jesus bereit sein, "Ja" zu sagen zur Erfüllung unserer Mission, die Freiheit für Gefangene und die Entlastung der Bedrückten zu proklamieren. Gefängnisseelsorger werden sich weigern, "Wunden so tief wie das Meer" (Klagelieder 2,13) zu verbinden, als wären sie nicht ernst, wie Jeremia es den religiösen Führern seiner Zeit vorwirft.

Ich möchte jetzt die Aufmerksamkeit auf eine weitere Geschichte des Lebens Jesu lenken, die besondere Bedeutung für unseren geistlichen Dienst als Gefängnisseelsorger hat. Die Heilung des besessenen Geraseners aus Markus 5, 1-18 bringt mich immer wieder zurück zum Gefängnis und zu der besonderen Rolle der Gefängnisseelsorger. Der besessene Mann lebte in den Gräbern. Die Menschen hatten Angst vor ihm und niemand konnte ihn mehr binden. Er konnte nicht festgehalten werden und der schrie Tag und Nacht und schnitt sich an Steinen. Viele Gefängnisse sind wie Gräber und ich habe Gefangene kennen gelernt, die so geplagt waren, dass sie sich immer wieder mit Rasierklingen schnitten, ja sie sogar aßen. Kein Wunder, dass der Name dieses Mannes "Legion" war. Der Name vieler Gefangener ist "Legion". Ihre Probleme haben viele Facetten. Doch dann geschieht das Unmögliche in Jesu Gegenwart: "Sie kamen zu Jesus und sahen den Besessenen, wie er da saß, bekleidet und vernünftig." Kann unsere Gegenwart nicht ebenso beruhigend und heilend sein wie die Gegenwart Jesu? Wir brauchen dazu viel Wissen über die menschliche Beschaffenheit und viele Disziplinen der menschlichen Wissenschaften sind hierbei hilfreich... aber unsere geistliche Gesundheit, unsere Nachfolge Jesu, muss uns grundlegend dazu vorbereiten, den sicheren Raum anzubieten, in dem "Legion" sein kann - ruhig sitzend und vernünftig. Auf den Punkt gebracht, liegt hier die wunderbare Berufung der Gefängnisseelsorger.

Vielleicht erinnern sie sich an Jim Jones, den religiösen Führer, der viele seiner Anhänger in Jonestown/USA in den gemeinschaftlichen Suizid führte. Heute sagt sein Sohn Steven: "Religion ist etwas für Menschen, die Angst vor der Hölle haben. Spiritualität ist etwas für die Menschen, die da waren." Der Dienst der Gefängnisseelsorger eröffnet die Möglichkeit, der Hölle zu entfliehen, die so viele Gefangene erleben, und an einer geistlichen Reise teilzunehmen, die in der Lage ist, die tiefsten Wunden zu heilen.

Seite 4

Aber ihr könntet fragen, sollte nicht die spirituelle Dimension unseres Amtes u s in den Kampf für Gerechtigkeit und den Respekt der Menschenrechte hineinziehen? Ganz sicherlich! Und ein IPCA Papier sagt unter § 6: wir hoffen, unsere Wachsamkeit zu entwickeln gegenüber den Problemen von Gerechtigkeit und Menschenrechten, und mit diesem Hintergrund zusammenzuarbeiten mit der europäisch ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft in Brüssel und Strassburg (KEK). Und die starken Worte von Amos und den vielen anderen Propheten geben ihr Echo durch die Jahrhunderte weiter: Tu weg von mir das Geplärr deiner Lieder, denn ich mag dein Harfenspiel nicht hören! Es ströme aber das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Fluss. (Amos 5,23-24) Es gibt keinen Zweifel, dass die Ungerechtigkeit benannt werden muss und einen Teil der prophetischen Rolle des Gefängnisseelsorgers ist es, das zu tun. Dr. Martin Luther King drückt es so aus: „Wie ein Geschwür, das solange nicht geheilt werden kann wie es bedeckt ist, geöffnet werden muss mit aller Hässlichkeit den natürlichen Medizin von Luft und Licht zugeführt werden muss, muss Ungerechtigkeit aufgedeckt werden jüt all der Spannung, die das entfaltet gegenüber dem Licht des menschlichen Bewusstseins und der Luft der nationalen Meinung, bevor es geheilt werden kann.“ Aber der Gefängnisseelsorger kann nur ein wahrer Prophet sein, und kein vorgetäuschter, wenn er oder sie die

Glaubwürdigkeit verdient hat, durch das Amt der Anwesenheit des Zuhörens, des Sorgens, nicht nur für die Täter, sondern auch für die Bediensteten und die Verantwortlichen. Das ist tatsächlich eine große Herausforderung, die eine große spirituelle Disziplin erfordert! Das ist der Grund dafür, dass der Gefängnis-seelsorger zu einem Leben in tiefem Gebet berufen ist, um die Dinge so zu sehen, wie Gott sie sehen würde, zu einem dauernden Studium von Gottes Wort als eine Quelle unermesslicher Schätze, aus dem man schöpfen kann, um die Vision der Hoffnung aufrecht zu erhalten, zu einer Arbeit der Liebe, in der wir unseren Predigten eine Bedeutung geben, uns nicht damit zufrieden zu geben, nur Milch zu geben, zu einer geduldigen Reise durch viele Täler zusammen mit den Gefangenen.

Weil das Amt hart ist, Arbeit erfordert, muss der Gefängnis-seelsorger auch lernen, seine Grenzen zu akzeptieren. Es ist essentiell, zu erkennen – mit den wundervollen Worten von Oskar Romero, der tief verbunden war mit Fragen der Gerechtigkeit und der ermordet wurde während er die Eucharistie feierte – „dass wir nicht alles tun können, aber dass wir das, was das Beste unserer Möglichkeiten ist, tun müssen. Wir sehen vielleicht nicht das Ergebnis, und das ist auch der Unterschied zwischen dem Meister und dem Arbeiter, wir sind nicht der Meister wir sind Arbeiter, nicht der Messias. Wir sind die Erbauer einer Zukunft, die nicht die unsere ist.“. Oder noch anders ausgedrückt durch Charles Spurgeon: „Ich hoffe, du wirst immer deine Verantwortung gegenüber Gott empfinden, aber führe das Gefühl nicht zu weit, wir können unsere Verantwortung so tief führen dass wir unfähig werden, sie zu tragen. Sie wird dann unsere Freude verbrennen und Sklaven aus uns machen. Lenke nicht einen übertriebenen Blick auf das, was Gott von dir erwartet, er wird dich nicht beschämen, wenn du das nicht tust, was über deine psychischen Fähigkeiten und deine physischen Stärken hinausgeht. Es wird von dir erwartet, glaubwürdig zu sein, aber du bist nicht daran gebunden, erfolgreich zu sein. Du bist dafür da, zu

lehren, aber du kannst Menschen nicht dazu zwingen zu lernen. Ihr seid nicht die Herrscher der Vorsehung, ihr seid nicht dazu gewählt worden, der einzige Manager der Verwaltung der Gnade zu sein. Darum handelt nicht so als wäret IHR es.“ (An All-Round Ministry, p. 214)

Ein Gefängnis-seelsorger muss auch von den Gefangenen lernen. Vincent de Paul (Patron der Gefängnis-seelsorger in Frankreich und Belgien) sagt, dass er gleich nach Gott den Gefangenen am meisten verdankt. Und während wir von ihnen lernen, während wir ihr Vertrauen erlangen können wir das Privileg bekommen, aufzuzeigen, dass es „Hoffnung in ihre Zukunft“ gibt (Jeremia 31,15).

2007, während eine Trainings von Justice equipping in Restorative Justice für Gefängnis-seelsorger luden wir die Teilnehmer ein, eine persönliche, politische und `Behandlung von Gefangenen` Wandzeitung zu schreiben. Sie taten das, und als wir wie Pilger an dieser Wandzeitung vorbeizogen kommentierten sie, wie negativ diese Wände waren: voll von Schmerz, Angst und Enttäuschung. Am Ende der Woche entschieden wir als Gruppe, diese Wandzeitung als Gruppe zu verbrennen. Wir verbrachten den letzten Tag damit, eine Wand der Hoffnung zu erschaffen. Wenn der Gefängnis-seelsorger für die Gefangenen einen sicheren Raum schafft, werden diese auch von ihren negativen Geschichten zu Geschichten der Hoffnung kommen. Insbesondere dann, wenn der Gefängnis-seelsorger die Weisheit besessen hat, in sein Amt die Kirchengemeinden mit einzubeziehen. Diese werden fähig sein, den Gefangenen nach der Entlassung willkommen zu heißen und ihn begleiten, wenn er draußen sein Leben wieder aufbaut.

1990 in Bossey sprach ich über das Thema: die Gemeinschaft der Gefängnis-seelsorger. Ich sprach über: 1. die Gemeinschaft, die wir als Gefängnis-seelsorger repräsentieren; 2. die Gemeinschaft, die wir unter uns formen; 3. die Gemeinschaft, die wir hinter Gittern formen; 4. die Gemeinschaft von außen,

die wir innen willkommen heißen und 5. die versöhnende Gemeinschaft, die wir außen ermutigen. Achtzehn Jahre später sind diese Überzeugungen noch stärker als damals. Kriminalität ist eine Gemeinschaftsangelegenheit und die wesentliche Rolle der Gefängnisseelsorger ist es, Gemeinschaften aufzubauen, die im Geiste Jesu Christi leben: Gemeinschaften, die nein sagen zur Gewalt, zur Rache, zum Sündenbock und zur Exklusion. Die Ja sagen zum Dialog, zur Inklusion, zur Versöhnung und zum Segen. Es gibt nichts mächtigeres als eine sorgende Gemeinschaft, so wie es durch ein kreatives erfolgreiches Programm gezeigt wird, das COSA genannt wird. COSA heißt, Kreise der Unterstützung und der Glaubwürdigkeit. Lasst mich die Geschichte ganz kurz erzählen. Es hat mit Sexualstraftätern zu tun, insbesondere mit Pädophilen. Der kanadische Correctional Service hat die Möglichkeit, eine Täter bis zum letzten Tag seines Urteils in Haft zu belassen, wenn vermutet wird, dass ein Risiko für einen Rückfall sehr hoch ist – sehr oft bei Pädophilen. COSA begann mit einem Mann, der James Taylor heißt. Nach seiner Entlassung Mitte der 90iger Jahre fand Charlie heraus, als er nach Hause kam, dass sein Photo an alle Telefonmasten geklebt war. Nicht als ein Willkommen, sondern als eine Warnung an die Bevölkerung, dass dieser böse Pädophile zurückgekehrt war.

Er mag ein Pädophiler sein, aber er war nicht dumm. Also verließ er die Stadt. Als die Polizei herausfand, in welche andere Stadt er gegangen war, klebten sie wieder sein Photo ... Und so war er gezwungen, von Stadt zu Stadt zu ziehen wie ein verwundetes Tier. Er landete schließlich in einer Stadt namens Hamilton, ziemlich einsam und verzweifelt – eine Gefühlslage, die einen Rückfall sehr begünstigt. Er erinnerte sich dann an den Namen eines Pfarrers, der ihn vor einigen Jahren im Gefängnis besucht hatte. Im Zusammenhang mit dem mennonitischen Projekt M2W2 – Mann zu Mann, Frau zu Frau. Er rief Pfarrer Harry Nigh an, der über seine Situation über die intensive TV Berichterstattung informiert war. Harry lud Charlie zu sich nach Hause ein. Am

nächsten Tag fand Harrys Sohn Charlys Photo auf seinem Platz in der Schule und erklärte laut: Das ist Charlie, er war gestern bei uns zum Abendessen. Der Lehrer informierte die Polizei, die Pfarrer Harry zuhause aufsuchten und ihn unter Druck setzten, damit Charlie die Stadt verließ und irgendwo anders hinging. Es war klar, dass Harry die Stadt nicht gegen sich und seine kleine Kirche haben wollte, aber er war sich sehr bewusst darüber, was passieren würde mit Charlie, wenn Charlie weiter auf der Flucht sein müsste. Er rief zu einem Treffen in seiner kleinen Kirche auf und dort wurde lange gesprochen und diskutiert. Schließlich stand eine alte Lady auf und drehte die Situation, indem sie sagte: Wo würde ich heute sein, wenn ihr und Jesus mich nicht akzeptiert hätten?! Sie entschieden als Gruppe, für Charlie auf seiner schwierigen Reise einzustehen. Weil die Woche sieben Tage hat, wurden sieben Menschen bestimmt und eine Unterstützungsgruppe mit Verantwortlichkeiten gegründet. Sie fanden für ihn einen Ort zum Leben und er verpflichtete sich, den Ort nie alleine zu verlassen Ich könnte weiter und weiter erzählen. Es ist fast überflüssig zu sagen, dass Charlie nie rückfällig wurde bis zu seinem Tod vor zwei Jahren. Aus dieser Erfahrung heraus wurde das Konzept von COSA verfeinert und über das ganze Land verbreitet. Inzwischen gibt es über hundertvierzig Unterstützungskreise und die Erfolgsrate ist weit über 90 %. Nichts ist so machtvoll, wie eine sorgende Glaubensgemeinschaft. Wir brauchen verantwortliche Unterstützungskreise für jeden Gefangenen und jedes Opfer von Verbrechen. Wo hast du als Gefängnisseelsorger deinen Unterstützungskreis, der deine Verantwortung teilt? Jesus fordert nicht weniger von uns. In unserer spirituellen Rolle als Gefängnisseelsorger sind wir von Gott aufgerufen, Gemeinschaften im Geiste Jesu zu gründen. Es ist wirklich Gott, der uns ruft IHN im Gefängnis zu treffen. Die Überzeugung, dass Gefängnisseelsorge Gottes Dienst, nicht unser Dienst ist, wird uns davor schützen, vor Stolz zu platzen oder vor Hoffnungslosigkeit zu verzweifeln.

Wir begannen unsere Reise, indem wir auf den Ärger von Gefangenen im Psalm 137 eingingen und indem wir die spirituelle Herausforderung für Gefängnisseelsorger definierten als eine Reise von diesem Ärger zu einer Überwindung des Bösen durch Gott. Ich möchte mit zwei Geschichten zum Ende kommen. Eine ist über einen wundervollen Gefängnisseelsorger namens Vater Leclerc und die andere ist über einen Elefanten namens Bozo.

Also kommt mit mir in die Stadt Kingston in der Provinz Ontario in Canada. Es ist der 19. Mai 1873. Hundertneunzehn Gefangene drängen auf das Dampfboot Watertown. Sie sollen aus dem Gefängnis von Kinston in das neue Gefängnis St. Vincent de Paul in die Provinz Quebec überstellt werden. Aber seht näher hin. Mitten unter den Wachen und den Gefangenen könnt ihr Pfarrer Joseph Leclerc sehen. Vater Leclerc nahm es auf sich, von Montreal nach Kingston zu reisen, was damals kein kleiner Schritt war, um diese Menschen auf ihrer Reise den Fluss hinunter zu begleiten. Die Geschichte erzählt uns, dass eine Anzahl von Gefangenen von der Präsenz des Pfarrers so berührt waren, dass sie ihren Lebenslauf verändern wollten. As we sit with the prisoners – wie wir mit den Gefangenen reisen. Möge doch die Qualität unserer Präsenz in ihrer Mitte den Wunsch in ihnen wecken, den Lauf ihres Lebens zu ändern.

Was die Herausforderung von Gefängnisseelsorgern bedeutet ist dass das Sitzen und Reisen mit den Gefangenen so oft in einem feindlichen und negativen Umfeld stattfindet.

Die Geschichte von Bozo ist eine Geschichte für uns Gefängnisseelsorger. Lasst uns hören:

In irgendeiner Stadt, in der ein Zirkus sein Winterquartier aufgeschlagen hatte, ging das Gerücht herum, Bozo, der Zirkuselefant und allgemeine Liebling sei krank. Von allen geliebt, sanft im Umgang mit Kindern, soll er in einer Woche dreimal versucht haben, seinen Pfleger zu töten. Die Verantwortlichen meinten, der Elefant

müsste verschwinden. Sein Besitzer war ein unfreundlicher und schemenhafter Mann. Wenn der Elefant erschossen werden müsste, würde er eine große Show organisieren und Eintrittskarten verkaufen an die, die die Hinrichtung von Bozo sehen wollten. Eine Menge füllte das Zelt an diesem Samstag, als bewaffnete Männer an der Absperrung standen. Bozo stampfte in seinem riesigen Käfig herum als wüsste er, was passieren sollte. Dann kam ein Mann zu dem Besitzer und fragte: "Willst du diesen Elefant wirklich töten?" "Nicht wirklich", sagte der Besitzer, "aber er ist verrückt geworden. Der Tierarzt sagt, er sei innerlich krank und sein Hirn habe etwas abgekriegt." "Würdest du den Käfig aufmachen", fragte der Fremde. "Ich denke, ich kann den Grund des Problems herausfinden." "Aber er wird dich umbringen!" "Gut", sagte der Mann, "das ist meine Verantwortung. Du öffnest den Käfig und schliesst in hinter mir." "Ok", sagte der Besitzer, "damit gebe ich den Leuten mehr als das, wofür sie bezahlt haben. Aber das ist dein Problem."

Der Mann betrat den Käfig. Bozo betrachtete die Figur mit blutunterlaufenen Augen und stieß einen ärgerlichen Trompetenstoß aus. Dann wandte er sich gegen den Mann. Dieser begann, mit ihm zu sprechen. Bozo hielt inne und schüttelte seinen Kopf wie ein verstörter Junge. Der Mann redete immer weiter. Niemand verstand was er sagte, weil er mit dem Elefanten in einer Sprache redete, die nur der Elefant verstehen konnte – Hindustani. Mit einem kleinen Schrei bewegte sich der riesige Elefant auf den Mann zu. Der Mann streichelte seinen Rüssel sanft, und der Elefant versuchte, seinen Kopf an seiner Schulter zu reiben. Alle waren entzückt. Irgendwann gab der Mann das Zeichen, das Tor zu öffnen. Er verließ den Käfig, das Tor schloss sich hinter ihm und der große Elefant schien beruhigt. Der kleine Mann wandte sich an den Besitzer und sagte: "Du musst ihn nicht erschießen, er ist ok." "Was fehlte ihm", fragte der Besitzer. "Er hatte Heimweh, das war alles", antwortete der Mann. "Wer bist du", fragte der Besitzer. Der Mann gab ihm seine Karte: Rudyard Kipling.

Kipling sagte in ruhigem Ton: "Er hatte Heimweh. Er war einsam und hatte Sehnsucht nach der Sprache, in der er aufgewachsen ist und mit der er trainiert wurde. Er wird ok sein, aber damit das nicht wieder passiert, will ich dir sagen, was zu tun ist."

Die Gefangenen, die wir treffen haben auch Heimweh. Sie sind einsam, weil sie die Sprache vermissen, die Worte, die sie nach Hause bringen können:

Sie sind einsam für das WORT (logos), das sie erschaffen hat. (Gen 1,31 und Joh1,1-3)

Sie sind einsam wegen des WORTES (logos), das sie besucht hat (Joh 1,14)

Sie sind einsam wegen des WORTES (logos), das sie erlöst hat (1.Kor 1,18)
 Sie sind einsam wegen des WORTES, das sie versöhnt hat (2.Kor 5,19)

Das große Privileg als Gefängnis-seelsorger ist es, Teil dieses herausfordernden, aber auch schönen Dienstes zu sein. Das Beste, was Gefängnis-seelsorger den Gefangenen zu bieten haben, aber auch den Bediensteten und der Kirche ist, der spirituellen Dimension ihres Auftrages gerecht zu werden. Möge Gott euch stärken, Euch Mut und Frieden geben, den Gefangenen Europas zu dienen.

RELIGIOUS INTERVENTIONS IN PRISONS

von J. P. Burnside

It's well-recognised that if you want to spice up an after-dinner conversation two topics can always be relied on to do the trick: God and crime. Combining both might be thought unwise but as you know the wisdom of the world is foolishness in God's sight. So I'm delighted to join you in this folly by speaking on the subject of religious interventions in prisons. It's a subject that's becoming increasingly important. It's hard to believe that a dozen years ago there were no faith-based units in prisons at all outside South America, yet today, they are spreading all over the world, including the United States, the Commonwealth and Europe, and right here in Germany. There are a great many religious interventions in prisons and I want to explore with you how these pioneering enterprises open up exciting new avenues for faith in prison and how they might encourage you as you reflect more widely on your vocation, whether or not you are personally involved in formally delivering such interventions.

In doing so, I'll be drawing on some of my own experience in heading up an evaluation on four faith-based units in England and Wales which was carried out for the UK Home Office and the Prison Service England and Wales. I'll also be drawing on the experience of religious interventions run in other parts of the world. Although some of the units discussed in *My Brother's Keeper* run inter-faith or multi-faith programmes, and all are open to inmates of all faiths or no faith at all, the majority of the units are predominantly run by Christian staff and volunteers. Having said that, I think they raise issues that are applicable to those from other faith groups.

Obviously it would be impossible to draw on all the different religious interventions currently in existence and so, for illustrative purposes, I'm going to draw on two, namely, APAC and Kairos. Some of you will already be familiar with these developments. For those who don't know, APAC stands for the Association for the Protection and Assistance of the Convicted. It's a Brazilian initiative which

began in a prison just outside of Sao Paulo, Brazil, in the 1970s. It's in my opinion the most rounded faith-based unit yet developed and is original in both status and form as the only unit with complete control over the prison. A prisoners' council is the highest form of adjudication and is responsible for practical administration of the prison, from running the kitchens, to secretarial matters and even matters of security.

I'm also going to draw on the experience of Kairos Prison Ministries (KPM) which is based in the US. Kairos uses a three-day Christian course called Cursillo, which is one of the foundational components of APAC, and adapts it for use in a Western prison context. Kairos (which is the Greek word for opportunity) seeks to establish Christian communities in prisons by exposing 'negative leaders' to a three-day retreat in a Christian community run within the prison by volunteers. Its stated purpose is to build strong Christian communities inside prisons that will positively affect the prison environment and so benefit the whole population (Kairos UK, 1997). Around 25,000 prisoners per year do a 'Kairos Weekend' and it's estimated that over 170,000 male and female prisoners have taken part to date (Thompson, 2004).

So what can we say about religiously-based programmes in prison? Let me give you, in no particular order, my Top Ten.

They offer prisons and correctional services something unique. It's widely-recognised that imprisonment forces people into a place of introspection that causes them to question who they thought they were. For many it triggers a journey in which they discover the things that have led them to their present position. From this place they can find a new story about themselves that is a much better story. Prisoners need guidance in that journey of discovering the positive pieces and healing the painful ones. However, they don't get much help in doing this. So at their best religious interventions offer prisons something unique. Christian-based pro-

grammes, for example, recognise that the experience of imprisonment can expose sides of people's personalities of which they were previously unaware and which Christianity can help them to integrate, and which if they aren't so helped can do them great damage. More than this, religious interventions are opportunities to say that prisoners deserve to be shown care and unconditional love.

The approach in APAC is based on the belief that: "it is necessary to have an experience of God in order to love and be loved" (Ottoni). In this way, religiously-based interventions can offer unique opportunities for emotional healing. APAC's psychologist, Hugo Veronese, identifies four images as decisive in structuring the personality, namely the father's image, the mother's image, the self-image and God's image, each of which is important because it possesses both a representative content and an emotional content, which makes it a powerful determinant of our affective states (undated). For Veronese "no person can be psychologically healthy if there is deep conflict with one of these images" He argues that Christianity has the power to recycle and resymbolise these primal 'images' and that this makes religious interventions necessary in prisons. "God is the great reality, in the face of which nobody can remain indifferent.... The restored image of the Lord, Friendly Father, in the mind and heart of the prisoner, is the strong stimulus for recuperation" (ibid.).

They can have broad appeal in prisons. Religious interventions have the potential for a broad appeal because many prisoners have a genuine desire for faith. This is because, as you know, imprisonment is a life crisis that can, psychologically, threaten a coherent sense of self and which can, in turn, prompt a search for meaning. Our research on faith-based units in England and Wales found that these religious interventions attracted three different types of prisoners, all of whom had different reasons for being there. The first group was: (1) those prisoners who genuinely wanted to change their behaviour and who saw this religious intervention as an opportunity to do so, if

not a last resort; (2) those who volunteered because they thought it would be an 'easy option'. A number of these decided to stay, even when they realised that life on the wing was more challenging than they expected; (3) the more religious prisoners who wanted to be in a faith-centred environment. In addition, we found that there was a fourth group of those who did not volunteer at all and who were placed on the unit for different reasons (e.g. lack of bed space or those deemed 'vulnerable' in some way). The appeal of these units was broader than traditional forms of religious expression in prison. Most of the prisoners I interviewed were interested in God and Christianity but wouldn't be seen dead in the prison chapel. So religious interventions in prisons can have a broad appeal inasmuch as they are a kind of 'half-way' house: they give prisoners the chance to explore religion or Christianity without their being labelled as 'chapel boys'.

In addition, religious interventions, and particularly faith-based units, have characteristics that appeal to most prisoner populations. They include things like: escaping the 'prison jungle'; better treatment for the prisoner and maybe also the prisoner's family; a more active regime and the possibility of sentence reduction. Some of these incentives, of course, raise problems of their own. As one of the founders of APAC, Mario Ottoni observed: "We have learned that, under the mantle of religion, inmates wear masks, negotiate and conceal what goes on inside them in order to take advantage of religious groups [with the purpose of] ... obtaining correctional benefits" (2003: 59-60). As Ralph Waldo Emerson said: "The louder he talked of his honour, the faster we counted our spoons".

But although there may be hypocrisy on the part of prisoners there must be transparency in the programmes themselves. Trying to develop a religious intervention that is all things to everyone: Christian for the Christians, say, and non-Christian to everyone else, is a recipe for disaster. Leaders of religiously-based programmes need to understand the value of clearly

communicated aims and objectives, the danger of secrecy and the importance of informed consent. As part of this transparency and informed consent, interventions need to be clear in advance as to what elements are mandatory and which are optional. Otherwise there is a real risk that religious interventions may violate prisoners' conscience and freedom of religion which can, in turn, lead to accusations of 'brainwashing' and favouritism. Religion is an intensely personal experience and so the manner and extent to which it forms the basis of programmes in prisons must always be handled with extreme care. This inspires trust which is essential to community living.

At the same time, They are not 'miracle cures' for criminal behaviour and things take time. It's important to say this because there is a great pressure on prison services to think in the short-term. Yet the most successful religious interventions have taken time to develop and this is not always properly appreciated. For example, those who wanted to replicate the model APAC prison in Sao Paulo in a short period of time overlooked the fact that it was the result of slow development over 25 years. Often religious interventions need to be nurtured through a process of trial and error. This should remind us of the parables of Jesus: this is how the kingdom comes. Some seeds take root, others do not and often it's not clear what is going on. This means that religious programmes need the support and covering of key figures inside and outside the prison. Mario Ottoboni candidly admits that there were many failures during the early days of APAC, including escapes that brought significant political pressure on it to close.

So even a well-rounded religious intervention like APAC did not spring into existence fully-formed but was the product of a long period of trial and error, during which volunteers and administrators became attuned to the particular needs of the prisoners who took part. For APAC the breakthrough came when they stumbled on the realisation that the solutions to prisoners' problems lay with the prisoners

themselves. Problems exposed in therapy sessions were restated to prisoners who would come up with their own solutions (Lee, 1995). Only after this "commitment to ongoing dialogue with the prisoner" (Ottoboni, 2000: 9) in 1986, did APAC move into a period of relative calm. APAC was 'on trial' by the authorities for a long period, and its future was never guaranteed. Perhaps its greatest advantage was that, even when it hit trouble, the judicial authorities were at a loss to know what else to do with the prison population. There was no alternative and this, more than anything else, allowed APAC to survive.

Just as APAC developed slowly, the same is true for its prisoners, who are called recuperandos (persons who are recovering). The emphasis is on graduated progress towards freedom. Re-entry to society is a gradual, closely-monitored process that involves small steps. As Ottoboni remarks "not being in a hurry is a virtue" (Ottoboni, 2003: 84). Things take time. In fact there is a presumption in APAC against progressing through the various stages of the regime, from closed to semi-open to open conditions. The onus is on the prisoners to prove they are ready. As they make progress, prisoners can begin leaving the prison for certain necessary tasks, always accompanied by volunteers or other trusted prisoners (Lee, 1995). It is "a continuous test of the inmate's decision to continue training without a relapse, since it is at this time that provocations typical of the old environment reappear" (Torral).

This is a way of getting around the old problem of 'minding the gap', in this case, the gap between the religious intervention and the real world. There's always the danger that people can appear to function well within a religious or therapeutic community when in fact all that is happening is that they are simply learning to cope with being in a religious environment. If that's the case – and prisoners are simply adapting their behaviour to fit in with a particular religious environment – it's very hard for them to carry what they have learned into a very

different environment. Preparing prisoners for what their world is like is an important aspect of religious interventions. Otherwise it's a bit like turning people out of hospitals in their pyjamas. Yet religious interventions like APAC show that "prisoners can make positive, sustainable changes in their lives when motivated and provided with consistent support, guidance and accountability" (Van Patten et al, 1991).

This means that religious interventions are not enough and need to be meshed with non-religious prison programmes. Ottoboni (ibid.) notes that "another usual mistake ... is to think that religion itself is enough to prepare prisoners for their return to society". Talk of religious programmes in prisons always risks buying into a kind of dualism which says that there are religious programmes over here and so-called 'secular' programmes over here. Even worse, for some people, it carries with it the implicit assumption that God works through the former rather than the latter. This sort of dualism is simply a reflection of the general Western, Platonic upstairs/downstairs view of things that has long since had its day. Those who run religious interventions have, I think, to be quite intentional about undercutting this sort of private dualistic spirituality which, by the way, always tends towards a political laissez-faire quietism (Wright 2007:146). This is obviously more of a challenge in some contexts rather than others. The InnerChange Freedom Initiative in the US, for example, wanted to preserve a formal distinction between 'religious' and 'secular' so they could show that they were not receiving State funding for religious work in State prisons.

Nevertheless, there are ways of designing and presenting programmes that mesh different elements of the programme. For example, in APAC the 'spiritual' programmes in the three main regimes are combined with programmes designed to further moral development, pro-social behaviour, community-building, responsibility, creative self-expression, specialist professional skills, work experience and responsibility for their families. In fact,

there's no reason to see any of these things as being any less 'spiritual' than formal religious teaching. If the proclamation of the gospel is the good news that God's future has already arrived in the present, in the resurrection of Jesus, then anything we do that anticipates and celebrates the coming kingdom is spiritual. From that point of view, there's as much value in a prisoner sitting in a sunny courtyard and weaving a handbasket, just for fun, as there is in learning the Ten Commandments. As far as APAC itself is concerned all its programmes, regardless of content, have the same purpose: to create a 'rehabilitative' environment. There should also be some integration of supposedly 'religious' and 'secular' personnel within the prison. Going back to the previous point, it's much easier for prisoners to integrate what they've learned with what their lives are like if this is sort of integration is modelled by the intervention itself. The method and the message should go together.

They show prisoners' capacity for living in a cohesive community. It's widely-recognised that the easiest community to form in a prison is a negative community and the most difficult community to form is an inclusive community. At their best, faith-based regimes provide an approximation to living in a 'family', often for prisoners lacking any such experience. In APAC, emphasis is placed on group programmes, not individual tasks, in order to teach prisoners responsibility and how to behave in a community (Toral 2000). Group activities include music, writing, cell-cleaning contests. Extremes of large dormitories and one or two-man cells are avoided in favour of ten to twelve man 'collective' cells to maximise group dynamics.

The Kairos Weekend is specifically designed to help bring prisoners into "a safe Christian environment... as opposed to a coercive or manipulative environment" (KPM, 1998a: 3-4). One of the hallmarks of a safe community is the ability to show vulnerability which is, of course, one of the things that is extremely delicate in prison. In order to let prisoners know that they

have found a safe place, vulnerability is modelled first by the Kairos team members who basically, in each one of the talks, steps up in front of the group and introduces himself or herself and says: 'I am a sinner' or 'I am a failure' or 'I am less than God created me to be' and becomes vulnerable and tells some of the specifics of why that is so. Then they continue to tell the 'grace' end of the story of how God came to them and helped to heal them and how they are able to recognise that.

Our research found that the Kairos Weekend seems to play an important part in bringing prisoners together. One prisoner interviewed said: "People you wouldn't have spoken to before because you might have an argument with them; after the Weekend, everyone was friends" (412). We also found that responses from prisoners to the Kairos Weekend were overwhelmingly positive (87%). Indeed, over a third described it in extremely positive terms. These responses were given several months after the Kairos Weekend itself and are therefore unlikely to be the result of a 'post-Weekend high'. Only a minority (9%) was negative or critical. Having said that, the Kairos Weekend is not an end in itself. It is simply a means of gaining the attention of people who live "isolated and lonely lives" (Griffin, 1996b) and bringing them into an ongoing 'share and prayer' group that takes place afterward and is supposed to continue, in one form or another, for the rest of their lives. So whereas the Kairos Weekend is an experience in Christian love, the follow-up ministry is an experience in ongoing Christian community living. There is an appetite for that in prison.

They show prisoners' capacity for taking on responsibility. One of the problems of imprisonment is that it tends to take away responsibility. This is ironic because finding offenders legally responsible is the reason we send them to prison in the first place. To put it technical terms, we make prisoners retrospectively responsible for their behaviour, only to deny them prospective responsibility for how their lives will turn out in future. To put it another way, we take citizens and turn them into

prisoners and then expect them, with minimal preparation, to turn back into citizens again, with all the responsibilities this involves for themselves, their families and for others.

In APAC, prospective prisoner responsibility is increased by encouraging prisoners to serve one another, their families (as they have opportunity) and the regime. Prisoners are made responsible for each other's welfare and begin to learn responsibility by performing simple tasks for one another (e.g. cutting hair, cleaning common areas and shared cells). Prisoners are taught that 'the more they give of themselves, the richer they become'. Over half of the men in the closed section have named positions of responsibility. Every month the men in the closed section of the prison vote as to which of their number has made the most valuable contribution to this section of the prison, and a medal is presented at a special service as a mark of honour (Lee, 1995). It's a good illustration of what criminologists call a 'strengths-based' paradigm to corrections, which asks "... not what a person's deficits are [i.e. these people are a problem to deal with; and how can we control them as much as possible?], but rather what positive contribution the person can make... How can their lives become useful and purposeful?" (Maruna and LeBel 2002:167).

A key way in which religious interventions can develop prisoner responsibility is by building relationships with significant others. This leads us onto the next point which is that religious interventions can create relationships between prisoners and the community. One of the strongest and clearest examples of this is the use of so-called 'godparents' in APAC. These are specially-assigned volunteers, preferably couples but can be single. They may be older couples, widows or former prisoners. The 'godparenting' initiative is intended to provide prisoners with additional support when they experience problems or setbacks in their sentence or upon release. APAC's founders see the godparents as crucial to the men's development. APAC's psychologist, Veronese, says that " ...

when nature is defrauded in something special [i.e. love], the human being hollers, from cradle to grave, to fill this vacuum. The loving presence of a couple (the godparents) ... [are] a bridge to the original family and to the external world". The godparents accept that "no-one can take the place of a father or a mother" (Lee, 1995, quoting a godparent), but APAC maintains that godparents can help to "reshape the blurred and negative images of the inmate's father, mother or both" (Ottoboni, 2003: 71).

Research into desistance from crime has suggested that sustained desistance is more likely where a prisoner has strong ties to a community and available social supports beyond prison (Bottoms 2001, 2002 and Curran 2002). Studies have also found that the strength of adult social bonds has a direct negative effect on adult criminal behaviour (see Sampson and Laub's 1993 reanalysis of the Glueck's 1950 study of delinquency). Connection with a religious community outside has the additional advantage of developing a pro-social identity for people who may never have had this before (Curran 2002). 'Godparents' offer a kind of 'pro-social modelling', which involves positive role models who act in such a way as to reinforce pro-social or non-criminal behaviour. Pro-social modelling differs from non-directive counselling because: "it provides a clear sense of direction... That direction is provided within the context of a caring relationship, in which the offender is encouraged or 'pushed' towards pro-social conduct and his or her achievements reinforced through acknowledgement and approval" (Bottoms and Rex, 1998: 18). There's some good evidence to suggest that this is effective in desisting from crime (Bottoms et al 1995; Trotter, 1996).

One of their biggest incentives of religious interventions is contact with free-world volunteers. Because volunteers come from the local community, they are potent symbols of the community to which the offender is seeking reintegration. For Veronese (undated), what volunteers offer is unique. "The State, an impersonal entity, can build prisons, nominate agents,

assign resources - but cannot give love. It is only we, physical persons ... that can face the challenge of seeding love in the prisons." Volunteers are also important because they can embody a 'spirit of gratitude'. Ottoboni claims the experience of the volunteer's giving opens the door to real friendship and gratitude, inspiring prisoners to give in return. "It should never be forgotten that the whole of the APAC approach finds its inspiration in the sacrifice on the Cross, in the merciful look of Christ when he turned to [the] repentant [thief]... and announced his salvation" (Ottoboni 2000: 123).

Prisoners respond to the sacrificial giving of the volunteers who take part in the Kairos Weekend. One prisoner interviewed as part of our study: "It's different getting the love from people you don't know. It's unconditional, there's nothing attached to it, at the end of the day" (233, Highpoint North). "I've been in prison six and a half years [a lifer] and it's different to anything I've experienced in prison or anywhere else. In what way? Fifteen Christians coming in from outside to spend three days with prisoners and they put so much effort into it and it's voluntary for them. Why is the voluntary aspect important to you? If somebody is putting so much into something then I will repay in kind" (348, Swaleside).

It's probably fair to say that the clearest and most prominent incentive in religious interventions is prisoners' contact with free-world volunteers and those social mentors that give them the opportunity to reflect with someone who is stable. Mickey Bright Griffin, Co-founder Horizon Communities (2003b) says that "the volunteers also have a way of honouring each person and their dignity and holding them accountable - you know, 'I'll be back next week and I hope to see some improvement' on the issues before them. And that I think is so reaffirming. I remember just such an incident here [in Tomoka C.I.], one man walking back to the dorm after a godparent visit on Monday and he said 'I almost feel human again'".

Of course this works in both directions. On the one hand, religious interventions show prisoners' capacity to form a cohesive community; by the same token they also show the community's capacity to volunteer to be part of the community that is being created. This has all kinds of implications for religious interventions. We've already seen that volunteers play a crucial symbolic and communicative, as well as practical, role. Ottoboni (2003: 50) maintains that "everything must begin with the participation of the community". Ottoboni (2000: 37) quotes a former Secretary for Justice of São Paulo who said that: "We should not expect the prisoner to be the first to hold out his hand, for obvious reasons. The first step must be taken by society." For both APAC and Kairos, volunteers are the heartbeat of their programmes. It's estimated that in 2003 Kairos volunteers donated an estimated 3.5 – 3.8 million hours to various Departments of Corrections in the US and abroad. This means that having a well-prepared local volunteer base is a crucial factor in the success of religious interventions. It also means that an important restriction upon the development and expansion of religious interventions is the ability to recruit and retain effective volunteers. This is easier said than done. Religious programmes are always at risk of attracting the wrong sort of volunteers. I was told of one prison governor who said: 'Sometimes I think I should have the officers throw a net over them and drag them out. They're sicker than the inmates that they come to serve'. Volunteers are frequently ministering to persons "who are often unstable... incapable of establishing viable relationships, in rebellion to authority... and who are sexually promiscuous. These same character failings... automatically disqualify a person from participation on a Kairos team" (KPM). Yet at the same time "The best volunteers have suffered the same issues that the inmates have suffered; isolation, abuse, chemical dependencies, all sorts of things, isolation from the church, [and from] those that would normally nurture them" (Griffin).

There's a difficult balance that needs to be struck here between excluding volunteers who are actively suffering from the same character failings that afflict prisoners and the need, on the other, to involve volunteers who have experienced similar vulnerabilities, even though these vulnerabilities may not be very evident. In practice this means using, so far as possible, volunteers who have been 'healed enough' to give an honest account of the failures in their lives. Volunteers who haven't 'healed enough' and who are still bleeding from their wounds, just bleed all over the inmates and don't help the inmates to recognise that healing can come. What is needed is "an example, a model, of someone who has been there, done that, and God has healed them, so it gives them hope that, yes, it can happen to me" (2003). There's also a fine balance between maintaining some arms-length stance between the volunteers and the inmates whilst at the same time becoming vulnerable to the inmates and sharing their lives with them and being an inspiration and loving them. It's a fine line but it can be done.

The trouble is that prisons ask for religious interventions with often no appreciation of the basic work that is required in and among the local faith communities to support the ministry. It should be obvious to all that religious interventions cannot be summoned up at will but require a great deal of forward planning and nurture. As we have seen, it's not prisoners' contact with volunteers but the character of that contact which is important.

Finally, as the risks involved with volunteers reminds us, prisoners are not the biggest problem facing religious interventions. Strange as it may seem, the greatest threat to religious interventions is found in the prison systems they serve. In the UK at any rate, it's generally recognised that prisons are increasingly about management and, in a managerial environment, it becomes difficult to manage things that are different. The history of faith-based units around the world shows that correctional agencies tend to seek control of such units when

established. This isn't altogether surprising: control is inherent to corrections. Likewise, religious interventions are in constant danger of being hijacked by the prison service and this can be to the detriment of the programme.

For example, there was a period when APAC wasn't used in the manner for which it was intended. Judges assigned prisoners directly to semi-open or open conditions without requiring that they should first graduate from closed conditions. This was said to result in a lack of discipline among prisoners and greater reoffending on release. (Ottoboni 2003). In the US the Florida DoC insisted that 80% of participants in Kairos Horizon Communities should be short-term prisoners, even though this was not the group the programme was designed for. This is despite the fact that "one of the best defences a Department of Corrections has against critics is to maintain programmes run by others who are responsible for programme content" (ibid.). All this simply reinforces the point that was made earlier on: that religious programmes have to be clear about their objectives and maintain a clear sense of their strengths and identity. This means identifying any potential deal-breakers in advance.

For this reason, a key element of a successful religious intervention is having a willing and supportive institution. This means an institution that will not only welcome the intervention but try to make it a success. It's essential that the prison Governor or Warden is supportive and informs prison staff of their support so this filters down 'through the ranks'. However it's also important that this support is also shared more broadly among other management and staff. If support comes only from the Governor or Warden, the programme may fold as soon as he or she leaves because it is too dependent on the strength of a single personality.

Opposition can come from other quarters. APAC faced wave after wave of criticism and discouragement, not because of its religious content, but because public opinion, especially among the poor, was

opposed to humanising prison conditions. APAC also offended certain private interests, including "corrupt police who exploited prisoners", according to one biography of Mario Ottoboni. In the United Kingdom, the work of Kairos was criticised not because it aimed to improve the quality of prisoners' lives but because of its Christian identity and its use of volunteers. This was in direct contrast to APAC. To the extent that religious programmes are genuinely counter-cultural, they can expect opposition, although this can come from different quarters and take different forms. This too reminds us of Jesus' parables. The inauguration of the kingdom means following the way of the cross.

To conclude. Religious interventions offer prisons and correctional services something unique. They have the potential for broad appeal in prisons but they are not 'miracle cures' for criminal behaviour. Things take time. This means that religious interventions are not enough and they need to be meshed with non-religious prison programmes. They also show prisoners' capacity for living in a cohesive community, as well as taking seriously their ability to take on responsibility. Prisoner responsibility is developed by building relationships between prisoners and the community. One of the biggest incentives of religious interventions is prisoner contact with free-world volunteers, which also shows volunteers' capacity to be part of the community being created in the prison. In all these ways, religious interventions are a sort of counter-culture and as such they attract opposition, although the prisoners themselves are usually the least of their problems. At their best, religious programmes are a signpost to prison services in terms of promoting standards of decency, humanity and order in prisons. They can resymbolise the meaning of imprisonment, making prisons more human and punishment more humane. They are expressions of surprising hope.

Religiöse Interventionen in Gefängnissen

von J. P. Burnside

Bekanntermaßen sorgen bei einem abendlichen Tischgespräch zwei Themen zuverlässig für angeregte Unterhaltung: Gott und Kriminalität. Beides zu kombinieren mag nicht weise erscheinen, aber, wie Sie wissen, ist die Weisheit der Welt Torheit in den Augen Gottes. Darum will ich mit Ihnen zusammen töricht weitermachen, indem ich über das Thema der religiösen Intervention in Gefängnissen spreche. Es ist ein Thema, das zunehmend wichtiger wird. Kaum vorstellbar, dass es vor zwölf Jahren überhaupt keine "faith-based units" in Gefängnissen außerhalb von Südamerika gab, wohingegen sie sich heute über die ganze Welt verbreiten, in den Vereinigten Staaten, im Common-wealth, in Europa, und jetzt hier in Deutschland. Es gibt eine große Anzahl religiöser Interventionen in Gefängnissen und ich möchte mit Ihnen herausfinden, wie diese pionierartigen Unternehmungen aufregend neue Wege für den Glauben in Gefängnissen eröffnen und wie sie Ihnen vielleicht neuen Mut geben können, wenn Sie ganz allgemein über Ihre innere Berufung nachdenken, ganz gleich, ob Sie selbst mit der Vermittlung solcher Interventionen zu tun haben oder persönlich nicht involviert sind. Dabei kann ich auf eigene Erfahrungen zurückgreifen, die mit der Evaluation von vier "glaubensbasierten Einheiten" in England und Wales zusammenhängen, die zudem für das UK Home Office und den Prison Service England and Wales durchgeführt wurden.

Ich werde danach auf die Erfahrungen religiöser Interventionen in anderen Teilen der Welt eingehen. Einige Einheiten, die in "My Brother's Keeper" diskutiert wurden, bieten zwischenreligiöse oder multi-religiöse Einheiten an, sie sind offen für Gefangene aller Glaubensrichtungen oder auch keiner Glaubenszugehörigkeit, dennoch wird die Mehrheit der Einheiten hauptsächlich von christlichen Mitarbeitern und Ehrenamtlichen betrieben. Mit dieser Einschränkung, so scheint mir, werden dennoch Fragestellungen aufgeworfen, die

auf Einheiten anderer Glaubensgruppen anwendbar sind.

Natürlich wäre es unmöglich, auf alle verschiedenen religiösen Interventionen zurückzugreifen, die derzeit existieren, und so werde ich zu illustrativen Zwecken auf zwei zurückgreifen, nämlich APAC und Kairos. Einigen von Ihnen werden diese Entwicklungen bereits bekannt sein. Für jene, die es nicht wissen: APAC steht für "Association for the Protection and Assistance of the Convicted". Es ist eine brasilianische Initiative, die in einem Gefängnis außerhalb von Sao Paulo begann, in den 1970ern. Es ist meiner Meinung nach die am meisten abgerundete glaubensbasierte Einheit, die bisher entwickelt wurde, und sie ist ursprünglich in Status und Form die einzige Einheit mit vollständiger Kontrolle über das Gefängnis. Ein Gefangenenrat ist die höchste Form von Mitbestimmung und verantwortlich für die praktische Führung des Gefängnisses, vom Betrieb der Küchen bis hin zu Sekretärsarbeit und sogar Aspekten von Sicherheit.

Ich werde ebenfalls auf die Erfahrungen von Kairos Prison Ministries (KPM) zurückgreifen, die in den USA gemacht wurden. Kairos verwendet einen dreitägigen christlichen Kurs namens Cursillo, welcher eine der grundlegenden Komponenten von APAC ist, und adaptiert ihn für den Einsatz in einem westlichen Gefängniskontext. Kairos (griechisch für Chance) zielt darauf ab, christliche Gemeinden in Gefängnissen aufzubauen. Die negativ eingestellten Meinungsführer erleben in dreitägigen Rüstzeiten, durchgeführt von Ehrenamtlichen, eine christliche Gemeinschaft im Gefängnis. Das erklärte Ziel ist der Aufbau starker christlicher Gemeinschaften in Gefängnissen, die das Gefängnismilieu positiv beeinflussen und so der gesamten Bevölkerung nutzen (Kairos UK, 1997). Etwa 25.000 Gefangene besuchen pro Jahr ein „Kairos Weekend“ und geschätzte 170.000 männliche und weibliche Gefangene haben bis heute teilgenommen (Thompson, 2004).

Was können wir also über religiös basierte Programme im Gefängnis sagen? Lassen Sie mich Ihnen, ohne bestimmte Reihenfolge, meine Top Ten vorstellen.

Sie bieten Gefängnissen und Strafvollzugsbehörden etwas Einzigartiges. Es ist weithin anerkannt, dass Gefangenschaft Menschen einen Ort zur Selbstbesinnung aufdrängt, der sie dazu bringt, sich zu fragen, wer sie sind. Für viele löst das eine Reise aus, auf der sie die Dinge entdecken, die sie in ihre gegenwärtige Situation gebracht haben. Von dieser Stelle aus können sie eine neue Geschichte über sich selbst erzählen, die zudem eine viel bessere Geschichte ist. Gefangene brauchen Führung auf dieser Reise der Entdeckung positiver und der Heilung schmerzhafter Anteile ihrer Persönlichkeit. Leider erhalten sie nicht viel Hilfe dabei. Religiöse Interventionen bieten Gefängnissen also etwas Einzigartiges an. Christlich basierte Programme zum Beispiel erkennen an, dass die Erfahrung von Gefangenschaft Seiten in der Persönlichkeit von Menschen zeigen kann, derer sie sich vorher nicht bewusst waren, und die zu integrieren christlicher Glaube ihnen helfen kann, und die ihnen, wenn ihnen nicht auf diese Weise geholfen wird, großen Schaden zufügen kann. Mehr als das, religiöse Interventionen sind Gelegenheiten zu sagen, dass Gefangene es verdienen, dass ihnen gegenüber Fürsorge und bedingungslose Liebe gezeigt wird.

Der Ansatz bei APAC basiert auf dem Glauben, dass „eine Erfahrung von Gott notwendig ist, um zu lieben und geliebt zu werden“ (Ottoboni). Auf diese Weise können religiöse Interventionen einzigartige Möglichkeiten zur emotionalen Heilung bieten. APACs Psychologe Hugo Veronese identifiziert vier Bilder als entscheidend in der Strukturierung der Persönlichkeit, nämlich das Bild des Vaters, das Bild der Mutter, das Selbstbild und das Gottesbild, von denen jedes wichtig ist, da es sowohl repräsentativen als auch emotionalen Inhalt hat, welches es zu einer mächtigen Determinante für unsere affektiven Zustände macht. Nach Veronese „kann kein Mensch psycho-

logisch gesund sein, wenn es einen tiefen Konflikt mit einem dieser Bilder gibt“. Er argumentiert, dass das Christentum die Macht hat, diese Ur-Bilder umzuformen und zu resymbolisieren, und dass all dies religiöse Interventionen in Gefängnissen notwendig macht. „Gott ist die große Realität, in dessen Angesicht niemand indifferent bleiben kann... Das wiederhergestellte Bild Gottes, des liebevollen Vaters, im Geiste und Herzen des Gefangenen ist der starke Stimulus zur Genesung.“ (ibid.)

Sie können großen Anklang in Gefängnissen finden.

Religiöse Interventionen haben eine große Anziehungskraft, weil viele Gefangene ein aufrichtiges Verlangen nach Glauben haben. Dies liegt daran, dass - wie Sie wissen - Gefangenschaft eine Lebenskrise ist, die psychologisch einen kohärenten Selbstsinn gefährden und im Gegenzug eine Suche nach Sinn anregen kann. Unsere Erforschung von "faith-based units" in England und Wales fand heraus, dass religiöse Interventionen drei verschiedene Arten von Gefangenen anzogen, von denen alle verschiedene Gründe hatten, dort zu sein: Die Gruppen waren: (1) jene Gefangene, die aufrichtig ihr Verhalten ändern wollten und die diese religiöse Intervention als Gelegenheit sahen, dies zu tun, wenn nicht als letzte Zuflucht; (2) jene, die sich freiwillig meldeten, weil sie dachten, es wäre eine „einfache Option“. Einige von ihnen entschieden sich, zu bleiben, selbst als sie feststellten, dass das Leben in dem Flügel schwieriger war, als sie erwartet hatten; (3) die religiöseren Gefangenen, die in einem glaubenszentrierten Umfeld sein wollten. Darüber hinaus fanden wir, dass es eine vierte Gruppe gab, die sich überhaupt nicht freiwillig meldete und die aus verschiedenen Gründen in die Einheit platziert wurden (z.B. Mangel an Betten oder solche, die als „gefährdet“ galten). Der Reiz dieser Einheiten war größer als traditionelle Formen religiöser Angebote im Gefängnis. Die meisten der Gefangenen, die ich befragt habe, waren interessiert an Gott und Christentum, wollten aber nicht tot in der Gefängniskapelle liegen. Religiöse Interventionen können also große

Anziehungskraft besitzen, insofern sie auf „halben Wege“ entgegenkommen: sie geben den Gefangenen die Chance, Religion oder Christentum zu erkunden, ohne dass sie als Weicheier (chapel boys) abgestempelt werden.

Des Weiteren haben religiöse Interventionen, und besonders glaubensbasierte Einheiten, Charakteristika, die die meisten Gefangenenpopulationen ansprechen. Sie umfassen Dinge wie dem „Gefängnisdschungel“ zu entkommen; bessere Behandlung für den Gefangenen und vielleicht auch dessen Familie; ein aktiverer Strafvollzug und die Möglichkeit von Strafzeitverkürzung. Einige dieser Anreize rufen natürlich ihrerseits Probleme hervor. Als einer der Gründer von APAC bemerkte Mario Ottoboni: „Wir haben gelernt, dass Gefangene unter dem Mantel der Religion Masken tragen, dass sie das, was in ihnen vorgeht, verschließen und verbergen um religiöse Gruppen auszunutzen [mit dem Ziel] ... Vorteile im Strafvollzug zu erhalten“ (2003: 59-60). Wie Ralph Waldo Emerson sagte: „Je lauter er seine Ehrenhaftigkeit betonte, desto schneller zählten wir unsere Löffel“. Aber obwohl es von Seiten der Gefangenen Scheinheiligkeit geben mag, muss es Transparenz in den Programmen selbst geben. Zu versuchen, eine religiöse Intervention zu entwickeln, die alles für alle anbietet: Christliches für Christen und Nichtchristliches für alle anderen ist ein Rezept zum Scheitern. Leiter von religionsbasierten Programmen müssen den Wert klar vermittelter Absichten und Ziele kennen, sie müssen die Gefahr von Geheimhaltung und die Wichtigkeit von Einverständnis nach adäquater Aufklärung kennen. Als Teil dieser Transparenz und kenntnisreicher Zustimmung müssen Interventionen im Voraus klar sein im Hinblick darauf, was obligatorisch und was optional ist. Anderenfalls besteht das reale Risiko, dass religiöse Interventionen das Gewissen und die Religionsfreiheit der Gefangenen missachten, welches wiederum zu Anschuldigungen von „Gehirnwäsche“ und Bevorzugung führen kann. Religion ist eine sehr persönliche Erfahrung und daher ist die Art und Weise, mit der diese in den Gefängnis-Programmen vorkommt, mit äußerster Vorsicht zu behandeln. Dies flößt das

Vertrauen ein, dass essentiell für das Gemeinschaftsleben ist.

Gleichzeitig gilt: Sie sind keine „Wunderheilungen“ für kriminelles Verhalten und Dinge brauchen Zeit. Es ist wichtig, das zu sagen, weil der Druck auf Strafvollzugsbehörden groß ist, in kurzen Fristen zu denken. Doch die erfolgreichsten religiösen Interventionen haben sich Zeit genommen, sich zu entwickeln und das wird nicht immer angemessen gewürdigt. Zum Beispiel übersahen jene, die das APAC Modellgefängnis in Sao Paolo in kurzer Zeit kopieren wollten, die Tatsache, dass es die Folge einer langsamen Entwicklung von mehr als 25 Jahren war. Oft müssen religiöse Interventionen in einem Prozess von Prüfungen und Fehlern reifen. Das sollte uns an Jesu Gleichnisse erinnern, denn das Reich Gottes kommt auf diese Weise: Manche Samen schlagen Wurzeln, andere nicht, und oft ist nicht klar, was los ist. Das bedeutet, dass religiöse Programme die Unterstützung und den Schutz von Schlüsselfiguren innerhalb und außerhalb des Gefängnisses benötigen. Mario Ottoboni gibt offen zu, dass es viele Fehlschläge in den frühen Jahren von APAC gegeben hat, auch Ausbrüche, die erheblichen politischen Druck zu seiner Schließung hervorriefen.

Selbst eine gut abgerundete Intervention wie APAC trat also nicht plötzlich voll ausgearbeitet in Erscheinung, sondern war das Produkt einer langen Periode von Versuch und Irrtum, während der sich die Ehrenamtlichen und die Administration auf die besonderen Bedürfnisse der teilnehmenden Gefangenen einstellten. Der Durchbruch für APAC kam, als man realisierte, dass die Lösungen zu den Problemen der Gefangenen bei den Gefangenen selbst lagen. Probleme, die in Therapiesitzungen aufgekommen waren, wurden umformuliert und die Gefangenen, erdachten dann eigene Lösungen (Lee, 1995). Erst nach diesem „Engagement zum fortlaufenden Dialog mit dem Gefangenen“ (Ottoboni, 2000: 9) 1986 bewegte sich APAC in eine Zeit relativer Ruhe. APAC war für lange Zeit „auf dem Prüfstand“ seitens der Behörden, und ihre Zukunft war nie garantiert. Vielleicht war ihr größter Vorteil, dass, selbst wenn sie auf Schwierigkeiten stieß, die

Justizbehörden vor der Ratlosigkeit standen, was sonst mit der Gefangenenpopulation zu tun sei. Es gab keine Alternative und dies ermöglichte, mehr als alles andere, das Überleben von APAC.

Ebenso wie APAC sich langsam entwickelte, gilt das gleiche auch für Gefangene, die *recuperandos* genannt werden (genesende Personen). Die Betonung liegt auf dem schrittweisen Fortschritt in Richtung Freiheit. Wiedereintritt in die Gesellschaft ist ein gradueller, genau überwachter Prozess, der kleine Schritte bedingt. Wie Ottoboni bemerkt „nicht in Eile zu sein ist eine Tugend“ (Ottoboni, 2003, 84). Gut Ding will Weile haben. Tatsächlich gibt es bei APAC Vorbehalte gegen das Fortschreiten durch die verschiedenen Stufen des Strafvollzugs, von geschlossen zu halboffen zu offen. Die Beweisspflicht liegt bei den Gefangenen, um darzulegen, dass sie so weit sind. Während sie Fortschritte machen, beginnen die Gefangenen das Gefängnis für bestimmte wichtige Aufgaben zu verlassen, immer in Begleitung von Ehrenamtlichen oder anderen, zuverlässigen Gefangenen (Lee, 1995). Es ist „ein fortlaufender Test der Entscheidung des Gefangenen, das Training ohne Rückfall fortzusetzen, da es zu diesem Zeitpunkt typischerweise zu Provokationen aus dem alten Umfeld kommt“ (Toral).

Dies ist eine Methode, um das „Abstand wahren-Problem“ zu umgehen, in diesem Fall die Kluft zwischen der religiösen Intervention und der realen Welt. Es besteht immer die Gefahr, dass Menschen innerhalb einer religiösen oder therapeutischen Gemeinschaft gut zu funktionieren scheinen, obwohl sie in Wirklichkeit nur lernen, damit umzugehen, in einer religiösen Gemeinschaft zu leben. Wenn das der Fall ist – und die Gefangenen ihr Verhalten lediglich anpassen, um sich in ein bestimmtes religiöses Umfeld einzufügen – ist es für sie sehr schwer, das was sie gelernt haben, in ein ganz anderes Umfeld mitzunehmen. Gefangene darauf vorzubereiten, wie ihre Welt beschaffen ist, ist ein wichtiger Aspekt religiöser Interventionen. Anderenfalls ist es ein bisschen so, als ob man Menschen in ihrem Schlafanzug aus dem Krankenhaus

entlässt. Aber religiöse Interventionen wie APAC zeigen, dass „Gefangene positive, nachhaltige Veränderungen in ihrem Leben machen können, wenn sie motiviert und versorgt werden mit beständiger Unterstützung, Wegleitung und Übernahme von Verantwortlichkeit“ (Van Patten *et al*, 1991).

Dies bedeutet, dass religiöse Interventionen nicht genug sind, sie müssen mit nicht-religiösen Gefängnisprogrammen vernetzt werden. Ottoboni (ebd.) bemerkt, dass es „ein weiterer geläufiger Fehler ... ist, zu glauben, dass Religion selbst genug ist, um Gefangene auf ihre Rückkehr in die Gesellschaft vorzubereiten“. Das Reden über religiöse Programme läuft immer Gefahr, in eine Art Dualismus zu verfallen, der besagt, hier gibt es religiöse Programme, dort gibt es sogenannte säkulare Programme. Schlimmer noch, für manche Menschen schwingt die implizierte Annahme mit, dass Gott eher durch erstere als durch letztere arbeitet. Diese Art von Dualismus ist einfach ein Spiegelbild der allgemeinen westlichen, platonischen oben/unten Sichtweise der Dinge, deren Tage längst gezählt sind. Jene, die religiöse Interventionen betreiben, müssen, wie ich finde, sehr bewusst diese private dualistische Spiritualität untergraben, welche übrigens immer zu einem politischen *Laissez-faire*-quietismus tendiert (Wright 2007:146). Dies ist offenkundig in gewissen Kontexten eine größere Herausforderung als in anderen. Die InnerChange Freedom Initiative in den USA beispielsweise wollte den Unterschied zwischen „gläubig“ und „säkular“ bewahren, so dass sie deutlich machen konnte, dass sie für ihre religiöse Arbeit in staatlichen Gefängnissen keine staatliche Förderung erhielt. Dennoch gibt es Wege, Programme so zu entwerfen und zu präsentieren, dass verschiedene Elemente ineinandergreifen. Bei APAC zum Beispiel sind die „spirituellen“ Programme in den drei Hauptformen des Strafvollzuges kombiniert worden mit Programmen zur weiteren moralischen Entwicklung, zum sozialen Verhalten, zur Gesellschaftsförderung, zur Mehrung von Verantwortung, von kreativer Selbstentfaltung, von fachlich

professionellen Fähigkeiten, von Arbeitserfahrung und Verantwortung gegenüber der Familie. Eigentlich gibt es keinen Grund, einen dieser Bereiche als weniger „spirituell“ anzusehen wie etwa offiziellen Religionsunterricht. Wenn die Botschaft des Evangeliums darin besteht, dass Gottes Zukunft in der Gegenwart angekommen ist, in der Auferstehung Christi, dann ist alles, was wir tun, damit das kommende Reich von uns antizipiert und gefeiert wird, spirituell. In dieser Sichtweise ist es genauso wertvoll, wenn ein Gefangener aus Spaß in der Sonne auf dem Hof einen Korb flechtet wie wenn er die zehn Gebote lernt. Was die Programme von APAC angeht haben alle unabhängig von den Inhalten das selbe Ziel: ein rehabilitierendes Umfeld zu schaffen. Es sollte auch Formen der Integration von dem vermeintlich „religiösen“ und „säkularen“ Personal im Gefängnis geben. Zurück zum vorhergehenden Punkt: Es ist viel leichter für Gefangene, Gelerntes zu integrieren, wenn die Intervention von vornherein darauf angelegt ist, dass sie mit ihrem Leben übereinstimmt. Methode und Botschaft sollten zusammen passen.

Sie zeigen die Kompetenz der Gefangenen auf, in einer verbindlichen Gemeinschaft zu leben.

Es ist allgemein anerkannt, dass die Gemeinschaft, die in einem Gefängnis am einfachsten zu schaffen ist, eine ablehnende, und die am schwersten zu formende Gemeinschaft eine verbindliche ist. Im besten Fall können glaubensbasierte Vollzugssysteme eine Annäherung an ein familiäres Umfeld schaffen, oftmals für Gefangene, denen eine solche Erfahrung fehlt. Bei APAC liegt der Schwerpunkt auf Gruppenprogrammen, nicht auf individuelle Aufgaben, um so den Gefangenen beizubringen, wie sie sich in einer Gemeinschaft verhalten und Verantwortung übernehmen sollen (Toral 2000). Gruppenaktivitäten beinhalten Musik, Schreiben, Zellsauberungswettbewerbe. Man vermeidet extrem große Schlafräume sowie Einzel- und Doppelzellen. Stattdessen bevorzugt man zehn oder zwölf Mann-Gemeinschafts-

zellen, um die Gruppendynamik zu verstärken.

Das Kairos Weekend ist konzipiert als eine Einheit, die Gefangene in "eine sichere christliche Umgebung" bringt, "im Gegensatz zu einer zwangsausübenden, manipulativen Umgebung" (KPM, 1998a:3-4) Eines der Merkmale einer sicheren Gemeinschaft ist die Fähigkeit, Schwäche zu zeigen, was in einem Gefängnis natürlich sehr schwierig ist. Um die Gefangenen wissen zu lassen, dass sie sich in einer sicheren Umgebung befinden, wird Schwäche zuerst von den Kairos-Team-Mitgliedern vorgelebt. In jeder Gesprächsrunde treten sie vor die Gruppe, stellen sich vor und sagen: „Ich bin ein Sünder“ oder „Ich bin ein Versager“ oder „Ich habe aus dem, was mir Gott mitgegeben hat, zu wenig gemacht“. So zeigen sie sich verletzlich und sagen genauer, warum das so ist. Danach erzählen sie weiter vom gnädigen Ende ihrer Geschichte, wie Gott in ihr Leben kam, ihnen bei der Genesung half und woran sie es gemerkt haben.

Unsere Untersuchungen fanden heraus, dass das Kairos Weekend eine wichtige Rolle im Zusammenbringen von Gefangenen zu spielen schien. Ein befragter Gefangener sagte: „Leute, mit denen man sich vorher nie aus Angst vor einem Streit unterhalten hätte, waren nach dem Weekend Freunde“ (412). Außerdem fanden wir heraus, dass Rückmeldungen der Insassen zum Kairos Weekend sehr positiv ausfielen (87%). Tatsächlich beschrieben es über ein Drittel mit sehr positiven Worten. Diese Rückmeldungen wurden einige Monate nach dem Kairos Weekend eingeholt, es ist deshalb unwahrscheinlich, dass sie aus einem „Post weekend high“ resultieren. Nur eine Minderheit von 9% war negativ oder kritisch eingestellt. Aber das Kairos Weekend ist nicht das Ende der Bemühungen. Es ist ein Mittel, um die Aufmerksamkeit von Menschen zu bekommen, die ihr Leben bisher „isoliert und einsam lebten“ (Griffin, 1996b), um sie danach in eine weiterführende „sich mitteilende und betende“ Gruppe zu befördern, die in gleich welcher Form bis ans Lebensende bestehen kann. Das Kairos Weekend ist also eine Erfahrung in

christlicher Liebe, der darauf aufbauende Dienst besteht in der Erfahrung von einem Leben in christlicher Gemeinschaft. Das Verlangen danach gibt es im Gefängnis.

Sie zeigen die Kompetenz der Gefangenen zur Übernahme von Verantwortung auf. Eines der Probleme von Gefangenschaft ist, dass sie tendenziell die Übernahme von Verantwortung verhindert. Nur mit Ironie muss man feststellen, dass wir Rechtsbrecher in Gefängnisse stecken, weil wir sie für verantwortlich halten. Um es in der Fachsprache zu sagen: Wir machen Gefangene retrospektiv für ihr Verhalten verantwortlich, um ihnen dann prospektiv die Verantwortlichkeit für ihr zukünftiges Leben abzusprechen. Anders gesagt, wir nehmen Bürger und machen sie zu Gefangenen und erwarten dann von ihnen, nach minimaler Vorbereitung, dass sie wieder Bürger werden, mit all den Verantwortlichkeiten, die das für sie selbst, für ihre Familien und für andere bedeutet.

Bei APAC wird die prospektive Verantwortung dadurch gestärkt, dass man Gefangene ermutigt, sich gegenseitig zu helfen, ihre Familien - wenn die Möglichkeit besteht - und das Gefängnisssystem zu unterstützen. Gefangene werden verantwortlich für das gegenseitige Wohlergehen gemacht und sie beginnen auf diese Weise, Verantwortung zu übernehmen durch einfache gemeinsame Tätigkeiten (z.B. Haarschneiden, das Sauberhalten der Gemeinschaftsbereiche und der Gemeinschaftszellen). Gefangenen wird beigebracht, dass sie, je mehr sie von sich aus geben, um so reicher werden. Mehr als die Hälfte der Männer in den geschlossenen Abteilungen haben festumrissene Verantwortungsbereiche. Jeden Monat stimmen die Männer im geschlossenen Bereich darüber ab, wer von ihnen den wertvollsten Beitrag zu ihrer Abteilung geleistet hat, und zur Ehrung wird eine Medaille verliehen. (Lee 1995). Das ist ein gutes Beispiel für den von Kriminologen so bezeichneten ressourcenorientierten Strafvollzug, der nicht danach fragt, "was für Defizite die Person hat, (z.B. welche Probleme bringt die Person mit sich, wie können wir diese so gut wie

möglich kontrollieren?), sondern was kann diese Person positiv beitragen... Wie kann das Leben nützlich und zielorientiert werden?" (Maruna and LeBel 2002:167).

Ein Schlüssel dazu, wie religiöse Interventionen bei Gefangenen die Übernahme von Verantwortung bewirken können, ist das Aufbauen von Beziehungen zu signifikanten Anderen. Das bringt uns zum nächsten Punkt, der besagt, dass religiöse Interventionen Beziehungen zwischen dem Häftling und der Gesellschaft herstellen können. Eins der stärksten und deutlichsten Beispiele dafür ist der Einsatz von so genannten „Paten“ bei APAC. Paten sind speziell ausgesuchte Ehrenamtliche, vorzugsweise Paare, aber auch Alleinstehende. Es können ältere Paare sein, Witwen/Witwer oder ehemalige Häftlinge. Die Patenschafts-Initiative zielt darauf ab, den Gefangenen weiterhin Unterstützung zukommen zu lassen, wenn Probleme oder Rückfälle in ihrer Haftzeit oder nach der Entlassung entstehen. Die APAC Gründer sehen die Paten als ausschlaggebend für die Entwicklung der Männer an. Einer der APAC Psychologen, Veronese, sagt „...wenn die Natur in etwas so Besonderem (z.B. der Liebe) betrogen wird, dann schreit das menschliche Wesen danach - von der Wiege bis zur Bahre -, dieses Vakuum zu füllen. Die liebevolle Präsenz eines Paares (der Paten) ist eine Brücke zur Ursprungsfamilie und zur Außenwelt“. Die Paten erkennen an, dass niemand den Platz der leiblichen Eltern einnehmen kann (Lee, 1995, einen Paten zitierend), aber APAC hält daran fest, dass Paten dabei helfen können, das negative und verzerrte Bild des Insassen von seiner Mutter, von seinem Vater oder beiden wiederherzustellen. (Ottononi, 2003: 71) Untersuchungen zur Prävention haben ergeben, dass ein nachhaltiges Vermeiden von Straftaten dann wahrscheinlicher ist, wenn ein Häftling eng an eine Gemeinschaft gebunden ist und wenn er soziale Unterstützung außerhalb des Gefängnisses in Anspruch nehmen kann. (Bottoms 2001, 2002 and Curran 2002). Studien haben zudem herausgefunden, dass eine starke, reife soziale Bindung einen direkten Einfluss auf kriminelles Verhalten hat. (siehe die 1993 von

Sampson und Laub's neu aufgelegte Studie zur Delinquenz, die zuvor 1950 von Glueck veröffentlicht worden war). Die Verbindung zu einer religiösen Gemeinschaft draußen hat den zusätzlichen Vorteil, dass sie beiträgt zur Entwicklung einer sozialen Identität für Leute, die so etwas vorher nie besessen haben. (Curran 2002). Paten bieten eine Art „soziales Anpassen“, sie sind Vorbilder darin, wie soziales und nicht kriminelles Verhalten funktioniert. Diese Vorbildfunktion arbeitet also anders als eine "nicht-direktive Beratung": Sie gibt eine klare Richtung vor und diese "Richtgleitung" steht im Kontext einer liebevollen Beziehung, in der der Straftäter zu einem sozialen Verhalten bewegt wird. Es gibt gute Belege dafür, dass dies zu einer effektiven Unterlassung von Straftaten führt. (Bottoms *et al* 1995; Trotter, 1996)

Eines der größten Anreize religiöser Interventionen ist der Kontakt mit Ehrenamtlichen aus der Welt draußen. Ehrenamtliche kommen aus einer örtlichen Gemeinschaft und sind daher starke Symbole der Gemeinschaft, in die der Straftäter wieder integriert werden möchte. Für Veronese ist das Angebot der Ehrenamtlichen einmalig. „Der Staat, eine unpersönliche Instanz, kann Gefängnisse bauen, Agenten ernennen, Hilfsmittel vergeben - aber er kann keine Liebe geben. Es sind nur wir, reale Personen, die der Herausforderung, Liebe im Gefängnis auszusähen, standhalten können.“ Ehrenamtliche sind darum so wichtig, weil sie den „Geist der Zuwendung“ verkörpern. Ottoboni sagt, dass die Erfahrungen, die die Ehrenamtlichen vermitteln, dazu geeignet sind, Türen zu aufrichtiger Freundschaft und Dankbarkeit zu öffnen und Häftlinge dazu inspiriert, diese Erfahrungen zu erwidern. „Man sollte nie vergessen, dass die gesamte Konzeption von APAC beseelt ist vom Opfer am Kreuz und dem gnädigen Blick Christi, der sich dem reumütigen Dieb zuwendet und ihm seine Erlösung zusagt“ (Ottoboni 2000;123).

Gefangene antworten auf die aufopfernden Taten der Ehrenamtlichen, die beim Kairos Weekend teilnehmen. Ein

von uns in der Studie befragter Häftling sagte: „Es ist etwas anderes, die Liebe von Leuten, die man nicht kennt, zu bekommen. Sie ist bedingungslos, es gibt nichts, wovon sie abhängig ist, am Ende des Tages“ (223, Highpoint North) „Ich bin seit sechseinhalb Jahren im Gefängnis und es ist anders als alles, was ich vorher im Gefängnis oder sonst wo je erlebt habe. *Auf welche Art?* Fünfzehn Christen kommen von draußen, um drei Tage mit Gefangenen zu verbringen. Sie stecken so viel Einsatz hinein und alles ist freiwillig. *Warum ist Ihnen der ehrenamtliche Aspekt so wichtig?* Wenn jemand so viel in etwas investiert, dann werde ich ihn mit gleicher Mühe bezahlen“ (348, Swaleside).

Man kann wahrscheinlich sagen, dass der klarste und bedeutenste Ansporn bei religiösen Interventionen darin liegt, dass Gefangene Kontakt mit außenstehenden Ehrenamtlichen und Paten aufnehmen können und sie die Möglichkeit haben, mit einer zuverlässigen Person ihr Leben zu reflektieren. Mickey Bright Griffin, Co-Gründer der Horizon Communities (2003b) sagt, dass „die Ehrenamtlichen auch einen Weg gefunden haben, jede Person in ihrer Würde zu ehren und sie auf ihre Verantwortlichkeit anzusprechen - „Ich komme nächste Woche wieder und hoffe darauf, Fortschritte zu sehen“ – dies bezogen auf die offenen Punkte. Und das ist, denke ich, das eigentlich Wirksame. Ich erinnere mich daran, dass ein Mann nach dem Besuch seines Paten zurück in den Schlafbereich ging und er dann sagte „Ich fühle mich fast wieder menschlich“.

Natürlich funktioniert das in beide Richtungen. Zum einen zeigen religiöse Interventionen die Fähigkeit eines Gefangenen, eine zueinander haltende Gemeinschaft mitzuformen. Sie zeigen aber auch die Fähigkeit von Gemeinschaften, sich ehrenamtlich in einer neuen Gemeinschaft zu betätigen. Das hat vielfältige Auswirkungen auf religiöse Interventionen. Wir haben bereits gesehen, dass Ehrenamtliche eine ausschlaggebende symbolische, eine kommunikative und eine praktische Rolle spielen. Ottoboni (2003: 50) stellt fest, dass "alles mit der Beteiligung der Gesellschaft anfängt". Er zitiert den ehemaligen Secretary of Justice von Sao

Paulo, der sagte: „Wir sollten nicht von den Gefangenen erwarten, dass sie als erste die Hand auszustrecken, aus naheliegenden Gründen. Der erste Schritt muss von der Gesellschaft gemacht werden.“ Für beide, APAC and Kairos, sind Ehrenamtliche das Herzstück der Programme. Es wird geschätzt, dass im Jahr 2003 die Ehrenamtlichen von Kairos 3,5 bis 3,8 Millionen Stunden an verschiedene Strafvollzugsbehörden in den USA und im Ausland gespendet haben. Das bedeutet, dass eine gut vorbereitete ehrenamtliche Basis ein ausschlaggebender Faktor im Erfolg der religiösen Intervention ist. Das heißt auch, dass es für die Entwicklung und Ausweitung religiöser Interventionen eine wichtige Einschränkung gibt, nämlich fähige Ehrenamtliche zu finden und sie zu halten. Das ist leichter gesagt als getan. Religiöse Programme tragen immer das Risiko, die falschen Ehrenamtlichen anzuziehen. Ein Gefängnisdirektor erzählte mir, dass er manchmal am liebsten seinen Vollzugsbeamten sagen möchte: „Fangt mir die Ehrenamtlichen ein und führt sie ab. Sie sind kränker als die Insassen, denen sie helfen wollen.“ Ehrenamtliche betreuen in letzter Zeit Personen die „oft instabil sind, dazu unfähig, eine stabile Beziehung zu schaffen, die gegen Autoritäten rebellieren... und die sexuell promisk sind. Diese selben Charakterstörungen machen es automatisch unmöglich, Mitglied des Kairos Teams zu werden“ (KPM). Jedoch gilt zugleich: „Die besten Ehrenamtlichen haben unter den selben Schwierigkeiten gelitten wie die Insassen: unter Isolation, Missbrauch, Drogenabhängigkeit, alles mögliche, Isolation von der Kirche und von denen, die sie normalerweise aufziehen würden“ (Griffin)

Es ist eine schwierige Balance, die hier gehalten werden muss, zwischen dem Ausschließen von Ehrenamtlichen, die derzeit unter den gleichen Charakterstörungen leiden wie die Gefangenen und der Notwendigkeit, Ehrenamtliche einzubinden, die ähnliche Verwundungen durchgemacht haben, auch wenn diese Verwundbarkeit nicht sehr deutlich ist. In der Praxis bedeutet das, Ehrenamtliche einzubinden, die „genug Heilung“ erfahren haben, um

aufrichtig über ihre Fehler im Leben erzählen zu können. Ehrenamtliche, die nicht „genug geheilt“ sind und noch aus ihren Wunden bluten, werden nur über die Häftlinge bluten, so dass diese nicht erkennen, dass Heilung möglich ist. Gebraucht wird ein Beispiel, ein Modell von jemandem, der darin gesteckt hat, das getan hat und den Gott geheilt hat, so dass es ihnen die Hoffnung gibt, das kann auch mir widerfahren. Es gibt zudem eine feine Balance zwischen der Aufrechterhaltung einer unabhängigen Distanz zwischen den Ehrenamtlichen und den Insassen, während sie zur gleichen Zeit angreifbar werden, dadurch dass sie ihr Leben mit den Insassen teilen, ihnen zur Inspiration werden und sie lieben. Es ist eine dünne Linie, aber es ist machbar. Problematisch bleibt, dass Gefängnisse oft religiöse Interventionen nachfragen, ohne dass diese die Basisarbeit wertschätzen, die in den örtlichen Glaubensgemeinschaften untereinander notwendig ist, um den Dienst an Gefangenen zu leisten. Es sollte für alle offensichtlich sein, dass religiöse Interventionen nicht durch bloßen Willen entstehen, sondern viel Einsatz, Pflege und Planung erfordern. Wie wir gesehen haben: Wichtig ist nicht *der Kontakt* des Gefangenen mit dem Ehrenamtlichen, sondern *der Charakter* dieses Kontaktes.

Zuletzt erinnern uns die Risiken im Einsatz von Ehrenamtlichen daran, das Gefangene nicht das größte Problem bei religiösen Interventionen sind.

So komisch es auch scheint, aber die größte Bedrohung für religiöse Interventionen findet man in den Gefängnisssystemen, denen sie dienen. In Großbritannien jedenfalls werden offenkundig die Gefängnisse immer mehr zu einer Verwaltung. In einer betriebswirtschaftlichen Umgebung wird es schwer werden, Dinge zu verwalten, die anders sind. Die Geschichte der "faith-based units" auf der Welt zeigt, dass Justizvollzugsanstalten nach Implementierung der Einheiten dazu tendieren, diese zu kontrollieren. Das überrascht nicht, denn Kontrolle gehört zum Justizvollzug dazu. Ebenso sind religiöse Interventionen ständig in Gefahr,

vom Strafvollzug entführt zu werden, und das kann die Programme beeinträchtigen. Zum Beispiel gab es eine Zeit, in der APAC nicht in der Weise genutzt wurde, wie es beabsichtigt war. Richter verlegten Gefangene in offene Einrichtungen, ohne dass diese sich vorher im geschlossenen Vollzug bewährt hatten. Es wurde festgestellt, dass das zu einer fehlenden Disziplin unter den Gefangenen und zu einer höheren Rückfälligkeit führte. (Ottononi 2003) In Florida, USA, haben die Strafvollzugsbehörden darauf bestanden, dass 80% der Teilnehmer in Kairos Horizon Communities Kurzzeitgefangene sein sollten, obwohl das Programm für diese Gruppe nicht vorgesehen war. Und dies trotz der Tatsache, dass „ein guter Schutz für Behörden vor Kritik darin besteht, Behandlungsprogramme von anderen machen zu lassen und ihnen die Verantwortung für die Inhalte zuzuschieben“ (ibid). All das bestätigt die Auffassung, die zuvor dargelegt wurde, nämlich dass religiöse Programme in ihrer Zielsetzung klar sein und das Bewußtsein für ihre Stärken und ihre Identität beibehalten müssen. Das bedeutet auch, alle potentiellen Bruchstellen im Voraus auszumachen.

Aus diesem Grund liegt ein Schlüsselement für eine erfolgreiche religiöse Intervention darin, auf eine unterstützende und bereitwillige Institution zurückgreifen zu können. Eine Institution, die nicht nur die Intervention begrüßt, sondern sie auch erfolgreich machen will. Es ist grundlegend, dass die Gefängnisleitung oder der Direktor unterstützend wirkt und der das Personal von dieser Unterstützung unterrichtet, so dass das „durch die Linien“ geht. Außerdem ist es wichtig, dass die Funktion zur Unterstützung auf andere Führungskräfte und weiteres Personal verteilt wird. Wenn die Unterstützung nur von der Leitung oder vom Direktor kommt, wird das Programm umkippen, sobald er oder sie geht, da es zu sehr auf der Stärke einer einzelnen Person beruht.

Gegnerschaft kann aus anderen Bereichen kommen. APAC musste sich mit Phasen von Kritik und Entmutigung auseinandersetzen, nicht wegen des religiösen Inhalts, sondern wegen der

öffentlichen Meinung, vor allem in den Reihen der Armen, dass hier das Gefängnisystem humanisiert werden solle. APAC verärgerte auch andere private Interessen, inklusive „eine korrupte Polizei, die die Gefangenen ausnutzt“, nachzulesen in der Biografie von Mario Ottoboni. In Großbritannien wurde die Arbeit von Kairos nicht wegen der Absicht, die Lebensqualität von Sträflingen zu verbessern, kritisiert, sondern wegen der christlichen Ausrichtung und wegen des Einsatzes von Ehrenamtlichen. Das stand im direkten Kontrast zu APAC. Insoweit religiöse Programme ernstgemeint gegenkulturell sind, müssen sie mit Kritik rechnen. Diese kann aus verschiedenen Bereichen und auf verschiedene Arten kommen. Auch das erinnert uns an Jesu Gleichnisse. Die Bereitung des Königreichs bedeutet zugleich, den Weg des Kreuzes zu gehen.

Ich will zusammenfassen: Religiöse Interventionen bieten Gefängnissen und Strafanstalten etwas Einmaliges. Sie finden großen Anklang in Gefängnissen, aber sie sind keine „Wunderheilung“ für kriminelles Verhalten. Dinge brauchen Zeit. Das bedeutet, dass religiöse Interventionen allein nicht genug sind; sie müssen mit nichtreligiösen Gefängnisprogrammen vermischt werden. Sie zeigen zudem die Belastbarkeit des Gefangenen auf, in einer verbindlichen Gemeinschaft zu leben, ebenso machen sie damit ernst, mit der Fähigkeit zur Verantwortung bei den Gefangenen zu rechnen. Die Verantwortlichkeit der Gefangenen wird gebildet durch Beziehungen zwischen dem Inhaftierten und der Gesellschaft. Eine der größten Anreize für religiöse Interventionen ist der Kontakt des Sträflings mit Ehrenamtlichen aus der freien Welt, gleichzeitig wird die Fähigkeit der Ehrenamtlichen, ein Teil der im Gefängnis entstandenen Gemeinschaft zu sein, aufgezeigt. Auf diese vielfältige Weise sind religiöse Interventionen eine Art Gegenkultur und als solche ziehen sie Kritik an, wissend, dass die Gefangenen selbst das geringste Problem sind. Im besten Fall sind religiöse Programme ein Wegweiser für Justizvollzugsbehörden in der Art, dass sie in Gefängnissen Standards von Anstand, Menschlichkeit und Ordnung befördern. Sie können die

Bedeutung der Inhaftierung symbolisch verdichten, sie machen Gefängnisse humaner und die Strafzeit menschenfreundlicher. Sie sind Ausdrucksformen von überraschender Hoffnung.

DER BEGRIFF DER „GERECHTIGKEIT“ IN BIBLISCHER SICHT

von Henning Goeden

Gerechtigkeit im Alten Testament (AT)

„Gerechtigkeit“ – hebr: „ZeDaKa“ – bezeichnet im AT alle Lebensbeziehungen des Menschen. ZDK ist Maßstab für das Verhältnis Gott – Mensch und Mensch – Gott, sowie für das Verhältnis der Menschen untereinander bis hin zum Verhältnis des Menschen zu Tieren und zu seiner naturhaften Umwelt. ZDK, Gerechtigkeit, ist der höchste Lebenswert, also alles, worauf Leben beruht.

Das AT bestimmt Gerechtigkeit immer von Gott her. Gerechtigkeit ist also niemals eine eigene Größe, sondern immer auf Gott bezogen.

Gerechtigkeit ist ein in der Welt wirkendes Handeln Gottes: „Seine Gerechtigkeit verkünden die Himmel und alle Völker schauen seine Herrlichkeit“ (Ps. 97,6)

Das heißt, die alttestamentliche Vorstellung von Gerechtigkeit hat wenig zu tun mit der abendländischen, die sich herleitet von einer absoluten Norm, einer absoluten Idee von Gerechtigkeit, an der sich das Verhalten des Menschen bewähren muss. Im Alten Israel gab es keine solche Norm, sondern ein Verhalten des Menschen wurde an dem Gemeinschaftsverhältnis gemessen, in dem sich der Partner gerade zu bewähren hatte.

ZDK ist also ein Beziehungsbegriff, der sich auf das Verhältnis zwischen zwei Partnern bezieht.

ZDK ist etwas dynamisches, nie etwas statisches.

Dabei ist zu beachten, dass der Mensch nie in nur einem Gemeinschaftsverhältnis bewegt, sondern in mehreren, von denen jedes sein besonderes Gesetz in sich trägt: Familie, politische Gemeinschaft, Wirtschaftsleben, Auseinandersetzung mit Fremden – jeder Tag kann ein neues Bezugsverhältnis ergeben. Über all diesem steht das Gemeinschaftsverhältnis, das Gott Israel angeboten hatte und das im Kultus und in der Wahrung der Rechtssatzungen Jahwes gepflegt wurde. Auch hier gilt:

Gerecht ist, wer den besonderen Ansprüchen, die dieses Gemeinschaftsverhältnis an ihn stellt, gerecht wird.

Wenn Israel sich der Taten Gottes im Lobpreis und im Credo erinnert, so dankt es ihm, dass er zu seinem Bund mit Israel steht:

„Ich will dem Herren danken nach seiner Gerechtigkeit.“ (Ps. 7,18)

„Er ist der Herr, unser Gott, er richtet in aller Welt. Er gedenkt ewiglich seines Bundes und an sein Wort, das er verheißen hat für tausend Geschlechter, an den Bund, den er geschlossen hat mit Abraham und an den Eid, den er Isaak geschworen hat.“ (Ps. 105,7-9)

cf. auch: Ps. 33,1ff; 35,28; 40,11; 71,16.24; 145,7.

Das Deboralied spricht von den „Gerechtigkeitserweisen Jahwes“ und meint damit seine Heilstaten in der Geschichte:

„Man erzählt die Heilstaten, die Gerechtigkeiten Gottes“ (Ri. 5,11)

Oder:

„Die Wohltaten, das sind die Gerechtigkeiten Jahwes: Befreiung aus Ägypten“.

(1. Sam. 12,7ff. u.ö.)

Ein besonderer Ort, von Jahwes Gerechtigkeit zu reden, waren die Epiphanieschilderungen, denn wo sich Jahwe offenbarte, da wurde auch seine Gerechtigkeit, d.h. seine Bundestreue offenbar.: „Die Himmel sollen seine Gerechtigkeit verkünden denn Gott selbst will Richter sein“ (Ps. 50,6)

Auch das Zusammenleben der Menschen untereinander wurde vom Standpunkt der Gemeinschaftstreue aus beurteilt. So sagt Saul, dass David gerechter sei als er selbst und meint damit, dass David das zwischen beiden bestehende Gemeinschaftsverhältnis ernster genommen hat, ihm besser Rechnung getragen hat, als er. (1. Sam. 24,18) Dass David den ihm wehrlos ausgelieferten Saul nicht getötet hat, wird als seine Gerechtigkeit bezeichnet. (1. Sam. 26,23)

Auch wenn es Aufgabe der Ortsgerichte (Rechtssprechung im Tor: das Zeremoniell der Gerechtsprechung in der Torliturgie war auch die Frage nach der Bereitschaft

Israels, das ihm von Jahwe angetragene Gemeinschaftsverhältnis nun auch seinerseits zu bejahen; Dtn. 27,15ff.) war, das Verhalten eines Menschen auf seine Gemeinschaftstreue hin zu beurteilen, ist der alttestamentliche Begriff der ZDK kein spezifisch forensischer Begriff in unserem Sinne, denn er umfasst das ganze Leben eines Israeliten, meint also weit mehr als Korrektheit oder Legalität. So z.B: Treue, Güte, Erbarmen dem Armen gegenüber...

Einen besonderen Beweis von ZDK liefert Tamar, die Schwiegertochter Judas: Als Hure verkleidet, lockt sie ihren Schwiegervater zu sich, um von ihm ein Kind zu empfangen. Als man sie zum Tode verurteilt, wird das Motiv ihrer Tat bekannt: Sie hat – wenn auch mit äußersten Mitteln – der Familie ihres verstorbenen Mannes einen Nachkommen geben wollen. Deshalb, weil sie dieser Familie Gemeinschaftstreue bewiesen hatte, war sie „gerechter“ als ihr Schwiegervater, der sie seinem jüngsten Sohn nicht zur Ehe geben wollte. (Gen. 38,26)

Eine doch etwas andere Vorstellung von Gerechtigkeit als die Unsrige!

D.h: das ganze soziale und kultische Leben war eine ständige vom Himmel auf Israel „regnende ZDK“: Von Jahwe kamen die das Leben ordnenden und heilenden Gaben, wie die Gebote: „Jahwe ist als Gerechter in ihrer Mitte, ...Morgen für Morgen gibt er seinen Entscheid, wie das Licht, das nicht ausbleibt“ (Zeph. 3,5).

Hilfe für die Ordnung Israels und der Welt ist das Recht (‘mischpat’). Die Weisungen (Jes. 42,21) und Gebote (Ps. 19,10; 119,7.62) Jahwes sind gerecht, deshalb können die in ihrem Recht Behinderten und Benachteiligten ihn als Richter und Helfer anrufen (Gen. 16,5; Ri. 11,27; 1. Kön. 8,31f.).

Die Gerechtigkeit Gottes ist verlässlich, sozial ausgleichend, und gemeinschaftstreu (Ps. 9,9; 98,9; 99,4; Jes. 45,19).

Besonderes Gewicht haben die alttestamentlichen Gerechtigkeitsaussagen über den König, bzw. das Königtum, denn der König wurde als Garant und Schützer alles gemeinschaftstreuen Wesens im Lande

verstanden. (2. Sam. 8,15; 1. Kön. 3,5; 10,9; Ps. 45,5-8; 72,12ff.: 89,15.17)

Aber auch der König ist in seinem Amt nur Mittler der ZDK, er ist darauf angewiesen, das Jahwe sie ihm gibt (Ps. 72,1), bzw. wie ein Kleidungsstück anzieht - ebenso wie den Priestern und dem Messias:

„Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein.“ (des eschatol. Heilskönigs; Jes. 11,5)

„Deine Priester sollen sich in G. kleiden und deine Frommen sollen jubeln“ (Ps. 132,8).

„Ich (der Messias) freue mich in dem Herrn und meine Seele ist fröhlich in meinem Gott; denn er hat mich angezogen mit Kleidern des Heils und mit dem Rock der Gerechtigkeit gekleidet.“ (Jes. 61,10)

Nicht nur das Kollektiv und das Individuum in ihr erfahren die „zurechtbringende“ (vgl. deutscher Sprachgebrauch des Wortes „etwas richten“ = zurecht bringen, in Ordnung bringen) Kraft der Gerechtigkeit Gottes: „Im Herren habe ich Gerechtigkeit und Stärke“ (Jes. 45,24), sondern Jahwes Gerechtigkeit wirkt auch in Bereichen, die wir als „naturhaft“ bezeichnen. So verkündet Joel nach einer Heuschreckenplage das Heil folgendermaßen:

„Jauchzet ihr Söhne Zions...denn er gibt euch den Frühregen in Gerechtigkeit, lässt den Regen herabkommen und die Tennen werden voll, die Kelter fließen über von Most und Öl.“ (Joel 2,23f.)

Bilder aus der Natur dienen zur Veranschaulichung von Jahwes Gerechtigkeit:

„Säet Gerechtigkeit und erntet nach dem Maß der Liebe“ (Hos. 10,12).

„Recht wird in der Wüste wohnen und Gerechtigkeit im fruchtbaren Lande und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein.“ (Jes. 32,16f.)

Die Gerechtigkeit Gottes ist eine Kraft, eine Bewegung (‘dabar’, ‘Wort’ = Kraft, Bewegung; nichts statisches!!!), die Natur und Gemeinschaft auf Segen (Ps. 24,5) und Frieden

(Ps. 85,10ff.) hin ordnet, heilt und belebt (Mal. 3,20).

Die Gerechtigkeit Gottes ist ein Kraftfeld, an dem sogar der böse Wille des Feindes scheitert:

„Fürchte dich nicht, denn ich bin bei dir...ich halte dich durch die Hand meiner Gerechtigkeit“ (Jes. 41,10f.). Und so ruft

nach ihr der, der Rettung ersehnt: „Errette mich durch deine Gerechtigkeit und hilf mir heraus, neige deine Ohren zu mir und hilf mir“ (Ps. 71,2)

Von der Gerechtigkeit Gottes kann bis zur Personifikation gesprochen werden: „Gnade und Treue begegnen einander, Gerechtigkeit und Frieden küssen sich“ (Ps. 85,11) Doch zur Abspaltung der Gerechtigkeit von der Wesenssphäre Jahwes und zur hypostatischen Verselbstständigung ist es im AT – anders als in der Umwelt Israels, - so z.B. die ägyptische 'Maat' -; nie gekommen.

Wer ist gerecht, wer ist ein ZaDiK, ein Gerechter?

Was Gerechtigkeit ist und wer ein Gerechter ist, das bestimmt allein Jahwe, und von dieser Anerkennung lebt der Mensch: „er ist gerecht, er wird leben“ (Ez. 18,9)

Gerecht ist der, der sich im Heilsbereich göttlichen Wirkens sieht (Ps. 1,5; Jes. 60,21) und die Gerechtigkeit Gottes bekennt (Ps. 15; 24,3ff.; 119; cf. Ez. 18,5ff.)

„Abram glaubte, und das rechnete er ihm als Gerechtigkeit an“ (Gen. 15,6)

Weil der Gerechte aus der Gerechtigkeit Gottes lebt (Jes. 56,1) ist er gefordert, Gerechtigkeit zu lernen, zu erkennen, zu suchen und zu tun. (vgl. Sozialkritik der Propheten, z.B. Jes. 3,16: Verhalten der Töchter Israels; 5,8ff: Verurteilung des Spekulantentums).

Gerecht ist also (auch) der, der die Gebote hält:

„Als Gerechte werden wir – Israel - dastehen, wenn wir das Gesetz erfüllen (Dtn. 6,25).

Die Gebote wurden im Übrigen niemals als eine Last empfunden, sondern als ein Bekenntnisakt. Sie sind also mehr als eine Frage der Ethik!

Da dem Menschen das Halten der Gebote stets nur unvollkommen gelingt, menschliche Gerechtigkeit gleichsam wie „in Unrat getaucht“ dasteht (Hiob 9,30ff.), menschliche Gerechtigkeit wie ein „beschmutztes Kleid“ ist (Jes. 64,4f.), kann der Mensch nur seine Verfehlungen bekennen, Buße tun und an die Gerechtigkeit Gottes appellieren:

„Wir liegen vor dir mit unserem Gebet, nicht auf unsere Gerechtigkeit vertrauend, sondern auf deine große Barmherzigkeit.“ (Dan. 9,18)

Eine erstaunliche, großartige Erweiterung des Gerechtigkeitsbegriffs – auf den ich an dieser Stelle nicht weiter eingehe -, findet sich im deuteronomistischen Geschichtswerk:

Die Gerechtigkeit Gottes erweist sich auch in der Vernichtung – so die theologische Deutung des babylonischen Exils.

Thesen AT

1. Gerechtigkeit bezeichnet alle Lebensbeziehungen des Menschen.

2. Das AT bestimmt Gerechtigkeit immer von Gott her.

3. Die Gerechtigkeit Gottes ist seine Bündnistreue

4. Gerechtigkeit ist keine eigene Größe, keine bestimmte zu erfüllende Norm.

5. Gerechtigkeit ist ein in der Welt wirkendes Handeln Gottes

6. Gerechtigkeit ist ein Beziehungsbegriff, der sich auf das Verhältnis zwischen zwei Partner bezieht.

7. Gerechtigkeit ist etwas dynamisches, nie etwas statisches.

8. Gottes Gerechtigkeit besteht in seinem Handeln:

in der politischen Geschichte von Völkern und Staaten

in der persönlichen Geschichte von Menschen

durch seine Heilsgaben: Gebote und Weisungen, Ernten, etc.

9. Gottes Handeln erweist sich auch in politischen Katastrophen und persönlichen Niederlagen

10. Die Gerechtigkeit Gottes ist eine Kraft und eine Bewegung, die alles Leben auf Segen und Frieden (Schalom) hin belebt, ordnet und heilt.

11. Ein Gerechter ist der, der sich im Heilsbereich göttlichen Wirkens sieht, die Gerechtigkeit Gottes bekennt und die Gebote hält.

12. Die Gebote sind keine Last, sondern als Gottesgabe Freude und Bekenntnisakt

II. Gerechtigkeit im Neuen Testament (NT)

Außerhalb der Briefe des Paulus und seiner Schüler ist im NT fast ausschließlich von Gerechtigkeit - gr: dikaiosyne - als dem rechten Verhalten des Menschen die Rede. Gerechtigkeit ist das mit Gottes Willen übereinstimmende, ihm wohlgefällige Verhalten des Menschen. Weil dabei immer auch die Grundbeziehung des Menschen zu Gott mitbedacht ist (Gott als Schöpfer, als der, der sich den Menschen offenbart...), unterscheidet sich diese Vorstellung von der griechischen Tugendlehre (Tugend als Norm von Gerechtigkeit) und schließt sich fest an das AT an. Wie im AT bestimmt Gott allein, was Gerechtigkeit ist. Diese erreicht nicht den, der sie schon zu besitzen meint, sondern den, der nach ihr hungert und dürstet: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden.“ (Mt. 5,6).

Gott oder Christus walten als Richter. Ebenfalls aus dem AT stammt der Gedanke vom Rechtsstreit zwischen Gott und Welt, in dem sich Gottes Gerechtigkeit erweist.

Die Auferstehung, bzw. die Erhöhung Jesu wird als Sieg in diesem Rechtsstreit verstanden: „Gott ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist.“ - Christus ist als der Gerechte erwiesen im Geist (Pistisformel im 1. Tim. 3,16).

Johannesevangelium:

Die Gerechtigkeit des Menschen, sein rechtes Tun ist ganz mit Christus, als dem `Gerechten` schlechthin, verknüpft. Sein Gerechtes erweist und beweist sich in seiner Auferstehung und Erhöhung. Gerechtes vor Gott wird der Mensch dadurch, dass er die Offenbarung Gottes in Christus anerkennt.

In Jesu Wort und Taten, die von den Jüngern bezeugt sind, soll und wird die Gerechtigkeit Gottes vor aller Welt offenbart werden (Joh. 16,8-15).

„Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht; aber ich kenne dich und diese (die Jünger) haben erkannt, dass du mich gesandt hast.“ (17,25).

Im Wirken Jesu vollzieht sich das eschatologische gerechte Gericht Gottes (Joh. 5,27-30; 3,18-21), dessen

Gerechtigkeit sich in der Sündenvergebung erweist:

„Wenn wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, dass er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit.“ (1. Joh. 1,9).

Paulus

Der Ausgangspunkt der paulinischen Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes liegt in seinem Verständnis des Gesetzes. Hieß es noch bei Mose: „Der Mensch, der das Gesetz tut, wird dadurch leben“ (Röm. 10,5; cf. Lev. 18,5), so heißt es jetzt: „Christus ist des Gesetzes Ende; wer an ihn glaubt, der ist gerecht.“ (Röm. 10,4). Nicht das Gesetz ist Bedingung zum Leben, sondern der Glaube an Jesus Christus. Zwar ist auf dem Boden des Gesetzes als Erfüllung der Satzung eine „tadellose“ Haltung möglich (Phil. 3,6), aber die neue Erkenntnis des Paulus ist die: Wahre Gerechtigkeit vor Gott kommt nicht aus dem Gesetz (durch das kommt nur die „Erkenntnis der Sünde“; Röm. 3,20), sondern „allein“ (Röm. 3,28) durch den Glauben an das Evangelium von Christus, in dem offenbart wird „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus dem Glauben.“ (Röm. 1,17; cf. Gen. 15,6)

Das Evangelium ist „eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und dann die Griechen.“ (Röm. 1,16)

Das bedeutet, dass die Gerechtigkeit Gottes nicht nur eine individuelle Erfahrung ist, sondern universales Geschehen für alle Menschen, die glauben: „Denn es ist hier kein Unterschied....alle sind Sünder...und werden gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist.“ (Röm. 3,22ff.)

Wie im AT ist die Gerechtigkeit Gottes also sein Handeln und die Antwort des Menschen der Glaube. Wie im AT eignet Gott Gerechtigkeit, ist er gerecht. Wie dort ist seine Gerechtigkeit aber keine statische Eigenschaft, sondern sie zeigt sich dynamisch in seinem gerichtlichen Handeln.

Wie kann Gott aber als gerechter Richter handeln, wenn er einerseits seinem Volk schon vor dem Gesetz seine

Verheißungen gegeben hat (Röm. 9,4; Gal. 3,15-18.29), andererseits aber nach dem Gesetz alle Menschen als Sünder verurteilen muss (Röm. 3,1-20)? D.h. wie passen Verheißung und Verurteilung zusammen?

Antwort: Seine universale Gerechtigkeit hat Gott in der Verurteilung Jesu erwiesen, indem er die Sünde richtete:

Gott hat Christus Jesus „hingestellt als ein Sühneopfer durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit, weil die vorher geschehenen Sünden unter der Langmut Gottes ungestraft geblieben sind, auf dass er zu diesen Zeiten darböte die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt; auf dass er allein gerecht sei und gerecht mache den, der da glaubt an Jesus.“ (Röm. 3,25f.)

Das Urteil des göttlichen Richters - die „iustificatio iniusti“ - steht gegen alle menschlichen Rechtsregeln:

Gott hat die Sünde dem angerechnet und den Fluch dem auferlegt, der keine Sünden kannte: „Er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.“

(2. Kor. 5,21)

„Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns, denn es steht geschrieben: Verflucht ist jedermann, der am Kreuze hängt.“ (Gal. 3,13; cf. Dtn. 21,23)

„Iustificatio iniusti“ durch Verurteilung eines Schuldlosen. Im Christusgeschehen vollzieht sich also ein Tausch:

Der sündlose Christus wird als Sünder und Verfluchter am Kreuz zu Unrecht zum Tode verurteilt. Da die Sünde des Menschen auf ihm liegt, wird sie mit Christus ein für allemal zum Tode verurteilt. Durch die Auferweckung setzt Gott Christus ins Recht, im Glauben an den Auferstandenen erlebt der aufgrund seiner Sünde zu Recht zum Tode verurteilte Mensch Ge-Rechtfertigung, bzw. mit Christus seine Auferstehung in das (ewige) Leben.

Gerechtigkeit Gottes heißt also nicht nur, dass Gott gerecht ist durch sein immerwährendes Handeln in und an der Welt (endgültig im „Jüngsten Gericht“ Gal.

5,5), sondern die Gerechtigkeit Gottes ist grundsätzlich und endgültig ein für allemal geschehen im Kreuzestod und der Auferweckung Jesu.

Dieses damalige geschichtliche Ereignis wirkt im „Hier und Jetzt“, denn durch den Glauben wird der Einzelne in die Wirkung des Heilsgeschehens hineingezogen:

„Ich aber bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, auf dass ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt, ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahin gegeben.“ (Gal. 2,19f.)

„Ist Jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“ (2. Kor. 5,17)

Durch die Rechtfertigung wird der Glaubende Teil des Leibes Christi, d.h. er gehört nun zu Christus wie er vorher zu Israel gehörte.

In der Taufe wird der „alte Adam“ ersäuft und der neue Mensch in Christus geboren: „So sind wir mit Christus begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten, durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit ihm verbunden und ihm gleichgeworden sind in seinem Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein. Wir wissen ja, dass unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, sodass wir der Sünde nicht mehr dienen. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden.“

(Röm. 6,4-8)

(„Dass durch diese heilsame Sintflut an ihm ersaube und untergehe alles, was ihm von Adam angeboren ist und er selbst dazu getan hat...“ M. Luther)

Das bedeutet nicht, dass die Rechtfertigung an das Sakrament gebunden ist: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen...“ (1. Kor. 1,17) Schon Abraham wurde die Gerechtigkeit vor dem Empfang des Sakraments geschenkt, seine Beschneidung ist

lediglich „Siegel der Gerechtigkeit“ (Röm. 4,11). Schon diese Tatsache beim Prototyp des Glaubens bewahrt die Taufauffassung vor sakramentaler Magie.

Der Heilsprozess ist nicht abgeschlossen, sondern der gerechtfertigte Mensch wird hineingenommen in einen dynamischen Prozess: in ein neues Leben, das letztlich hin zum ewigen Leben führt. Die Kraft des neuen Lebens ist der Geist Gottes.

Der Geist schenkt Freiheit:

„Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ (2. Kor. 3,17)

Der Geist nimmt hinein in die Kindschaft Gottes:

„Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder.“ (Röm. 8,14)

Der Geist bewirkt ethisch gutes Handeln:

„Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue...“ (Gal. 5,22)

Thesen NT

1. Das NT bestimmt Gerechtigkeit immer von Gott her.
2. Gottes Gerechtigkeit ist sein Handeln in Jesus Christus.
3. Nicht das Gesetz ist Bedingung zum Leben, sondern der Glaube an Jesus Christus.
4. Die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe.
5. Gottes Gerechtigkeit ist universelles Geschehen für alle Menschen.
6. Gottes Gerechtigkeit ist keine statische Eigenschaft, sondern dynamisches, sich immer wieder neu im Leben von Menschen ereignendes Handeln.
7. Die Sünde des Menschen, die zum Tode führt, wird durch den Kreuzestod des sündlosen Christus zum Tode verurteilt. Im Glauben an den Auferstandenen wird der Mensch gerechtfertigt und erlebt in Christus seine Auferstehung in ein neues Leben.
8. Durch seine Rechtfertigung wird der Glaubende Teil des Leibes Christi.
9. In der Taufe wird der alte Mensch 'ersäuft' und der neue Mensch in Christus geboren.
10. Die Rechtfertigung ist nicht an das Sakrament, sondern an den Glauben gebunden.
11. Der Heilsprozess ist nicht abgeschlossen, sondern eine Bewegung

hin zu neuem und schließlich ewigem Leben.

12. Die Kraft des neuen Lebens ist der Geist Gottes. Dieser schenkt Freiheit, nimmt hinein in die Kindschaft Gottes und bewirkt die 'guten Werke'.

III. Gerechtigkeit systematisch

Allgemeines

Gerechtigkeit ist ein nicht abschließend definierter Grundbegriff der Ethik, der Rechts- und Sozialphilosophie sowie des politischen, sozialen, religiösen und juristischen Lebens. Gerechtigkeit ist Grundbegriff aller sozialer Organisation und der zentrale normative Begriff der Politik; er liegt allen Ideen von Recht, Staat und Gesellschaft als deren Leitziel zugrunde. Im sozial-politischen Bereich ist Gerechtigkeit eng mit dem Lebensstatus und der Selbstverwirklichung des Einzelnen (soziale Gerechtigkeit), mit den Grund- und Menschenrechten, mit der Selbstbestimmung der Völker sowie mit der Friedensfrage verbunden.

Die Grundbedeutung des Gerechtigkeitsbegriffs besagt: Gerecht ist eine Handlung, wenn sie jedem das gibt, was ihm zukommt: „Suum cuique“, Jedem das Seine (Ulpian). Dabei bleibt offen, wem was zukommt und die Frage, ob die vorausgesetzten Standards, bzw. Normen in sich gerecht sind.

Philosophie:

In der antiken griechischen Philosophie lag die Grundlage der Gerechtigkeit in der Vernunft (logos, Vorsokratiker), in der Seele (Sokrates), in den Ideen (Platon), in der moralischen Natur des Menschen (Aristoteles).

Gerechtigkeit ist eine der vier Kardinaltugenden (neben Klugheit, Tapferkeit und Maßhaltung). Aristoteles versteht Gerechtigkeit als Eigenschaft einer im richterlichen Amte waltenden Person. Gerechtigkeit soll sich äußern in sozialen (Ehe, Familie, Wirtschaft, Bildung) wie in politischen Zusammenhängen (Staat und Recht).

Gerechtigkeit wirkt sich aus als:

a. iustitia commutativa (ausgleichende Gerechtigkeit):

Verteilung umstrittener Güter nach gleichem Maß unter alle Beteiligten.

Ausgleich in Tausch- oder Vertragsbeziehungen, bzw. in sozialen Beziehungen.

b. iustitia distributiva (austeilende Gerechtigkeit):

Gerechte Verteilung von Rechten, Pflichten, Gütern und Lasten.

Belohnung von Verdiensten und Bestrafung von Übeltaten in strenger Entsprechung zu dem jeweils positiv oder negativ Geleisteten.

(Aristoteles, Nikomachische Ethik V)

In der Neuzeit suchte man in der erfahrbaren 'Natur' (J. Locke) des Menschen (entsprechend dem neuzeitlichen, säkularisierten, antimeta-physischen Wissenschaftsbegriff) feste Maßstäbe, bzw. Gesetze für das, was gerecht und ungerecht ist: In seiner Natur als geselliges Wesen

(H. Grotius), in seiner egoistischen Interessenkalkulation (T. Hobbes) oder im gesellschaftlichen Nutzen (D. Hume). I. Kant unternahm eine Begründung der Moral allein aus der Vernunft: Die sittliche Autonomie des Menschen wird zum Grundsatz der moralischen Welt erhoben. Das „Wie“ des sittlichen Verhaltens fasst Kant im kategorischen Imperativ zusammen: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. Kant ersetzte also die durch Gott oder die Natur gestiftete allgemein gültige Ordnung durch die jedem Menschen zugängliche Vernunft-erkenntnis, dass man nur nach verallgemeinerbaren Handlungsmaximen handeln darf.

Gerechtigkeit Gottes

In der theologischen Anwendung auf die Gerechtigkeit Gottes wurde besonders die aristotelische iustitia distributiva bedeutsam. Gerechtigkeit wurde verstanden als diejenige Eigenschaft Gottes, kraft der er je nach Leistung des Menschen belohnend oder strafend reagiert. In letzter Instanz: Paradies oder Hölle im Endgericht.

Damit trat die iustitia distributiva in Spannung zu den biblischen Aussagen über Barmherzigkeit und Gnade Gottes

sowie zur paulinischen Feststellung, dass der Mensch als Sünder sich das Heil aufgrund eigener Leistung gar nicht verdienen kann.

Augustin definiert:

Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht eine Eigenschaft, die Gott in sich selbst behält, um nach ihr den Sünder lediglich zu be- bzw. zu verurteilen, sondern Eigenschaft, die Gott – und zwar aus seiner Gnade – dem Menschen mitteilt um ihn gerecht zu machen. (MPL 35, 1607)

Luther:

Gerechtigkeit Gottes ist nicht eine Eigenschaft, nach der Gott in sich selbst so gerecht ist, dass er auf das vom Menschen Gebotene in Entsprechung reagiert, sondern die Gerechtigkeit, die Gott schenkt und wirkt, indem er sie den Sündern aus Gnade und ohne Rücksicht auf deren eigenes Aussehen zuspricht. Luther geht darin über Augustin hinaus, dass er diese geschenkte Gerechtigkeit nicht als eine dem Menschen nunmehr übereignete Eigenschaft durchreflektiert (so dass im Endgericht doch wieder das dem Menschen Gegebene zum Grund der Entscheidung Gottes werden könnte). Luther versteht vielmehr das Leben des Menschen in dieser Gerechtigkeit ganz als ein ständiges Sich-selbst-empfangen aus der Zuwendung Gottes. Es ist Sein aus der Gegenwart Gottes und darum Leben in der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit Gottes ist die Wirklichkeitsmacht seiner Gemeinschaft, in der er dem Menschen Lebensrecht gibt, Schuld vergibt und neues Leben eröffnet. Die Eröffnung dieser Wirklichkeit ist nicht nachträgliches Reagieren Gottes auf menschliche Leistungen, sondern schöpferisches heilschaffendes Handeln, aus dem alles rechte Menschsein erst entspringt.

Gerechtigkeit des Menschen

In der christlichen Ethik bezeichnet der Begriff Gerechtigkeit eine Haltung, die jedem das Seine lässt oder zuteilt oder wieder verschafft und nimmt dabei den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff mit seinen beiden Varianten auf. Daneben steht Gerechtigkeit für die Ganzheit des christlichen Lebens, für das, was der

christliche Mensch sein soll in seiner ganzen Fülle, nicht eine christliche Tugendlehre. Gerechtes Leben ist ein Geschenk Gottes. Nächstenliebe, 'Jedem das Seine geben', wird nur unter der Gnade und den Verheißungen Gottes und nur partiell, nie absolut Wirklichkeit.

Der Begriff der „Iustitia civilis“:

Iustitia civilis bezeichnet entweder das äußerliche Wohlverhalten allgemein oder die Behandlung des anderen nach äußeren Normen der Rechtlichkeit. Diese Normen gelten sowohl im zwischenmenschlichen Bereich als auch im gesellschaftspolitischen. Deshalb gibt es gerechten Lohn, gerechte Preise, gerechte Strafe, gerechte Eigentumsverteilung, etc. Der einzelne in einer Gemeinschaft unter einer bestimmten Gerechtigkeitsnorm hat nicht nur die Pflicht, Gerechtigkeit walten zu lassen, sondern auch einen Anspruch auf Gerechtigkeit. Erfahrene Ungerechtigkeit gibt dem Einzelnen (für Christen cf. Mat. 5,38-42) zwar kein Recht auf Gegenwehr (das er deligiert), aber ein Recht auf Anklage (Joh. 18,23). Nur der Staat als Sachverwalter der Gerechtigkeit darf Gewalt zur Durchsetzung von Gerechtigkeit bereitstellen, bzw. anwenden.

Gerechtigkeit im Sinne von Iustitia civilis bedeutet:

- Delegation von Maßnahmen nach Rechtsbruch (Prozess, Bestrafung)
- Wahrung der Rechtsordnung
- Keine Willkür
- Unverbrüchlichkeit des Rechts
- Gleichheit vor Gericht

Alle Gerechtigkeit ist auf eine Ordnung bezogen. Auch das AT zeigt Ordnungen (nicht immer in der Verwirklichung, sondern in der prophetischen oder legislatorischen Verkündigung), die für eine bestimmte Zeit als gottgewollt gelten konnten. Es ist eine Erkenntnis der Reformatoren, dass sogar der Dekalog, wo er konkret wird, der Juden 'Sachsenspiegel' (ältestes Rechtsbuch des deutschen Mittelalters, verfasst 1224) ist. Im Bezug auf gerechte Lebensordnungen gibt es bestenfalls ein Fortschreiten vom Schlechteren zum

Besseren (manchmal auch Rückschritte), also nur eine relative Gerechtigkeit, keine absolute. Auch der Christ kann nur nüchtern die gegebenen Verhältnisse bedenken und ggf. für das Recht des Menschen kämpfen. Aber er wird das als Christ nie tun ohne sich unter Mat. 6,33f. zu stellen: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit...Sorget nicht für morgen, denn der morgige Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, dass jeder Tag seine eigene Plage hat.“

Moderne Konzeptionen der Gerechtigkeit

Alle modernen Konzeptionen von Gerechtigkeit kommen ohne den Bezug zu Gott aus. Alle Konzeptionen akzeptieren unabhängig von ihrer Begründung eine gemeinsame Grundnorm: Alle Menschen sind als gleichwertig, d.h. mit gleicher Würde versehen, zu achten. Die neueren Konzepte beschäftigen sich demgemäß fast ausschließlich mit der Iustitia distributiva, mit Regeln der gerechteren Verteilung der Güter und Lasten im sozialen Zusammenleben.

J. Rawls ist Vertreter des politischen Sozialliberalismus: nach dem „Prinzip der Fairness“ soll jeder, der Rechte und Vorteile einer politischen Ordnung erfährt, auch an den Aufgaben und Pflichten beteiligt werden. Nach dem „Differenzprinzip“ sind Einkommen und Vermögen gleich zu verteilen, es sei denn, eine ungleiche Verteilung gereicht auch den Schlechtestgestellten zum Vorteil.

Der Marktliberalismus (Libertarismus) lehnt jede Form von Verteilungsgerechtigkeit ab und fordert einen Minimalstaat, der nur das Eigentum und die Grundrechte sichert. Jede Verteilung von Gütern ist moralisch unzulässig, weil sie schon jemandem rechtmäßig gehören. (R. Nozick)

Der Marxismus umfasst keine eigentliche Theorie der Gerechtigkeit, weil er eine vom Recht beherrschte Gesellschaft ablehnt und stattdessen eine „klassenlose Gesellschaft“ anstrebt, in der durch die Beseitigung materieller Knappheit, Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln u.a. der Mensch zu seinem eigentlichen Sein zurückkehrt,

welches wiederum sein Bewusstsein bestimmt. Im neuen Sein und Bewusstsein ist eine eigene Gerechtigkeit nicht mehr nötig. Marx und Engels haben, um den Anschein des Utopismus zu vermeiden, bewusst auf eine ausführliche Beschreibung der neuen Gesellschaftsordnung verzichtet; dennoch werde in einer kommunistischen Gesellschaft durch Aufhebung der gesellschaftlichen Unterschiede das Prinzip verwirklicht: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“

Heute stehen einzelne, besondere Teilaspekte der Gerechtigkeit im Mittelpunkt der Diskussion um Gerechtigkeit:
 Soziale Gerechtigkeit: Sozial ausgewogene Löhne, sozial gerechte Steuern, etc.
 Gerechte Anerkennung diskriminierter Gruppen: z.B. Homosexuelle.
 Leistungsgerechtigkeit: Belohnung besonderer Leistungen.
 Bedarfsgerechtigkeit: Anspruch Bedürftiger auf materielle Grundausstattung.
 Besitzstandsgerechtigkeit: Sicherung erworbener gesellschaftlicher Positionen.
 Chancengerechtigkeit: Gleiche Chancen für alle im Wettbewerb um Arbeit, etc.
 Generationengerechtigkeit: Berücksichtigung der Ansprüche zukünftiger Generationen.
 Und, die sei als Anregung hinzugefügt:
 Juristische Gerechtigkeit: Ein Richter des Amtsgerichts Frankfurt: „Von mir kriegen Sie ein Urteil, keine Gerechtigkeit; die kriegen Sie woanders.“
 „Ristorative Justice“ als Modell der alttestamentlichen Vorstellung von Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue?

Literatur:

- Fuchs, Ernst: Sozialethik, Göttingen 1975
- Goppelt, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1985
- Rad, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München 1982

- Marx - Engels: Studienausgabe, Bd. I Philosophie, Frankfurt 1976
- Köhler, Ludwig: Lexicon In Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958, S. 793ff.
- Brockhaus, Enzyklopädie, Mannheim 2006. Bd. 10: S. 544ff.; Bd. 17: S. 770ff.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. II, Tübingen 1958, S. 1402ff.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, Stuttgart 1960, S. 176ff.

Reader GefängnisSeelsorge R GS

Seit Anfang 1994 erscheinen in loser Folge im Selbstverlag der Evangelischen Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland die „Reader Gefängnisseelsorge“.
Die Schriftenreihe ist in erster Linie als Arbeitsmaterial für Theorie und Praxis der Gefängnisseelsorge gedacht und geht allen haupt- und nebenamtlichen Gefängnisseelsorgerinnen und -seelsorgern im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland und darüber hinaus Beziehern und Bezieherinnen im In- und Ausland zu.

Gegen Erstattung des Selbstkostenpreises (s.u.) zuzüglich der Versandkosten kann der Reader GefängnisSeelsorge in der Geschäftsstelle der Konferenz bestellt werden.

Bisher sind erschienen:

R GS 1/94: Aktuelle Texte zur Konzeption von Gefängnisseelsorge. 30 S., 1,50 Euro (3. Aufl. 2004)

R GS 2/94: Seelsorgerliche Verschwiegenheit, 33 S., 1,50 Euro (2. Aufl. 2000)

R GS 3/94: Als Mann und Frau, Seelsorgerin und Seelsorger im Gefängnis, 37 S. (vergriffen)

R GS 4/95: Gefängnisseelsorge - Anpassung oder Verweigerung, Partizipation oder Dissidenz, 57 S., 2,50 Euro (2. Aufl. 2002)

R GS 5/95: Auf dem Weg der Solidarität. Zeitgeschichtliche Beiträge zur Gefängnisseelsorge, 56 S., 2,50 Euro (3. Aufl. 2004)

R GS 6/96: Blick' (nicht) zurück im Zorn. Gefängnisseelsorge im Prozeß des Zusammenwachsens von Ost und West, 94 S. (vergriffen)

R GS 7/96: Täter-Opfer-Ausgleich im Strafvollzug
Perspektiven und Grenzen von Tataufarbeitung und Schadenswiedergutmachung für Opfer und Täter/innen, 94 S., 4,00 Euro (2. Aufl. 2002)

R GS 8/97: Menschenbilder im Strafvollzug
Beiträge zur Reflexion von Anspruch und Wirklichkeit des Strafvollzugs und der Gefängnisseelsorge, 69 S., 3,00 Euro

R GS 9/99: Genügt nicht einfach ein weites Herz? Konzeptions-Entwürfe für die Seelsorge im Gefängnis, 74 S., 4,00 Euro

R GS 10/01: Beiträge zur Seelsorge im Maßregelvollzug, 43 S., 2,50 Euro

R GS 11/02: Im Bannkreis des Bösen. Dokumentation zur Jahrestagung 2002; Gefängnisseelsorge unter veränderten Bedingungen:

Beiträge zu einem Fachgespräch bei der EKD, 78 S., 4,00 Euro

R GS 12/06: Lebens-Welten. Dokumentation der Jahrestagung 2005, 54 S., 4,00 Euro

R GS 13/06 Manfred Josuttis: Vorträge zur Gefängnisseelsorge, 24 S. 2,00 Euro

R GS 14/07 Grenzerfahrungen. Texte zur Abschiebung von Gefangenen 3,50 Euro

R GS 15/07 Vergangenheit festhalten und wiedergewinnen. Jahrestagung 2007, 61. S. 4,00 Euro

Geschäftsstelle der Ev. Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland

Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover, Tel.: 0511-279 64 06

eMail: heike.roziewski@ekd.de

www.gefaengnisseelsorge.de

Für weiteres Material aus dem Selbstverlag der Konferenz fordern Sie bitte einen Bestellschein an.

Eine umfangreiche Sammlung von Fachliteratur befindet sich in der Fachbücherei für Gefängnisseelsorge im Predigerseminar Celle, Berlinstr. 4, 29223 Celle, Tel. 05141-95 76 24