

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 44, efterår 2019
© Tidsskriftet og forfatterne, 2019

Speciale

*Religion i Kriminalforsorgens institutioner – En kvantitativ undersøgelse
af indsattes religiøse tro og praksis i danske arresthuse og fængsler*

Af stud. mag.
Maiken Friischman Larsen



Religion i Kriminalforsorgens institutioner

Foto: FÆNGSLET

En kvalitativ undersøgelse af indsattes religiøse tro og praksis i danske arresthuse og fængsler

Maiken Friischman Larsen,
Stud.mag. ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet

Vejleder: Marianne Schleicher

Studienummer: 201308405
Afleveret: 2019.04.03

Indhold

Abstract	5
Indledning	6
Kapitel 1: Den teoretiske ramme.....	10
1.1 Erving Goffman om rolleindtagelse i 'den totale institution'	10
1.1.1 Analysemetodiske konsekvenser af Goffmans begreber.....	12
1.2 Michel Foucault om vidensindsamling og styrkeforhold	12
1.2.1 Analysemetodiske konsekvenser af Foucaults teori	15
1.3 Charles Glock og Jon P. Knudsen om relativ deprivation.....	16
1.3.1 Analysemetodiske konsekvenser af deprivationsteorien.....	17
1.4 Axel Honneth om anerkendelsessfærer	17
1.4.1 Analysemetodiske konsekvenser af Honneths anerkendelsesteori	19
Kapitel 2: Indsamlingsmetode og behandling af empiri	20
2.1 Indsamlingsmetode	20
2.2 Ethiske overvejelser	22
2.3 Kodning og kategorisering af empirien	23
2.3.1 Martin Geoffroys typologisering af senmoderne religiøsitet.....	24
Kapitel 3: Det empiriske felt.....	27
3.1 Religions tilstedeværelse i det danske fængselssystem i et historisk perspektiv	27
3.2 Det danske fængselssystem i dag: Kriminalforsorgen som institution.....	28
3.2.1 Indsattes juridiske rettigheder og muligheder for religiøs praksis i danske arresthuse og fængsler.....	30
3.3 Tidligere forskning i religion i danske arresthuse og fængsler.....	32
3.4 Præsentation af empirien	39
Kapitel 4: Redegørelse for den religiøse tro og praksis i danske arresthuse og fængsler.....	40
4.1 Institutionaliseret praksis.....	41
4.2 Individuel praksis.....	43
4.3 Den intellektuelle dimension.....	46

Kapitel 5: Analyse og diskussion af de institutionelle rammers indflydelse på religiøs praksis og individuel tro	48
5.1 Religiøs socialisering og udvikling	48
5.2 Den individuelle oplevelse af muligheden for at praktisere sin religion.....	50
5.3 Individet og institutionspersonalet.....	61
Kapitel 6: Analyse og diskussion af religions funktion i Kriminalforsorgens institutioner.....	66
6.1 Det sociale og emotionelle miljø i institutionerne.....	66
6.2 Individuel håndtering af frihedsberøvelse ved hjælp af det religiøse meningssystem	73
6.3 Individuel brug af religiøse praksisser som et redskab til at håndtere frihedsberøvelse.....	78
Konklusion	80
Litteraturliste	84
Internetsider	86

Abstract

The purpose of this thesis is to fill in a gap in knowledge regarding inmates' relations with religious beliefs and practices and to examine, from the perspective of inmates, the role of religious beliefs and practices for inmates in Danish jails and prisons.

The thesis uses Erving Goffman's concepts of the total institution and impression management in collaboration with Michel Foucault's theory of the changing balance in power relations, and his heterotopia theory. Charles Y. Glock's and Jon P. Knudsen's interpretations of relative deprivation theory and Axel Honneth's recognition theory supplement these theories.

The analysis and discussion of the thesis is divided into three parts, each responding to how the inmates practice religion during their sentence, and what the substantive content of their faith is; how the institutional framework affects individual beliefs and practices; how their religion affects their experience of being deprived of liberty.

The thesis concludes that the role of religious beliefs and practices for inmates today can be traced back to the birth of the modern prison in the 18th century. Where religion was used as a tool for discipline on an individual level. The institutional framework of the Prison and Probation Services institutions is still inviting mainly to individual religious practices, and the religion of the inmates can still implicitly be used as disciplinary means in the balance of power.

In the 18th century, the inmates were encouraged to conversations with God, which was expected to lead to self-reflection, which should prevent inmates from committing further crimes. Today the inmates still carry on conversations with God through prayer, and meanwhile, the interviewees have come to the conclusion that they themselves have a responsibility for their loss of liberty, as they have the free will to follow other paths that do not break the law.

The outcome of the thesis shows how religion contributes to secular institutions, and further demonstrates that religion as a phenomenon is fluid and can adjust to different contexts, as various religions could not have survived the conditions of jails and prisons if they were not adaptable.

Indledning

Motivationen for nærværende speciale er at udbedre et videnshul om indsattes forhold til religiøs tro og praksis. Indsatte befinder sig i en ændret livssituation, og frihedsberøvelsen ændrer dermed vilkårene for religion, hvilket den eksisterende religionsvidenskabelige forskning i samtidsreligion ikke har dækket.

Empirien udgøres af kvalitative interviews med tretten indsatte i danske arresthuse og fængsler, der har et kristent eller muslimsk tilhørsforhold samt indsatte uden et konfessionelt tilhørsforhold. Interviewene er foretaget i perioden oktober 2018 til december 2018 i to arresthuse, to åbne fængsler og ét lukket fængsel, og er suppleret af deltagende observation ved gudstjenester i fængslerne samt feltsamtaler med fængselspræsterne i fængselsinstitutionerne.

Jeg har udformet opgaven på baggrund af følgende problemstilling:

Hvilken rolle spiller religiøs tro og praksis hos indsatte i danske arresthuse og fængsler?

- *Hvordan praktiserer individerne religion under deres frihedsberøvelse, og hvad er det substantielle indhold af deres tro?*
- *Hvordan påvirker de institutionelle rammer den individuelle tro og religiøse praksis?*
- *Hvordan påvirker deres religiøsitet deres erfaring med at være frihedsberøvede?*

Hvis det er muligt at svare på ovenstående problemstilling, vil det have praktisk relevans for at kunne sige noget om indsattes behov for religiøs udfoldelse, og hvorvidt rammerne i arresthuse og fængsler imødekommer de indsattes behov. Selvom det er et fåtal i befolkningen, der er enten varetægtsfængslet eller afsoner en fængselsstraf, er der et erkendelsesmæssigt behov for at afdække denne befolkningsgruppes religiøsitet, således at den religionsvidenskabelige forskning kan være repræsentativ for hele befolkningen.

Min fremgangsmåde for specialet vil være at foretage en religionsvidenskabelig analyse, der er inspireret af fænomenologisk sociologi, der

beskriver og fortolker aktiviteter og sociale relationer i hverdagslivet, som er integrerede i kulturelle mønstre og samfundsmæssige institutioner og strukturer. Metodisk er det især muligt at studere fænomener, fx religiøse fænomener, når de forandres i mødet mellem kendte og fremmede normer og værdier, eller når daglige vaner og rutiner brydes op (Bech-Jørgensen 2018), hvilket er tilfældet, når borgere går fra liv i frihed til at være frihedsberøvede under varetægtsfængsling eller afsoning.

Jeg har hentet de analytiske værktøjer fra følgende teorier: Jeg vil redegøre for Erving Goffmans begreber om 'den totale institution', stigmatisering og indtryksstyring, som han definerer begreberne i *Asylums: Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (1961)¹ og *Where the action is: Three essays* (1969). Goffmans begreber kan bruges til at vise, hvilken særlig kontekst religion udfoldes i, når individer opholder sig i døgninstitutioner og dermed hvilke institutionelle rammer, der kan påvirke den individuelle tro og religiøse praksis.

Goffmans begreber suppleres af Michel Foucaults teori om de foranderlige styrkeforhold i magtrelationer, som han præsenterer den i *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*² (1976) og *Surveiller et punir*³ (1975) samt hans teori om steder, der står i relation til andre steder, hvilket han kalder heterotopier i artiklen "Des Espaces Autres"⁴. Jeg vil anvende Foucaults stedteori i analysen af de religiøse praksisser i institutionerne for at undersøge, hvorvidt religions tilstedeværelse i den offentlige og private sfære er med til at påvirke oplevelsen af at opholde sig i en frihedsberøvende institution.

Derudover vil jeg gøre brug af relativ deprivationsteori som Charles Y. Glock fremfører den i "On the Origin and Evolution of Religious Groups" (1977), suppleret af Glock og Rodney's Starks *Religion and Society in Tension* (1970) og Jon P. Knudsens *Kulturspredning i et strukturelt perspektiv: Eksemplificeret ved politisk og religiøs endring under moderniseringen av det norske samfunn* (1994).

¹ Jeg har benyttet den danske udgave *Anstalt og menneske: Den totale institution socialt set* (1967).

² Jeg har benyttet den danske udgave *Viljen til viden: Seksualitetens historie I* (2006).

³ Jeg har benyttet den danske udgave *Overvågning og straf: fængslets fødsel* (2002).

⁴ Jeg bruger den engelske oversættelse "Of Other Spaces" (1986).

Jeg vil benytte teorien til at undersøge, hvorvidt de indsatte føler sig depriverede under de institutionelle rammer, hvortil jeg vil anvende Axel Honneths anerkendelsesteori fra *Kampf um Anerkennung*⁵ (1992) til at undersøge, hvorvidt religion kan kompensere for følelsen af deprivation.

Specialet har følgende opbygning: I kapitel 1 vil jeg redegøre for den teoretiske ramme, som ligger grunden for de analytiske værktøjer, som jeg vil trække på i mit forslag til, hvordan videnskullet kan dækkes. Kapitlet vil være opdelt i fire dele: "Erving Goffman om rolleindtagelse i 'den totale institution' ", "Michel Foucault om vidensindsamling og styrkeforhold", "Charles Glock og Jon P. Knudsen om relativ deprivation" og "Axel Honneth om anerkendelsessfærer", hvor hvert afsnit afsluttes med de analysemetodiske konsekvenser af teorien.

I kapitel 2 vil jeg begrunde mit valg af empiri og indsamlingsmetode. Jeg vil redegøre for mine overvejelser angående feltobservationerne, den semistrukturerede interviewguide og etik. Kapitel 2 indeholder ligeledes min tilgang til kodning og kategorisering af empirien, hvor jeg vil inddrage Charles Y. Glock's fem dimensioner af religiøsitet fra "The Dimensions of Religious Commitment" (1977), som jeg har anvendt til at kategorisere interviewpersonernes religiøsitet. Jeg vil også benytte mig af Martin Geoffroys artikel "Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis" (2004), der opstiller forskellige former for religiøs tilknytning. Jeg inddrager denne kategorisering af religiøs tilknytning for at tydeliggøre de bias og fejlkilder, der kan opstå, når forskningen vil belyse 'den levede religion'.

Kapitel 3 introducerer til den kontekst, som specialets undersøgelsesspørgsmål bygger på. Først gennemgår jeg religions tilstedeværelse i det danske fængselssystem i et historisk perspektiv, hvilket vil blive efterfulgt af et afsnit om det danske fængselssystem i dag, der præsenterer Kriminalforsorgen som institution og et afsnit om indsattes juridiske rettigheder angående religiøs praksis. Kapitlet gennemgår ligeledes den eksisterende forskning i religion i danske arresthuse og fængsler, hvilket vil begrunde min påstand om, at der er et

⁵ Jeg har benyttet den danske udgave *Kamp om anerkendelse: Sociale konflikters moralske Grammatik* (2006).

videnshul indenfor området. Kapitlet afsluttes med en præsentation af min indsamlede empiri.

I analysen vil jeg løbende diskutere mine resultater, og der vil derfor ikke være et særskilt diskussionsafsnit. Jeg vil ligeledes løbende sammenligne mine resultater med andre empiriske undersøgelser af frihedsberøvedes religiøsitet i Danmark.

Selve analysen er delt op i tre kapitler, der hver svarer på de tre underspørgsmål i problemstillingen:

Kapitel 4 vil redegøre for interviewpersonernes religionsforståelse, deres institutionaliserede praksis og deres individuelle praksis under frihedsberøvelsen.

Kapitel 5 omhandler, hvordan de institutionelle rammer påvirker den individuelle tro og religiøse praksis ved at sammenholde interviewpersonernes beretninger og erfaringer på tværs af institutionerne, og sammenligne med de muligheder og rettigheder frie samfundsmedlemmer besidder.

I kapitel 6 vil jeg svare på, hvordan de indsattes religiøsitet påvirker deres oplevelse af at være frihedsberøvede ved at analysere og diskutere, hvilken funktion religion har i den private og offentlige sfære.

Specialet vil blive afsluttet med en evaluering af mit projektdesign. Jeg vil opsummere problemstillingen og specialets fund, hvorefter jeg vil vurdere teoriernes anvendelighed og begrænsninger i besvarelsen af undersøgelsesspørgsmålene. Slutteligt vil jeg perspektivere min undersøgelse til praktiske og erkendelsesmæssige konsekvenser.

I bilag til specialet har jeg vedlagt min interviewguide. De transskriberede interviews og feltnoter er ikke vedlagt specialet af hensyn til interviewpersonerne anonymitet, men transskriptionerne og feltnoterne er udleveret til min vejleder Marianne Schleicher, så min brug af interviewpersonernes udtalelser kan dokumenteres.

Kapitel 1: Den teoretiske ramme

1.1 Erving Goffman om rolleindtagelse i 'den totale institution'

Erving Goffman (1922-1982) var en canadisk sociolog, der er kendt for at beskæftige sig med analyse af menneskelig interaktion og social situationssans (Harste and Mortensen 2013, 236). Han inddrages i specialet, fordi han beskæftigede sig med de institutionsformer, han kalder 'totale institutioner', herunder fængsler. Inden jeg bevæger mig ind på Goffmans analyse af den sociale interaktion i den totale institution, vil jeg præsentere en række af Goffmans øvrige begreber, der introducerer hans tilgang til analysen af menneskelig interaktion.

Goffman betragter social interaktion som en dramaturgi, hvor hvert individ spiller forskellige roller. Da vi gerne vil give det bedst mulige indtryk af os selv til andre mennesker, vil vi forsøge at indtryksstyre i interaktionen med andre, og derfor er det ikke det samme, vi viser offentligt og privat (Furseth and Repstad 2007, 97).

Denne skelnen mellem hvad vi viser offentligt og privat får en særlig betydning i den totale institution, der kan defineres som "et opholds- og arbejdssted, hvor et større antal ligestillede individer sammen fører en indelukket, formelt administreret tilværelse, afskåret fra samfundet udenfor i en længere periode" (Goffman 1967, 9).

Når et individ opholder sig i en total institution, vil vedkommendes handlemuligheder være begrænsede, men det betyder ikke, at der slet ikke er et spillerum for udfoldelser, selvom de daglige rutiner er skemalagte af institutionen (Goffman 1967, 13). De begrænsede udfoldelsesmuligheder vil dog opleves som krænkelse af klienterne, og Goffman opstiller seks karakteristika af krænkelse i den totale institution:

- 1) Den totale institution hindrer de handlinger, der udenfor den totale institution er med til at opretholde følelsen af kontrol over ens egen situation fx følelsen af, at man som et voksent menneske har selvbestemmelsesret og handlefrihed. I den totale institution fratages klienter bl.a. fysiske bekvæmmeligheder og i nogle tilfælde selvvalgt udtryksadfærd (Goffman 1967, 38-39).

2) I den totale institution vil klienten opleve brud på den sædvanlige sammenhæng mellem sig selv og sine handlinger. I samfundet udenfor den totale institution kan individer undgå at tabe ansigt ved at skabe afstand mellem sig selv og en krænkende situation ved hjælp af reaktionsmønstre og udtryk, men disse reaktionsmønstre accepteres ikke altid i den totale institution (Goffman 1967, 33-34).

3) Der er et ydmygende element i at skulle bede om lov eller hjælp til selv de mindste foretagender, som for voksne mennesker normalt er en selvfølge (Goffman 1967, 35-37).

4) I den totale institution fratages klienterne den sociale støtte, de havde før, de ankom til institutionen, hvilket kan påvirke forestillingen om dem selv. Afskæringen fra omverden er et eksempel på en personlighedskrænkelse, da klienterne udenfor den totale institution spiller forskellige roller i forskellige situationer, men det kan man ikke i en døgninstitution (Goffman 1967, 19).

5) Klienterne i den totale institution mister deres ret til at forbeholde oplysninger om dem selv, hvilket hindrer deres indtryksstyring over for andre mennesker (Goffman 1967, 25).

6) Klienterne kan opleve fysisk forurening af egen krop eller objekter. Forureningskilden kan være andre klienter eller personalet, da klienterne er hensat til tvungen samvær med ikke-selvvalgte personer i den totale institution (Goffman 1967, 26-31).

I den følgende del af specialet, vil jeg moderere Goffmans valg af begrebet 'krænkelse' og i stedet undersøge, hvor interviewpersonerne er *begrænsede* i deres udfoldelsesmuligheder. Jeg vælger at bruge ordet 'begrænsning' fremfor 'krænkelse', da de seks karakteristika for krænkelser er *begrænsede handlemuligheder*, der *opleves* som krænkelser af klienterne, og fordi de begrænsede handlemuligheder ikke er til for at krænke klienterne, men er en begribelig del af frihedsberøvelse som straf.

Oplevelsen af de begrænsede handlemuligheder vil under alle omstændigheder påvirke klienterne, da nogle af de tidligere civile rettigheder og normer er ophævede, og derfor kan der ske en nedbrydning af klientens tidligere identitet samtidigt med, at den nye klientidentitet etableres.

1.1.1 Analysemetodiske konsekvenser af Goffmans begreber

Jeg vil bruge Goffmans begreber om social interaktion til at undersøge, om den religiøse rolle-udførelse bliver påvirket af miljøet i arresthuse og fængsler, og om den religiøse rolleudførelse er med til at overskride normer og uskrevne regler i et forsøg på at udfordre fængselskulturen.

Jeg vil undersøge, hvorvidt mine interviewpersoner oplever nogle af de former for begrænsede handlemuligheder, som Goffman sætter i forbindelse med den totale institution. Det vil jeg gøre med henblik på at undersøge, hvorvidt religion kan kompensere for disse begrænsninger, eller om religion kan bruges som en modkultur og styrke.

1.2 Michel Foucault om vidensindsamling og styrkeforhold

Michel Foucault (1926-1984) var en fransk filosof, der er kendt for at have gjort op med subjekt-centreret tænkning. Han inddrages i specialet, fordi han, i sine analyser, har øje for de diskurser og historiske processer, som subjekter er indlejrede i (Villadsen 2013, 339-340), og dermed bidrager Foucault med et mere strukturelt og lokalt perspektiv, der kan supplere Goffmans mere statiske tese.

Foucault viser, hvordan der foregår en vidensindsamling om borgerne i de forskellige samfundsinstitutioner lige fra pædagogikken til fængselsinstitutioner. Ved hjælp af vidensindsamling kan borgernes opførsel overvåges og sanktioneres, og til sidst vil de overvågede individer begynde at disciplinere og adfærdsregulere sig selv for at undgå sanktionerne (Foucault 2002, 159).

For at hele denne proces har kunne finde sted, har der været et magtforhold til stede. Foucault definerer magt som "Ved magt forekommer det mig, at man først og fremmest må forstå den mangfoldighed af styrkeforhold, som er immanente i det område, hvor de udøves, og hvis organisation de konstituerer" (Foucault 2006, 98). Det vil sige, at magt ikke er noget et subjekt besidder, men at magt er "det navn, man giver en kompliceret strategisk situation i et givet samfund" (Foucault 2006, 99).

Magt er helhedsvirkningen af disse styrkeforhold, og selvom der ikke er noget subjekt bag magten, så er der en intention med magtforholdene (Foucault 2006, 99-100). Foucault redegør fx for, hvordan kulturen indsamler viden om borgernes seksualitet for at kunne regulere borgernes adfærd, hvilket i sidste

ende skal sikre kulturens overlevelse. Der er en intention bag vidensindsamlingen og adfærdsreguleringen, men der er ikke et bestemt subjekt bag strategien (Foucault 2006, 109-111).

Da der vil være ulighed i magtbalancen, vil der også være modstand der, hvor der er magt. Det er netop styrken og modstyrken i denne kamp, der samlet set udgør magten (Foucault 2006, 101-102). Derfor vil jeg fremadrettet bruge begrebet "styrkeforhold", når jeg refererer til Foucaults magtbegreb, for ikke at forveksle begrebet med juridisk magt i et herredømmeforhold eller institutionel magtanvendelse.

Denne kamp om styrkeforholdene er, som nævnt, allestedsnærværende, men da jeg har en hypotese om, at disse styrkekampe forekommer forholdsvis eksplicit i de særegne institutioner, som arresthuse og fængsler er, har jeg valgt at inddrage Foucaults teori om heterotopia. Jeg inddrager heterotopia med henblik på at undersøge, om religion kan skabe et særligt rum, en heterotopi, som kan give et pusterum fra de begrænsede handlemuligheder, som Goffman redegør for og kampene om styrkeforhold, som Foucault redegør for.

Foucault udleder begrebet heterotopi af ordet utopi, men i modsætning til en utopi er en heterotopi et virkeligt sted (Foucault 1986, 24). Foucault definerer en heterotopi som et sted, der står i relation til andre steder, men på en måde der neutraliserer de andre steder, vender dem på hovedet eller reflekterer dem (Foucault 1986, 23-24).

Jeg mener, at fængsler og arresthuse kan kategoriseres som heterotopier, da de er karakteriseret ved deres relation til det omgivne samfund ved at stå i kontrast til dette. Hvor det omgivne samfund repræsenterer det normale, repræsenterer fængslerne den afvigende adfærd. Således holder fængslerne den "urene" adfærd adskilt fra det normale, så den normalafvigende adfærd ikke kontaminerer det normaliserede samfund. På baggrund af dette er det relevant at undersøge, om de institutionelle rammer i arresthusene og fængslerne påvirker de indsatte religiøse praksis.

Foucault opstiller følgende seks principper, der kategoriserer heterotopier:

1) Alle kulturer har heterotopier. Da de ikke er universelle, vil de manifestere sig forskelligt, men krise og afvigelse er de to hovedkategorier for

heterotopier. Heterotopier, der markerer afvigelse, er ifølge Foucault den mest forekommende i Vesten, og Foucault giver selv fængsler som et eksempel på sådan en heterotopi, der manifesterer afvigelse. Heterotopier, der manifesterer krise, kan være steder, der er forbeholdt individer, der er i et kritisk stadie i relation til kulturen, fx ved puberteten eller ved fødsel (Foucault 1986, 24).

2) Heterotopier kan ændre deres funktion, hvilket Foucaults eksemplificerer ved kirkegårdens funktion, der ændrede deres funktion i årgangen fra det 18. til det 19. århundrede. Kirkegårdene er forbundet til det resterende samfund ved, at alle familier har familiemedlemmer begravet på kirkegårdene. I slutningen af det 18. århundrede var kirkegårdene kollektivistiske og hierarkisk ordnet efter de afdødes samfundsstand, men i det 19. århundrede blev gravpladserne mere individualistiske i takt med at færre personer troede på en opstandelse efter døden, og derfor muliggjorde de individuelle gravpladser mere opmærksomhed til den afdødes jordiske rester i form af individuelle gravsteder (Foucault 1986, 25).

3) Det tredje princip er, at heterotopier kan samle forskellige sfærer på et sted (Foucault 1986, 25). Selvom Foucault ikke selv nævner det, vil jeg fremhæve, hvordan arresthuse og fængsler også samler flere sfærer på et sted, da det er institutioner, der forbinder den private sfære med den offentlige sfære, da de indsatte bor og arbejder det samme sted, samtidigt med at deres bopæl er en arbejdsplads for bl.a. fængselsbetjente og præster.

4) Det fjerde princip er, at heterotopier ofte er forbundet med brud med traditionel tid. Enten er tiden akkumuleret som på et museum eller flydende som ved en religiøs festival (Foucault 1986, 26).

5) Heterotopiernes femte princip er, at de har et åbnings- og lukningssystem, der gør dem tilgængelige og isolerer dem. Enten er adgangen til heterotopier tvungen – her giver Foucault selv fængsler som et eksempel – ellers foregår adgangen via ritualer og renselse (Foucault 1986, 26).

6) Det sidste princip er, at heterotopiers funktion er at skabe en illusion, der afslører de steder, som heterotopien står i relation til eller skabe et kompenserende rum for de steder, der relaterer sig til heterotopien (Foucault 1986, 27).

1.2.1 Analysemetodiske konsekvenser af Foucaults teori

De metodiske konsekvenser af Foucaults teori om styrkeforhold vil være at undersøge, om der foregår en vidensindsamling angående indsatte religiøsitet. Det vil jeg gøre med henblik på at vurdere, om individerne ændrer deres adfærd som følge af vidensindsamlingen. Med andre ord, om de indsatte religionsudøvelse er påvirket af styrkeforholdene.

Jeg vil benytte mig af Foucaults fire metodiske forsigtighedsregler fra *Viljen til viden: Seksualitetens historie I*. Den første forsigtighedsregel er immanensreglen, hvor der er indlejret bestemte forventninger i kulturen til subjekternes handlen. Derfor vil jeg lede efter de lokale brændpunkter i arresthusene og fængslerne relateret til religion; der hvor der er sammenstød mellem flere interesser (Foucault 2006, 104-105).

Den anden forsigtighedsregel handler om de foranderlige styrkeforhold (Foucault 2006, 105). Jeg vil i empirien undersøge, om individerne oplever, at styrkeforholdene varierer over tid og fra institution til institution. Den tredje forsigtighedsregel omhandler det tosidede betingelsesforhold, hvor mindre instanser bliver støttepunkter for de større institutioner, men uden at være repræsentant for disse (Foucault 2006, 105-106). Jeg vil i min empiri fokusere på, i hvilken udstrækning individets religiøsitet kan fungere som støttepunkt for Kriminalforsorgens formål, og jeg vil undersøge, hvor Kriminalforsorgens diskurs kan genkendes i individets religiøse meningssystem.

Den fjerde regel kalder Foucault diskursernes taktiske polyvalens, hvilket indebærer, at dem der er udelukket fra kulturen på et tidspunkt, kan blive en del af kulturen senere hen, hvis kulturen ser en fordel i at inkludere dem. I sådan et tilfælde vil diskurserne begynde at åbne op for de ekskluderede (Foucault 1976, 106-108). Den metodiske konsekvens heraf er, at jeg vil undersøge hvilke diskurser, der hersker om indsatte og deres religiøse praksisser for at kunne pege på hvilken strategi, der ligger bag Kriminalforsorgens understøttelse af indsatte religionsudøvelse.

I gennemgangen af de seks principper for heterotopier kom jeg med eksempler på, hvordan fængsler kan fremstå som heterotopier. I analysen vil jeg ikke fokusere på selve fængslet eller arresthuset som heterotopi, men på hvordan rum for religiøs udfoldelse kan fremstå som en heterotopi inde i fængslet eller

arresthuset. Jeg vil fokusere på, om religions funktion i arresthuse og fængsler har ændret sig gennem tiden. Derudover vil jeg undersøge, om det religiøse rum har et åbnings- og lukningssystem, og hvorvidt det religiøse rum skaber en illusion eller et kompenserende rum i forhold til de institutioner, som de indsatte befinder sig i.

1.3 Charles Glock og Jon P. Knudsen om relativ deprivation

I det følgende vil jeg redegøre for den amerikanske religionssociolog Charles Y. Glock (1919-2018) udlægning af teorien om relativ deprivation (1977) suppleret af den norske filosof Jon P. Knudsens skelnen mellem objektiv og subjektiv deprivation (1994).

Der skelnes mellem absolut og relativ deprivation, da absolut deprivation er en referenceløs betegnelse af 'nogen eller noget', fx at mennesker i gamle dage var fattige. Relativ deprivation refererer altid til 'nogen eller noget', fx at mennesker havde færre ressourcer i gamle dage sammenlignet med i dag (Knudsen 1994, 87). Glock betegner relativ deprivation som "any and all of the ways that an individual or group may be or feel disadvantaged in comparison either to other individuals or groups or to an internalized set of standards" (Glock 1977, 210). Det vil sige, at deprivation både kan være objektivt mangelfulde betingelser i en situation og/eller et individs eller en gruppes subjektive tolkning af sin situation som mangelfuld.

Jon P. Knudsen kalder denne skelnen for objektiv og subjektiv deprivation. Den objektive deprivation er en tilstand, der kan måles af iagttagere, fx når man sammenligner indtægter, så vil de personer med de laveste indtægter være relativt og objektivt depriveret i forhold til de personer med de højeste indtægter. Subjektiv deprivation er derimod individets eller gruppens egen forståelse af sin situation. Ligesom Glock skriver i ovenstående citat, så er det muligt subjektivt at føle sig depriveret, selvom man objektivt set ikke er depriveret (Knudsen 1994, 87-88). I analysen af empirien vil jeg fokusere på subjektiv deprivation, eftersom empirien belyser de indsattes eget perspektiv.

Udover ovenstående skelnen af mål for deprivation, opdeler Glock deprivation i fem temaer, hvorpå individer eller grupper kan føle sig depriverede: 1) Økonomisk deprivation er manglen på ressourcer. 2) Social deprivation kan fx

være manglen på social status. 3) Organisk deprivation er fysisk og psykisk sygdom, samt fysiske handicaps. 4) Etisk deprivation er hvis individer eller grupper oplever, at deres filosofiske overbevisninger er i værdikonflikt med det resterende samfunds værdier. 5) Psykisk deprivation kan indebære manglen på et meningsfuldt værdisystem, som individet eller gruppen kan tolke og evaluere sit liv ud fra (Glock 1977, 210-212).

1.3.1 Analysemetodiske konsekvenser af deprivationsteorien

De analysemetodiske konsekvenser af deprivationsteorien vil være at undersøge, om empirien peger på, at interviewpersonerne subjektivt føler sig depriverede i henhold til en af de fem former for relativ deprivation, som Glock opstiller. Derudover vil jeg undersøge, hvorvidt religion giver lindring til de interviewpersoner, der føler sig depriverede.

Glock og Starks tese om, at "*heavenly rewards which are contrasted with the transient pleasures of this world to show the relative unimportance of material well-being*" (Glock and Stark 1970, 191) indikerer, at det er religions trosindhold, der giver lindring, og at det er den økonomiske deprivation, der lindres for. Dog vil jeg udforske, om det ligeledes kan være andre aspekter af religion fx ritualer, stemning eller følelser, der tilbyder lindring til interviewpersonerne, og om det nødvendigvis er økonomisk deprivation, der er tale om, da der sandsynligvis også vil være socialt og psykisk betingede omstændigheder på spil, når interviewpersonerne er frihedsberøvede.

1.4 Axel Honneth om anerkendelsessfærer

Jeg vil i det følgende redegøre for de elementer i den tyske filosof Axel Honneths (1949-) anerkendelsesteori, som jeg vil gøre brug af i analysen. Honneth inddrager Foucaults og Habermas' magtkritiske teorier, men gør også op med disse, da de ikke er åbne for at inddrage hverdagslivets moralske og følelsesmæssige erfaringer i de forskellige sociale sfærer (Andersen 2013, 408-409).

Honneth mener, at individer kan få følelsen af at være fuldbyrdede medlemmer af samfundet, og en bevidsthed om, at rettigheder og pligter er gensidigt forbundne, hvis de oplever gensidig anerkendelse i deres relationer. Det vil sige, at individers muligheder for positiv selvrealisering afhænger af sociale

betingelser, og samfundets succes afhænger af "dets evne til at organisere anerkendelsesrelationerne på en måde, der tillader den individuelle udvikling af disse positive relationer til selvet" (Willig 2006, 10-11). Derfor kan individet ikke udvikle en personlig identitet uden anerkendelse (Willig 2006, 8).

Dette menneskelige behov for anerkendelse opdeler Honneth i tre anerkendelsessfærer, der indeholder de formelle forudsætninger for, at individet kan realisere sig selv og derved blive fuldt integreret i samfundet; privatsfæren, den retlige sfære og den solidariske sfære (Willig 2006, 11).

I privatsfæren består relationerne af familie og venner, og her er kærlighed forudsætningen for, at subjektet kan udvikle en grundliggende selvtillid (Honneth 2006, 130-131; 145). Honneth definerer kærlig som: "Med kærlighedsforhold skal således forstås alle primærrelationer, der består af stærke, følelsesmæssige bånd mellem få personer, således som vi finder det i erotiske parforhold, venskaber og i forholdet mellem forældre og børn" (Honneth 2006, 130). Kærlighed i primærrelationerne bliver dermed grundstenen for, at individet kan indgå i en relation til andre subjekter, da det er i kærlighedsforhold, at subjektet erfarer, at det er gensidigt emotionelt afhængigt af andre. Denne erkendelse sætter subjektet i stand til at betragte sig selv som én person, der kan deltage i nære fællesskaber og samfundsmæssige forhold, og derfor danner de emotionelle kærlighedsforhold også grundlag for de to resterende anerkendelsesforhold (Honneth 2006, 130-131; 145-146).

Den retlige sfære omhandler anerkendelsen af samfundsmedlemmernes individuelle rettigheder. Qua individuelle rettigheder kan samfundsmedlemmerne udvikle selvrespekt og selvagtelse som ligeværdige medlemmer af samfundet, fordi rettigheder sætter subjektet i stand til at indgå en offentlig diskussion og at føle sig på lige fod med de andre samfundsmedlemmer (Honneth 2006, 158; 161). Retlig anerkendelse sikrer handlefrihed, og dermed anerkendes subjektets formelle evne til at foretage moralske handlinger inden for lovens rammer (Willig 2006, 12) (Honneth 2006, 158).

Hvis subjekter oplever krænkelse af den retlige anerkendelse, kan det påvirke den moralske selvrespekt, for hvis subjektet fratages rettigheder, så tillægges subjektet ikke den samme moralske tilregnelighed som de øvrige

samfundsmedlemmer. Det medfører social udelukkelse og begrænsning af subjektets handlefrihed. Rettigheder er historisk variable, og de skal derfor måles efter de institutionelt garanterede rettigheders indholdsmæssige omfang (Honneth 2006, 177-178).

Den solidariske sfære er værdifællesskaber, der er normative, og som kræver noget af dets medlemmer, samtidigt med at det rummer en værdsættende anerkendelse af individets engagement (Honneth 2006, 163-164). Eksempler på sådanne værdifællesskaber kan være kulturelle, politiske og arbejdsmæssige fællesskaber (Willig 2006, 11), men det kan også være religiøse fællesskaber, fx en menighed.

Det solidariske element består i, at der i sådanne fællesskaber er en gensidig anerkendelse, hvor individet via sine evner, præstationer eller særlige livsforløb føler sig værdifuld for fællesskabet samtidigt med, at individet skal kunne genkende sig selv i fællesskabets værdier og normer. På den måde bidrager subjektet til fællesskabets organisering, og bidrager således til gruppens reproduktion (Honneth 2006, 164; 168; 172-173). Den solidariske anerkendelse udløser selv værdsættelse hos subjektet, da subjektet kan forholde sig til sig selv, som bidragsyder "til den praktiske realisering af samfundets abstrakt definerede målsætninger" (Honneth 2006, 168).

Hvis individet ikke anerkendes indenfor de tre anerkendelsessfærer eller gentagne gange oplever at blive krænket eller ringeagtet indenfor et af områderne, så risikerer subjektet at miste det positive forhold til sig selv og dermed grundlaget for udvikling. Hver af de tre anerkendelsesformer er forudsætning for de andre, og de er forudsætninger for, at subjekter kan blive fuldt integrerede i samfundet (Willig 2006, 13). Derfor mener Honneth, at hvis subjektet nægtes en af de tre former for anerkendelse, vil der opstå negative følelsesreaktioner som skam og bitterhed (Honneth 2006, 180-181).

1.4.1 Analysemetodiske konsekvenser af Honneths anerkendelsesteori

Jeg vil undersøge, hvorvidt interviewpersonerne føler sig anerkendte i de tre forskellige sfærer. Det vil jeg gøre for at kunne vurdere, om anerkendelse i én sfære kan kompensere for manglende anerkendelse i en anden sfære. Jeg vil fokusere på om religion giver rum for handlen og dermed plads til kampen om

anerkendelse. Det vil jeg gøre ved at undersøge, om interviewpersonerne er emotionelt anerkendte af familie og venner i privatsfæren under deres frihedsberøvelse, og om de begrænsede rettigheder, fx manglende handlefrihed, påvirker interviewpersonerne negativt i deres følelsesreaktioner. Da Honneth minder os om, at rettigheder er historisk variable, vil jeg sammenligne de indsattes rettigheder på tværs af de forskellige institutioner og sammenligne de indsattes muligheder med de muligheder, frie borgere besidder.

Inden jeg bevæger mig hen mod analysen, hvor de *analysemetodiske* konsekvenser skal anvendes, vil jeg først præsentere min *indsamlingsmetode*.

Kapitel 2: Indsamlingsmetode og behandling af empiri

I dette kapitel begrundes jeg mit valg af indsamlingsmetode. Først redegør jeg for mine overvejelser angående feltobservationerne, den semistrukturerede interviewguide og etik. Derefter gennemgår jeg min tilgang til kodning og kategorisering af empirien.

2.1 Indsamlingsmetode

Udgangspunktet for specialet har været en religionssociologisk tilgang, hvor indsamlingen af empirien er foregået i samspil med teorien og med fagtraditionens idealer for øje. Jeg har haft et bredt undersøgelsesspørgsmål, hvorefter jeg har udvalgt institutionerne og interviewpersonerne for derefter at indsamle, kategorisere og teoretisere empirien.

På baggrund af korrespondancen med "Analyse og Evaluering, Direktoratet for Kriminalforsorgen, Center for Straffuldbyrdelse, Koncern Resocialisering" vidste jeg, at det kunne blive udfordrende at få adgang til feltet, da de gjorde mig opmærksom på, at mange studerende før mig er blevet afvist af de enkelte fængselsinstitutioner, da de ikke har ressourcer til at hjælpe studerende. Jeg besluttede mig derfor for brede interviewpersonkriterier, da jeg ikke ville risikere at ende med for få informanter, hvis jeg kun fik mulighed for et samarbejde med én fængselsinstitution.

Interviewpersonerne skulle være villige til at deltage i et 45-90 minutters interview om deres refleksioner over og brug af religiøs tro og praksis. Interviewpersonerne skulle gerne have afsonet minimum tre måneder, da jeg

ønskede informanter, der havde reflekteret over deres situation. Derudover skulle de gerne have haft kontakt med en fængselspræst, -imam eller andre personer, der repræsenterer et trossamfund, under deres afsoning, da jeg ville sikre mig, at interviewpersonerne var religiøse eller benyttede sig af fængslets religiøse tilbud. For at undersøgelsen skulle være repræsentativ for populationen af Kriminalforsorgens klienter, ønskede jeg at tale med klienter, der havde korte såvel som lange domme, og jeg ønskede at tale med både mænd og kvinder fra åbne såvel som lukkede fængsler.

I første omgang søgte jeg adgang ved fængslerne og pensionaterne i Midt- og Nordjylland. Jeg valgte at fokusere på fængslerne og pensionaterne, da der allerede foreligger viden om religionsudøvelse i danske arresthuse i form af Deuchar et al. og Rasmussens studier, som vil blive uddybet i afsnittet "Tidligere forskning i religion i danske arresthuse og fængsler".

Jeg fik adgang til ét fængsel, men da der kun var tre klienter i fængslet og ingen i pensionatet, der ønskede at deltage i projektet, var jeg nødt til at udvide min indsamlingsramme til at inkludere fængslerne i Syddanmark og arresthusene i Midt- og Nordjylland. Jeg endte derfor med at få adgang til to fængsler med åbne- og lukkede afdelinger og to arresthuse. Jeg fik ikke adgang til institutioner med kvindelige klienter.

I fængslerne hjalp fængselspræsterne med kontakten til klienterne, og i arresthusene hjalp enhedslederne med kontakten til klienterne. Jeg fik lov til at deltage i gudstjenesterne i fængselsinstitutionerne, hvorfor min empiri også inkluderer observationer fra gudstjenesterne og feltsamtaler med både klienter og fængselspræster. Jeg foretog i alt tretten kvalitative semi-strukturerede interviews ansigt-til-ansigt. Jeg valgte denne metode, fordi interviewundersøgelser kan give adgang til detaljerne i individers forståelse af bestemte situationer og fænomener i deres eget liv (Brinkmann and Tanggaard 2010, 32).

Jeg interviewede de enkelte informanter i 40-60 minutter, hvor ét interview blev fulgt op telefonisk, da vi ikke nåede at blive færdige på den time, der var afsat til interviewet. Efter de tre første interviews reviderede jeg min interviewguide, da der fremkom nogle mønstre, jeg ønskede uddybet i de

efterfølgende interviews. Det er den sidste udgave af interviewguiden, der er vedlagt i bilaget.

Jeg skulle have skriftlig tilladelse fra enhedslederen i de enkelte institutioner til at medbringe diktafon til optagelse af interviewene, hvilket ikke har kunnet lade sig gøre i alle tilfælde på grund af sikkerhedsniveauet i de enkelte institutioner. Jeg er derfor endt med ni optagede interviews, der alle er blevet transskriberet efterfølgende, og fire interviews hvor jeg har taget noter undervejs, som jeg efterfølgende har renskrevet.

2.2 Etiske overvejelser

I arbejdet med nærværende speciale præsenterede der sig en række etiske overvejelser ud fra specialets emne. Grundet at religiøse overbevisninger og strafbare forhold begge er personfølsomme oplysninger, er alle interviewpersonerne blevet anonymiseret. På grund af min status som studerende har det ikke været nødvendigt at melde projektet til Datatilsynet, men jeg skal stadig overholde den gældende lovgivning for behandling af personfølsomt data. Da transskriptionerne og interviewnoterne fra de tretten interviews indeholder personhenførbare oplysninger, er de ikke vedlagt specialet, men kan rekvireres ved henvendelse hos min vejleder, Marianne Schleicher. Interviewpersonernes navne optræder ikke i transskriptionerne eller de citater, der anvendes i specialet. I stedet for angiver "I", at det er interviewerens, der taler, og "IP" angiver, at det er interviewpersonen, der taler.

Alle interviewpersonerne er blevet informeret om undersøgelsens formål og metode, samt hvordan jeg ønsker at anvende eventuelle udtalelser. Det er blevet respekteret, hvis der var dele af samtalen, som interviewpersonerne ikke ønskede inkluderet i undersøgelsen. Deltagelse i undersøgelsen har naturligvis været frivillig, og de deltagende interviewpersoner har alle underskrevet samtykkeerklæringen "Samtykkeerklæring til klienter vedr. deltagelse i studieprojekt" udfærdiget af Kriminalforsorgen, hvor de ligeledes blev gjort opmærksom på, at de til enhver tid havde mulighed for at trække deres samtykke til deltagelse tilbage.

Af hensyn til interviewpersonernes anonymitet er karakteristikkene af de deltagende interviewpersoner og analysen af empirien ikke en karakteristik og

analyse af de enkelte cases, men en overordnet karakteristik og analyse af de religiøse, demografiske og strafbare forhold.

2.3 Kodning og kategorisering af empirien

Jeg har foretaget en kodning af meningsindholdet i den transskriberede empiri, hvor koderne er "nøgleord, som anvendes på tekstsegmenter med henblik på at identificere dem senere og eventuelt sammenligne, kontrastere og tælle op, hvor fremtrædende noget er" (Brinkmann and Tanggaard 2010, 46). Først foretog jeg en datadrevet kodning, det vil sige en åben kodning, hvor jeg ledte efter temaer, der opstod induktivt af empirien, hvorefter jeg foretog en begrebsdrevet kodning ud fra den teoretiske ramme (Brinkmann and Tanggaard 2010, 46). Jeg har ligeledes kodet og kategoriseret empirien ud fra Charles Y. Glock's fem dimensioner for, hvordan religiøsitet kan måles, som han argumenterer for i "The Dimensions of Religious Commitment" (1977).

Glock beskriver fem dimensioner af religiøsitet i et forsøg på at imødekomme det faktum, at selv inden for den samme religiøse organisation, vil der være variationer i måden, hvorpå medlemmerne er religiøse (Glock 1977, 9). Disse fem dimensioner er forskellige tilgange til at undersøge individers grad af religiøsitet. Jeg har spurgt ind til de fem dimensioner af religiøsitet i min empiriindsamling som en tilgang til interviewpersonernes religionsudøvelse, for at få flere aspekter med, som interviewpersonerne måske ikke selv havde tænkt på. Hvis interviewpersonerne fx forbinder religiøsitet med troen på en gud, men ikke selv tror på en gud, vil de sandsynligvis ikke betegne sig selv som religiøse. Empirien viser, at interviewpersoner, der ikke betragter sig selv som religiøse, praktiserer en form for religion målt på en eller flere af de fem dimensioner.

De fem dimensioner er følgende: 1) Den eksperimentelle dimension, der indebærer følelser, sensation og kommunikation med det guddommelige. Et eksempel er følelsen af intimitet med sin gud eller en guddommelig åbenbaring. 2) Den rituelle dimension, der beskriver den rituelle praksis, som fx kan være tilbedelse, bøn eller deltagelse i sakramenter. 3) Den ideologiske dimension, som er det indhold af trosforestillinger, som medlemmerne af trossamfundet forventes at kunne tilslutte sig. 4) Den intellektuelle dimension, der indebærer individets viden om de grundlæggende dogmer, tro, helligskrifter etc. 5) Den

resulterende dimension, der skildrer, hvilken effekt de andre dimensioner har på individets opførelse i andre sekulære, institutionelle sammenhænge (Glock 1977, 10-11).

Disse fem dimensioner har således været med til at begrebsafklare, hvilke fænomener jeg har skulle spørge ind til under interviewene og lede efter i empirien under kodningsprocessen.

Undervejs i kodningen af empirien viste der sig et tema angående interviewpersonernes tilknytning til deres eget religiøse ståsted og deres holdning til andre religioner. Det ville formentlig være passende at behandle min teoretiske tilgang til temaet i kapitel ét "Den teoretiske ramme" og analysere kodningen sammen med den resterende analyse, men jeg vælger at behandle temaet her i kapitlet om indsamlingsmetoden på grund af en metodologisk pointe, der vedrører det udsnit af personer, der vælger at melde sig til denne type undersøgelse, som jeg vil udfolde i det næste afsnit.

2.3.1 Martin Geoffroys typologisering af senmoderne religiøsitet

I "Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis" (2004) forsøger den canadiske religionssociolog Martin Geoffroy at typologisere, hvilke former for religiøs tilknytning, der findes i vores tidsalder, som, han mener, er en overgangsperiode mellem moderniteten og hvad Martin Albrow (1996) kalder den globale tidsalder (Geoffroy 2004, 33; 36).

Geoffroy når frem til fire idealtyper, hvis karakteristika knyttes til hver deres historiske tidsperiode, men som alle findes i dag. På grund af den idealtypiske tilgang er de egnede som et teoretisk værktøj til at analysere den tendens, der viste sig under kodningen, hvor alle interviewpersonerne viste tegn på åbenhed og nysgerrighed over for andre religioner.

De fire idealtypiske positioner er ikke totalt lukkede, og der er områder, hvor positionerne overlapper hinanden. Af den grund vil de forskellige religiøse grupper også placere sig forskelligt i de fire positioner afhængigt af, hvilket emne grupperne skal forholde sig til. Ligeledes kan grupperne placere sig anderledes i positionerne afhængigt af tid og sted (Geoffroy 2004, 38).

Den følgende redegørelse for de fire positioner skal betragtes som en begrebsafklaring, som jeg har brugt til at kode interviewpersonernes udtalelser ud fra:

1) Den kompromisløse position knytter Geoffroy til den førmoderne epoke. Denne position er modstander af en lang række moderne værdier, især sekulære værdier og etikker. Grupperne ønsker at værdier og etikker er styret af religiøse forskrifter, og de har kun én tolkning af verden, som typisk vil være en bogstavelig tolkning af den religiøse helligtekst og et tidsløst syn på historien. Absolut autoritet er central for grupperne indenfor denne position, og de er styret af en binær tænkegang, hvorfor de ikke kan se ligheder mellem deres egen gruppering og andre religiøse grupper (Geoffroy 2004, 38-39).

2) Den konservative position ser Geoffroy som havende forbindelse med den tidlige moderne periode. Grupper indenfor denne position modsætter sig ikke modernitet eller globalisering, men vil forsøge at sænke pluralismens udvikling i samfundet. Det sker ved hjælp af demokratiske politiske og økonomiske midler. Ligesom den næste position, den pluralistiske position, er grupper indenfor den konservative position villige til at leve indenfor samfundets dominerende sociale normer. Den konservative og den pluralistiske position er begge positioner, der balancerer mellem et religiøst forsvar af status quo og en moderat økumenisk tolerance (Geoffroy 2004, 38; 41).

3) Den pluralistiske position forbindes med senmoderniteten. Grupper, der kan kategoriseres som pluralistiske, vil typisk foretrække en stor religiøs tradition med en bred skare af medlemmer. Positionen er åben overfor dialog mellem forskellige trosretninger, og har svært ved at definere en religiøs sandhed, da positionen gerne vil anerkende diverse religiøse kulturers perspektiv på den globale virkelighed (Geoffroy 2004, 38; 42-43).

4) Historisk set forbinder Geoffroy den relativistiske position til postmoderniteten, eller hvad Albrow kalder den globale tidsalder. Grupper, der relaterer sig til den relativistiske position, mener ikke, at der findes universelle moralske standarder, religiøse traditioner eller religiøse trossystemer, der er anvendelige i alle kulturer, og derfor kan moralske spørgsmål kun dømmes ud fra

kulturens egne standarder eller individets personlige etik (Geoffroy 2004, 38; 43-44).

Jeg kodede interviewpersonernes udtalelser ud fra disse fire positioner, men jeg valgte ikke at kategorisere de enkelte interviewpersoner, da de enkelte interviewpersoners udtalelser faldt ind under forskellige positioner, netop fordi det er en idealtypisk typologisering. Det viste sig, at ingen af interviewpersonernes udtalelser faldt ind under den kompromisløse position. Der var tre gange så mange udtalelser, der kunne kodes som pluralistiske og relativistiske, som der var udtalelser, der kunne kodes som konservative. Der var ca. lige mange udtalelser, der kunne kodes som pluralistiske og relativistiske med en lille overvægt af pluralistiske udtalelser.

Denne fordeling af interviewpersonernes udtalelser mellem de fire positioner viser, at der måske er en tendens til, at det er nogle bestemte typer personer, der indvilliger i at lade sig interviewe til denne type undersøgelse. Det kan være svært at sige, hvad tendensen helt præcist implicerer, men nogle hypotetiske forslag kunne være, at det er svært at skaffe interviewpersonerne fra den kompromisløse position på den måde, som jeg har fået kontakt til mine interviewpersoner gennem enhedslederne i arresthusene og fængselspræsterne i fængslerne.

Potentielle forklaringer på hvorfor der er flere udtalelser, der kan kodes som pluralistiske og relativistiske end som konservative, kan være, at der måske er en større tendens til at være religiøst søgende og åben overfor alternative religioner i de pluralistiske og relativistiske positioner, og derfor vil religiøse personer i disse to positioner måske finde det interessant at tale med en religionsvidenskabsstuderende. En anden forklaring, på hvorfor disse to positioner er dominerende i interviewpersonernes udtalelser, er, at de indsatte måske bliver konfronteret med mere religiøs diversitet, end de ville blive uden for arresthusene og fængslerne. Under frihedsberøvelse er de indsatte hensat til hinandens samvær, og de bliver måske konfronteret med personer med andre meningsystemer end deres eget, som de bliver nødt til at forholde sig til.

Efter en gennemgang af specialets metodiske indhold og perspektiver vil jeg i det næste kapitel redegøre for specialets empiriske felt.

Kapitel 3: Det empiriske felt

Jeg vil indledningsvis kort redegøre for forholdet mellem religion og det danske fængselssystem ud fra et historisk perspektiv. Herefter vil jeg præsentere nogle karakteristika ved Kriminalforsorgen som institution i dag, herunder de juridiske rettigheder indsatte har til at praktisere deres religion, når de er i Kriminalforsorgens varetægt. Bagefter vil jeg redegøre for den eksisterende forskning på feltet.

3.1 Religions tilstedeværelse i det danske fængselssystem i et historisk perspektiv

Religion og fængselssystemet har ud fra et historisk perspektiv været to sammenkoblede systemer. Peter Scharff Smith viser i "A religious technology of the self" (2004), hvordan religion blev brugt som et redskab for disciplinering på trods af, at der var sket en differentiering i samfundet, hvor religions spirituelle dimension var blevet flyttet fra det institutionelle niveau til det individuelle niveau (Smith 2004, 197; 199).

Før det 18. århundrede var fængselssystemet i Europa og Amerika struktureret ud fra religiøse dogmer, men idealet om en rationel tankegang i Oplysningstiden førte til medtænkning af den individuelle kriminelles personlighed og 'moralske defekt'. Religion forsvandt ikke fra det moderne fængselsvæsen, men fik i stedet en ny form og funktion, hvor religion skulle være en central del af resocialiseringen af de indsatte (Smith 2004, 197).

I 1700-tallet frygtede magthaverne, at den moralske orden ville kollapse i takt med, at samfundet blev mindre præget af religiøs dogmatik. Man ønskede derfor at øge børns, unges og kriminelles evne til selvkontrol (Smith 2004, 202). Forgangsmændene for en fængselsreform i Danmark fandt inspiration fra de religiøse strømninger inden for det amerikanske fængselsvæsen, hvor man mente at kunne bruge isolationsfængsling af indsatte til at nedbryde dem mentalt, så de indsatte kunne bygges op på ny som bedre mennesker gennem bibellæsning, gudstjeneste og personlige samtaler med en præst (Smith 2004, 206; 212-213).

"[...] it was believed that in the isolation of a Pennsylvanian prison, the inmates would be fortified 'to abandon the path whose danger and moral wickedness must become clear through self-reflection' – a self-reflection that 'the soul cannot avoid there in the lonely cell, where everything leads one's thoughts

back to the inner self and God, the all-seeing and omnipresent, the merciful and compassionate' (*Report of the Danish Prison Commission, 1842: 34ff.*)" (Smith 2004, 212).

Citatet viser, hvordan individuel religion er kommet i fokus, da den religiøse kommunikation foregår mellem den indsatte selv og Gud. Denne indre selvrefleksion skulle fungere som selvdisciplinering, hvormed individet gennem rationel tænkning og kristne værdier skulle føre sig selv tilbage på den rette vej (Smith 2004, 212-213). Religion i det moderne fængselsvæsen blev et middel til et mål, hvormed staten kunne kontrollere de indsatte og forsøge at resocialisere dem.

Ideologien i det danske fængselssystem blev mere sekulariseret i det 20. århundrede, hvilket gav præsterne en mere marginal position, da der samtidigt blev ansat andre personalegrupper i Kriminalforsorgen. I kontrast til dette forsvandt kirken ikke fra fængslet, men i 1980'erne opstod der en interesse for fængselssystemet i den danske folkekirke, og folkekirken begyndte at etablere flere præstestillinger i Kriminalforsorgen, der blev betalt af folkekirken (Kühle et al. under udgivelse, 3). Der er derfor sket en stigning i antallet af fængselspræster i Kriminalforsorgen i årene 1971-2015; hvor der i 1971 var otte fængselspræster ansat, var der tretten ansat i 1994, ca. sytten i 2004, og syvogtredive i 2015 (Kühle et al. 2015, 90-91).

På trods af den kontinuerlige tradition for religions tilstedeværelse i det moderne fængselsvæsen i Danmark (Smith 2004, 195), er religionsforskningen inden for området dog begrænset, som vi skal se i et senere afsnit. Men først vil jeg præsentere det danske fængselssystem, som det er i dag, og introducere til de rettigheder, som frihedsberøvede besidder.

3.2 Det danske fængselssystem i dag: Kriminalforsorgen som institution

Kriminalforsorgen er den institution i Danmark, der administrerer arresthuse, fængsler og pensionater, samt fører tilsyn med fodlænkede og andre klienter, der afsoner deres straf uden for et fængsel. De borgere, Kriminalforsorgen har ansvaret for, er derfor Kriminalforsorgens klienter.

Hvis en borger er mistænkt for en kriminel handling, men der endnu ikke er faldet en domsafsigelse i tiltalen, så kan domstolene bestemme, at den mistænkte skal varetægtsfængsles, hvis vedkommende er "mistænkt for forhold, der kan give fængselsstraf på halvandet år eller mere, eller hvis der er høj risiko for, at man vil lægge hindringer for efterforskningen" (Kriminalforsorgen⁶). Under varetægtsfængsling opholder klienterne sig i arresthuse.

Når en borger dømmes til frihedsberøvelse i Danmark, kan frihedsberøvelsen bestå af en fængselsstraf eller fodlænke i eget hjem. Når en dømt person afsoner den sidste del af sin straf, kan den dømte ansøge om at afsoner den sidste del af sin dom på et pensionat, hvilket skal forberede afsoneren på udslusningen i samfundet (Kriminalforsorgen⁷).

Jeg har i min undersøgelse valgt at fokusere på klienter, der opholder sig i arresthuse og fængsler fremfor klienter, der afsoner i pensionater og med fodlænke i eget hjem, da den individuelle frihedsberøvelse er mere absolut i arresthuse og fængsler, hvor hverdagen adskiller sig markant fra den hverdag, klienterne havde før deres frihedsberøvelse.

I Danmark kan dømte afsoner deres domme i lukkede og åbne fængsler afhængig af straffens længde og karakteren af den kriminelle handling, og ved korte strafudmålinger kan dommen afsones i et arresthus. Lukkede fængsler er afgrænsede af hegn eller mur, dørene mellem de forskellige afdelinger er låste, og der er overvågningskameraer, hvorimod der hverken er hegn eller mur til at forhindre de indsatte i at forlade et åbent fængsel (Kriminalforsorgen⁸). Desuden adskiller åbne fængsler sig også fra lukkede fængsler ved, at afsonere i åbne fængsler kan ansøge om at få udgang hver tredje weekend. De indsatte har dog mulighed for at få besøg i fængslet i mindst én time hver uge, uanset om de afsoner i et åbent eller lukket fængsel (Kriminalforsorgen⁹).

⁶ <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/varetaegt/> (set 2019.03.13)

⁷ <https://www.kriminalforsorgen.dk/steder/pension-lyng/> (set 2019.03.13)

<https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/> (set 2019.03.13)

⁸ <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/afsoning-af-faengselsdom/> (set 2019.03.13)

⁹ <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/afsoning-af-faengselsdom/besoeg-og-udgang/> (set 2019.03.26)

Ved en fængselsstraf er det den begrænsede bevægelsesfrihed, der er straffen, og afsoneren beholder sine øvrige borgerrettigheder (Kriminalforsorgen¹⁰).

Da Kriminalforsorgen har et mål om at reducere recidivtallene sigter Kriminalforsorgen efter, at fængselsforholdene skal afspejle samfundsforholdene udenfor fængslets mure så vidt frihedsberøvelsen tillader det. Indsatte i fængslerne skal derfor selv stå for hverdagsgøremål fx madlavning (Kriminalforsorgen¹¹).

I det følgende afsnit vil jeg uddybe de rettigheder og muligheder, indsatte har for at praktisere deres religion i Kriminalforsorgens institutioner ved at gennemgå nogle udvalgte love og cirkulæreskrivelser.

3.2.1 Indsattes juridiske rettigheder og muligheder for religiøs praksis i danske arresthuse og fængsler

Danmarks Riges Grundlov slår fast, at:

§ 67. Borgerne har ret til at forene sig i samfund for at dyrke Gud på den måde, der stemmer med deres overbevisning, dog at intet læres eller foretages, som strider mod sædeligheden eller den offentlige orden.

§68. Ingen er pligtig at yde personlige bidrag til nogen anden gudsdyrkelse end den, som er hans egen.

og at:

§ 70. Ingen kan på grund af sin trosbekendelse eller afstamning berøves adgang til den fulde nydelse af borgerlige og politiske rettigheder eller unddrage sig opfyldelsen af nogen almindelig borgerpligt.
(retsinformation.dk¹²)

Dermed garanterer Grundloven borgernes frihed til at dyrke en selvvalgt religion, og at religionsdyrkelsen ligeledes må foregå offentligt (Kühle et al. under

¹⁰ <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/> (set 2019.03.13)

¹¹ <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/> (set 2019.03.13)

¹² <https://www.retsinformation.dk/forms/r0710.aspx?id=45902>

udgivelse, 8). Mere specifikt i henhold til frihedsberøvede står der i Straffuldbyrdsloven¹³, at

§ 35. En indsat har ret til at deltage i gudstjenester, der afholdes i institutionen. Såfremt ordens- eller sikkerhedsmæssige hensyn gør det påkrævet, kan kriminalforsorgsområdet dog nægte bestemte indsatte adgang til at deltage i gudstjenester og begrænse antallet af deltagere. Hvis det besluttes at begrænse antallet af deltagere, skal de pågældende indsatte så vidt muligt i stedet have adgang til at overvære gudstjenesten via elektroniske medier.

Stk. 2. En indsat har ret til samtale med en præst eller lignende fra sit trossamfund.

Det vil sige, at alle indsatte har ret til at deltage i gudstjenester, der afholdes i det pågældende arresthus eller fængsel uanset deres religiøse overbevisninger; indsatte har ret til at tale med en religiøs specialist fra vedkommendes *eget* trossamfund, der har en rolle tilsvarende en præst (Kühle et al. under udgivelse, 10).

I 2013 udgav Kriminalforsorgen to cirkulæreskrivelser, der formaliserer ansættelsesforhold vedrørende religiøse forkyndere fra andre trossamfund end den danske folkekirke og indsatte adgang til religion¹⁴ (Kühle et al. under udgivelse, 5). "Cirkulæreskrivelse om reglerne for indsatte adgang til udøvelse af religion i kriminalforsorgens institutioner"¹⁵ slår fast, at indsatte skal have en diæt, der er i overensstemmelse med deres religion:

1.7 Indsatte har ret til at indtage kost eller undlade at indtage kost, som er begrundet i kulturel eller religiøs tradition. Der henvises til § 5 i cirkulæret om forplejning af indsatte, som ikke er omfattet af selvforplejning i fængsler og arresthuse. Det fremgår heraf, at der ved tilberedningen og udleveringen af kosten så vidt muligt skal tages hensyn til indsatte særlige religiøse overbevisning.

¹³ Straffuldbyrdsloven, LBK nr 1242 af 11/11/2015.

¹⁴ Begge cirkulæreskrivelser er revideret i 2018.

¹⁵ <https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=198359>

I cirkulæreskrivelsen fremgår det også, at Kriminalforsorgens institutioner er forpligtede til at sikre, at de indsatte har adgang til religiøs litteratur (Artikel 1.4). Her tilføjer cirkulæreskrivelsen "Cirkulære om ansættelse af og tilsyn med religiøse forkyndere i Kriminalforsorgen" § 29, at den religiøse litteratur skal betales af institutionen (Kühle et al. under udgivelse, 13).

Artikel 1.3 i cirkulæreskrivelsen om indsattes adgang til religion omhandler, at de forskellige trossamfund ikke er garanteret deres eget tilbedelseslokale, men at der gerne skal være et lokale til rådighed for religiøs praksis, som de forskellige trosretninger kan deles om (Artikel 1.3) (Kühle et al. under udgivelse, 12).

Muslimere, der ønsker at bede de fem daglige bønner, har adgang til et badeværelse, hvor de kan vaske sig, og et rent rum, hvor de kan bede i, samt et tæppe de kan bede på. Dertil får de også lov til at bede på de rigtige tidspunkter for bøn ifølge cirkulæreskrivelsen, det vil sige, at de også får lov til at bede i arbejdstiden. Artikel 1.8 bekendtgør, at de indsatte i åbne fængsler skal have mulighed for at tage til fredagsbøn udenfor fængslet, hvis der ikke er fredagsbøn i fængslet (Kühle et al. under udgivelse, 13).

Artikel 1.5 bekendtgør, at alle skal have lov til at holde fri fra arbejde på deres religiøse helligdage. Kristne får som regel to dages orlov i forbindelse med jul, og derfor skal indsatte fra andre religioner have tilsvarende fri på deres helligdage (Kühle et al. under udgivelse, 13).

Efter denne introduktion til det danske fængselssystem ved Kriminalforsorgen vil jeg i det næste afsnit redegøre for tidligere undersøgelser af religion i danske arresthuse og fængsler i forhold til at danne et overblik nærværende specialets forskningsfelt.

3.3 Tidligere forskning i religion i danske arresthuse og fængsler

Kriminalforsorgen bruger i dag stadig præster som en del af den resocialiserende indsats i danske arresthuse og fængsler (Andersen et al. 2016, 16-18), men dog uden den tvang, som Smith redegør for under det moderne fængselsvæsens tilblivelse.

Præsterne i arresthusene og fængslerne falder ind under betegnelsen "funktionspræster", hvilket er præster, "der varetager et embede, hvortil der er

knyttet en bestemt funktion i relation til en institution eller anden sammenhæng uden for folkekirken” (Kühle et al. 2015, 16).

De danske studier viser, at de religiøse faciliteter, der er til stede i danske arresthuse og fængsler, bliver benyttet af de indsatte i så høj grad, at der er ventelister for at få lov til at deltage i præsternes gudstjeneste eller imamens fredagsbøn (Kühle et al. 2015, 54; 85; Rasmussen 2010, 3; 145).

Studierne peger også på, at interessen for religion blandt de indsatte stiger under deres afsoning, men at deres viden om religion er begrænset (Kühle et al. 2015, 85; Rasmussen 2010, 139; 141).

I *Livshistorier og kriminalitet: En empirisk undersøgelse af etnisk minoritetsunge i Københavns Fængsler, deres baggrund, status og fremtid* (2010) gennemgår Lissi Rasmussen 500 indsattes handleplaner og har mere end 150 individuelle samtaler med fængslede mænd i alderen femten til tredive år med kristne og muslimske baggrunde, der er bosiddende i Danmark, har dansk CPR-nummer, men som har anden etnisk baggrund end dansk. Undersøgelsen er foretaget i to københavnske arresthuse, Vestre Fængsel og Blegdamsvejens Fængsel, fra november 2008 til april 2010. Undersøgelsen formål er at give indblik i de indsattes livshistorier, selvopfattelse og baggrunden for, at de er havnet i kriminalitet, for at kunne udpege de mest hensigtsmæssige måder at kommunikere med de unge indsatte på for at kunne hjælpe dem bedre til resocialisering (Rasmussen 2010, 11-13).

Rasmussen fremhæver bøn som en af de religiøse praksisser, der bliver brugt af de indsatte til at finde ro og fred (Rasmussen 2010, 142-143). De indsatte beskriver selv religion som noget, der giver dem en struktur i hverdagen og en mere positiv identitet (Rasmussen 2010, 147-148). Nogle af de indsatte forklarer det med, at de får følelsen af at gøre noget rigtigt, når de praktiserer deres religion, og dermed synes religion at blive et redskab til at håndtere følelser (Rasmussen 2010, 143; 149).

Et andet fænomen, der italesættes under Rasmussens samtaler med de indsatte, er spørgsmålet om prædestination. Nogle af interviewpersonerne mener, at de er forudbestemt til at skulle afsone i fængsel, hvilket, ifølge

Rasmussen, bliver et narrativ, man kan bruge til at håndtere det håbløse (Rasmussen 2010, 149-150).

I *"It's as if you're not in the Jail, as if you're not a Prisoner': Young Male Offenders' Experiences of Incarceration, Prison Chaplaincy, Religion and Spirituality in Scotland and Denmark"* (2016) har Deuchar et al. foretaget kvalitative semi-strukturerede interviews med femten mandlige indsatte i skotske og danske arresthuse, hvor de seks danske interviewpersoner afsoner i de to samme københavnske arresthuse som Rasmussen også hvervede sine informanter fra. Interviewpersonerne har afsonet minimum seks måneder, og har haft kontakt med arrestpræsterne under deres afsoning. Informanterne fra de danske arresthuse fordeler sig aldersmæssigt fra de sene teenageår til starten af 30'erne, de har forskellige religiøse overbevisninger, og de har anden etnisk baggrund end dansk, men de er alle opvokset i Danmark. Majoriteten er sigtet for vold eller narkotikahandel, og én enkelt er sigtet for kidnapning og terrorisme (Deuchar et al. 2016, 137-138).

Studiet fokuserer på den rolle, som de indsatte føler, præsterne spiller i forhold til at fremme positive relationer, identitetsforandring, og en kriminalitetsfri fremtid (Deuchar et al. 2016, 138). Deuchar et al. konkluderer, at arresthusmiljøet frembringer religiøs identitet og interesse for arrestpræsterne i de indsatte på trods af, at de to lande er sekulariserede (Deuchar et al. 2016, 131).

Studiet viser, at de indsatte bruger religion og spiritualitet til at håndtere trauma og følelsen af isolation og ensomhed. De indsatte føler ikke, at de kan dele deres følelser med andre indsatte på grund af de herskende maskulinitetsidealer i arresthusene, hvor alt der forbindes med blødhed og femininitet afvises. De indsatte fører i stedet for samtaler med Gud, og både kristne og muslimer har samtaler med præsten, da de betragter præsten som medfølelsende og uforbeholden (Deuchar et al. 2016, 143; 145-146).

Nogle indsatte føler, at kontakten med præsten har åbnet op for, at de kan håndtere deres liv uden for fængslet på en anden måde, hvor de er mindre voldelige og mere tolerante (Deuchar et al. 2016, 144). I Kühle et al.'s rapport *Funktionspræster i Danmark - En kortlægning* fremgår det, at præsterne selv mener, at interessen for deres aktiviteter skyldes, at de kan give plads til

refleksion, hvilket kan være svært at få andre steder i fængslerne (Kühle et al. 2015, 54).

Nogle af de indsatte i Deuchar et al.s studie bruger således deres erfaring med religion og spiritualitet til at skabe en ny identitet, der kan erstatte deres tidligere maskulinitetsideal, da kontakten med præsten forstærker deres nye identitet, og giver dem mod til at udfordre de hegemoniske maskulinitetsidealer (Deuchar et al. 2016, 145-146). Dette opgør med de hegemoniske maskulinitetsidealer ses som et vigtigt skridt i retning af at bryde med den kriminelle løbebane, da kriminalitet, og især voldelig kriminalitet, er et generations- og kønsrelateret fænomen associeret med maskulinitet (Deuchar et al. 2016, 133).

Deuchar et al.'s studie viser, ligesom Rasmussens studie, at religion bliver et redskab til at håndtere negative følelser, men Rasmussens studie viser også de negative effekter af religion, når indsatte føler sig urene over for Gud, eller tror at Gud straffer dem, som når én af Rasmussens informanter mener, at han kom i fængsel for anden gang, fordi det var Gud, der straffede ham for sin opførsel (Rasmussen 2010, 149-150). Men overordnet set viser de to studier de positive effekter af religiøs tro og praksis i de to arresthuse.

Både Deuchar et al. og Rasmussen pointerer, at religion er identitetsskabende for deres informanter, men de er uenige i, hvordan denne identitet kommer til udtryk. Hvor Rasmussen fremhæver, at hendes informanter er fællesskabssøgende, rapporterer Deuchar et al., at religion bliver en indre faktor for deres interviewpersoner, og at den spirituelle praksis giver dem en indre forsikring, hvilket kan reducere behovet for social refleksion af deres nyerhvervede identitet (Deuchar et al. 2016, 145; Rasmussen 2010, 164).

Inger Furseth og Lene Maria van der Aa og Kühle undersøger i "Prison Chaplaincy from Scandinavian Perspective" (2011), om der er en sammenhæng mellem den generelle politiske diskurs over for de muslimske mindretal og deres religiøse rettigheder i fængslerne i Danmark og Norge (Furseth & Kühle 2011, 124). De danske og norske eksempler viser, at der ikke nødvendigvis er sammenhæng mellem et lands generelle mindretalspolitik og de samme minoriteters rettigheder i fængslerne. I Danmark hersker der en mere anti-islamisk diskurs i den offentlige debat og medierne end i Norge (Furseth & Kühle

2011, 127), men det medfører ikke automatisk, at Norge har en mere imødekommende politik over for islamisk praksis i fængsler sammenlignet med Danmark.

I Danmark har nitten procent af de indsatte i fængslerne et muslimsk tilhørsforhold, og i norske fængsler har 20-25 procent af de indsatte et muslimsk tilhørsforhold (Furseth & Kühle 2011, 128; 130). Muslimer i norske fængsler har ret til at praktisere deres religion, men det skal foregå efter arbejds- eller skoletid. I kontrast til dette får muslimer i danske fængsler ofte lov til at gå fra arbejde tidligt om fredagen for at deltage i fredagsbøn, og de kan få fri på muslimske helligdage (Furseth & Kühle 2011, 128; 131).

Siden midten af 1990'erne er danske fængsler begyndt at ansætte imamer, og i 2002 fik Danmark den første officielle fængselsimam. I dag er der ansat tre imamer i danske fængsler, og i 2006 udgav Kriminalforsorgen en rapport, der foreslog, at der skulle ansættes 22 deltidsimamer i de danske fængsler (Furseth & Kühle 2011, 128; 131).

I Norge har imamer besøgt fængslerne på frivilligbasis siden 1990'erne, men frygten for radikaliserings bruges som et argument for ikke at ansætte imamer i norske fængsler (Furseth & Kühle 2011, 128; 129; 134). Det samme argument bruges i Danmark for netop at ansætte fængselsimamer, da imamerne skal være med til at fremme resocialisering og modvirke radikaliserings (Furseth & Kühle 2011, 132; 134).

Ifølge Furseth og Kühle bruger unge indsatte med muslimsk baggrund islam til at udfordre det danske fængselssystem. Unge indsatte med muslimsk baggrund har gennemsnitligt et højere antal af disciplinærsager ifølge en rapport fra 2007, der fokuserer på Københavns Fængsler (Furseth & Kühle 2011, 132).

I *Rapport om gejstlig betjening af indsatte der tilhører andre trossamfund end den evangelisk lutherske folkekirke* (2006), udarbejdet af Kriminalforsorgen, fremgår det, at nogle indsatte mener, de bliver diskrimineret på et individuelt niveau på baggrund af deres religion. Rapporten pointerer, at påstanden om religiøs diskrimination er et redskab, der kan bruges i den daglige magtkamp mellem indsatte og ansatte. Her mener de ansatte, at indsatte med muslimsk baggrund i særdeleshed bruger religiøse argumenter, fx at de ikke vil håndteres af

ikke-troende i et forsøg på at udfordre de generelle regler i fængslet (Kühle et al. under udgivelse, 14).

2006-rapporten foreslår, at ansættelsen af flere imamer kan være med til at skabe en bedre resocialisering for muslimske indsatte (Furseth & Kühle 2011, 132). Så når de danske fængselsinstitutioner imødekommer muslimers religiøse praksis i højere grad end de norske fængsler, så handler det i lige så høj grad om kontrol af de indsatte og modarbejdelse af radikaliserings, som det handler om religionsfrihed og rettigheder (Furseth and Kühle 2011, 134), ligesom Smith viser, at de danske fængselsmyndigheder brugte religion som et redskab for selvdisciplinering i det moderne fængselsvæsens spæde dage.

På trods af den større imødekommelse af islamisk praksis i danske fængsler, så er mange muslimer stadig afhængige af fængselspræsternes velvilje til at formidle kontakt til muslimske repræsentanter og facilitere islamisk praksis, og fængselspræsterne bliver generelt betragtet som repræsentanter for alle trossamfund (Furseth & Kühle 2011, 130; 132), hvilket også er den oplevelse fængselspræsterne selv har af Kriminalforsorgens forventninger til dem. Her svarer 38 procent af fængselspræsterne, at de er enige i, at institutionen forventer, at de står til rådighed for alle religioner, og 37 procent svarer, at de er enige i, at det bliver forventet af dem, at de formidler kontakt til andre religioner (Kühle et al. 2015, 95).

Indsattes afhængighed af folkekirkepræster bliver tydelig i lyset af, at der er mindst én folkekirkepræst tilknyttet hvert af de fjorten fængsler og 44 arresthuse i Danmark, men der er kun én fuldtidsimam og to til tre deltidsimamer ansat i Kriminalforsorgen på trods af, at 20 procent af de indsatte har muslimsk tilhørsforhold (Kühle et al. under udgivelse, 3-4).

James A. Beckford bruger begreberne "facilitation" og "brokerage", der kan oversættes til henholdsvis støtte og mægling, til at beskrive de religiøse minoriteters afhængighed af de anglikanske fængselspræster i England og Wales (Beckford 1999, 315; 318; Kühle et al. 2015, 5). Religiøse minoriteters afhængighed af fængselspræster er derfor ikke udelukkende et dansk fænomen, og begreberne illustrerer, at selvom der er religionsfrihed i fængslerne, så medfører det ikke religionslighed.

I tråd med arrest- og fængselspræsternes støttende og mæglende rolle i mødet med religiøse minoriteter har Winnifred Sullivan observeret, hvordan funktionspræster er med til at ændre det religiøse fokus fra konfessionel dogmatik til spirituel og eksistentiel etik, fordi præsterne føler, at de er nødt til at tilpasse sig den individuelle brugers behov, som de møder i institutionerne. Sullivan kalder funktionspræsternes nye funktion for 'et præsteskab af nærvær'¹⁶, der defineres som et præsteskab, hvor der fokuseres på spiritualitet, pastoral omsorg, innovativ liturgi, og hvor mission er fraværende (Kühle et al. under udgivelse, 16-17).

Sullivan skriver, at hvis funktionspræsterne ikke aktivt identificerer sig med en religiøs tradition, så kan præsten ikke blive anklaget for at missionere (Sullivan 2014, 177) (Kühle et al. under udgivelse, 17). I stedet for refererer 'præsteskabet af nærvær' til "the simple physical presence of the minister - the minister's or chaplain's willingness simply to 'sit with' a client without anxious expectation" (Sullivan 2014, 175) (Kühle et al. under udgivelse, 17).

Den danske rapport *Funktionspræster i Danmark – En kortlægning* fandt ligeledes en underspillet form af kristendom, hvor der ikke missioneres (Kühle et al. under udgivelse, 17). De danske arrest- og fængselspræster fortæller i tråd med Sullivans amerikanske studie, at de ikke taler meget om kristendom med mindre, de kan fornemme, at de indsatte gerne vil tale om kristendom. De danske præster vil heller ikke udnytte deres position til at missionere, men de tilstræber i stedet at være medmenneske for alle de indsatte, hvilket er drevet af deres kristne værdier (Kühle et al. under udgivelse, 17-19).

Kühle og kollegaer mener, at når arrest- og fængselspræsterne fokuserer mere på pastoral omsorg i stedet for dogmatik, og dermed kan betjene alle interesserede indsatte uanset konfessionelt tilhørsforhold, så tilbagevinder præsterne noget af den tabte indflydelse fra det 20. århundrede, hvor ideologien i Kriminalforsorgen blev mere sekulariseret. (Kühle et al. under udgivelse, 20-21).

Gennemgangen af den tidligere forskning i religion i danske arresthuse og fængsler viser, at der stadig er en manglende kortlægning af indsattes religiøse tro og praksis i danske fængsler, da de tidligere studier undersøger arresthuse.

¹⁶ Min oversættelse af 'a ministry of presence' (Sullivan 2014).

Det er relevant at undersøge den religiøse praksis i fængslerne, da der er nogle grundlæggende strukturelle forskelle på hverdagen og vilkårene i fængsler og arresthuse, som vi så i afsnit 3.2. Derudover har de danske empiriske studier hovedsageligt interviewet indsatte med anden etnisk baggrund end dansk, og derfor mangler forskningen at belyse religionsudøvelsen ved indsatte med etnisk dansk baggrund. I forlængelse af dette vil jeg i det næste afsnit præsentere specialets empiri bestående af tretten kvalitative interviews med indsatte fra det danske fængsels system.

3.4 Præsentation af empirien

Syv af interviewpersonerne betragter sig selv som kristne, hvoraf alle syv er tilknyttet den danske folkekirke med undtagelse af én, der er katolik. Tre af interviewpersonerne betragter sig selv som muslimer. Tre af interviewpersonerne har ikke et konfessionelt tilhørsforhold til religion, hvoraf to af personerne ikke anser sig selv som religiøse, men de opfylder mit kriterium om at have haft kontakt med en fængselspræst, -imam eller andre personer, der repræsenterer et trossamfund, under deres afsoning.

Eftersom Rasmussens informanter alle har haft etnisk minoritetsbaggrund, og det samme har været gældende for Deuchar og kollegaers danske interviewpersoner, har jeg tilstræbt et sample af interviewpersoner med etnisk danske baggrunde eller et sample af interviewpersoner med både etnisk majoritets- og minoritetsbaggrunde.

Jeg er endt med et sample af klienter med blandede baggrunde, hvilket også bedst repræsenterer populationen i de danske fængsler og arresthuse, da klienter med immigrantbaggrund eller efterkommere udgjorde 31 procent af klientellet i 2017, og klienter med dansk oprindelse udgjorde 56,5 procent i 2017, hvor de resterende 12,5 procent udgøres af klienter uden dansk statsborgerskab (Direktoratet for Kriminalforsorgen 2017, 2). Alle mine interviewpersoner taler dansk og er opvokset i Danmark.

Da det ikke var muligt med et sample, der inkluderede kvinder, repræsenterer min undersøgelse således kun den mandlige del af populationen. Det er selvfølgelig problematisk, at det kun er mænd, der er repræsenteret, men mænd udgør samtidigt den største del af Kriminalforsorgens klienter, da

mændene udgjorde 88,9 procent af Kriminalforsorgens indsatte og tilsynsklienter i 2017 (Direktoratet for Kriminalfor sorgen 2017, 7).

Aldersfordelingen af interviewpersoner er en smule skæv i forhold til aldersfordelingen af dømte i arresthuse og fængsler, da størstedelen af mine interviewpersoner er ældre end størstedelen af dømte i danske arresthuse og fængsler i 2017. Hvor aldersgruppen 20-29 år udgør næsten 40 procent af de dømte i danske arresthuse og fængsler i 2017, er der kun to af mine interviewpersoner, der ligger i denne aldersgruppe. Der er til gengæld et større videnshul, når det gælder klienter i aldersgruppen 30 år eller ældre, da Deuchar et al. og Rasmussens informanter aldersmæssigt fordelte sig fra de sene teenageår til begyndelsen af 30'erne. Ingen af mine interviewpersoner er under 20 år.

Med hensyn til længden af fængselsdomme har seks af interviewpersonerne en dom på over 48 måneder, tre af interviewpersoner har en dom på 24-47 måneder, to af interviewpersonerne har en dom på 12-17 måneder, og to af interviewpersonerne var varetægtsfængslede.

Fordelingen mellem førstegangsafsonere og genindsættelser var nogenlunde ligeligt fordelt. Fem af interviewpersonerne afsonede i et åbent fængsel, fire af interviewpersonerne afsonede i et lukket fængsel, og fire af interviewpersonerne sad i et arresthus, hvoraf to havde fået en domsafsigelse og ventede på at blive overflyttet til fængsler.

I det følgende kapitel vil jeg uddybe de generelle religiøse tendenser for interviewpersonerne i de fem institutioner jeg besøgte.

Kapitel 4: Redegørelse for den religiøse tro og praksis i danske arresthuse og fængsler

I det følgende vil jeg beskrive interviewpersonernes religionsforståelse og de religionspraksisser, som de udfører under deres frihedsberøvelse. Først vil jeg redegøre for interviewpersonernes religionsforståelse, hvorefter jeg vil bevæge mig ind på deres brug af institutionaliseret praksis, hvor der er en religiøs vejleder eller forkynder involveret. Efterfølgende vil jeg redegøre for deres individuelle praksis. Afsnittet vil overordnet set befinde sig på et deskriptivt

niveau, men jeg vil vende tilbage til beskrivelserne under analysen og diskussionen i kapitel fem og seks.

De interviewpersoner, der forbinder religion med et transcendent væsen, betegner det transcendent væsen som Gud, en gud, en skaber, en højere magt og troen på, at der er noget, der er større end en selv. Når der henvises til interaktion med et transcendent væsen, er den mest udbredte interaktion bøn. Når interviewpersonerne refererer til sindsstemning og motivation, er der fire personer, der henviser til, at man som religiøs skal følge religionens værdier og normforskrifter, og tre personer henviser til, at man skal behandle andre mennesker ordentligt, og to personer henviser til kærlighedsbuddet i kristendom, hvilket implicit synes at henvise til værdier og normer. De sindsstemninger eller følelser som interviewpersonerne forbinder med religiøsitet er bl.a. tryghed, tillid og guds frygt.

4.1 Institutionaliseret praksis

Med hensyn til institutionaliseret religionspraksis har otte af interviewpersonerne deltaget i gudstjeneste afholdt af en folkekirkepræst under deres frihedsberøvelse. Fire personer deltager i gudstjeneste, hver gang den afholdes i deres institution, hvilket indebærer både åbent fængsel, lukket fængsel og arresthus. To personer deltager jævnligt i gudstjeneste i åbent fængsel. Resten har deltaget sporadisk.

Én muslimsk interviewperson har jævnligt deltaget i islamundervisning under en tidligere fængselsdom i et åbent fængsel. Én anden muslimsk interviewperson har ikke haft mulighed for at deltage i institutionaliseret islampraksis i det lukkede fængsel, han opholder sig i. Én af interviewpersonerne har deltaget i fællesbøn for muslimer én enkelt gang under sit ophold i et arresthus, dog var fællesbønnen ikke institutionelt organiseret, men derimod organiseret af de indsatte selv.

To af interviewpersonerne, der opholder sig i et lukket fængsel, har ikke deltaget i fælles religiøse arrangementer under deres frihedsberøvelse.

Tre af interviewpersonerne fortæller, at de ofte har benyttet sig af personlige samtaler med en arrestpræst under deres ophold i arresthus. Én kristen interviewperson har brugt samtalerne med præsten til at få religiøs

vejledning, fx hvis der er noget i Bibelen, som han ikke forstår, og derudover har de også bedt sammen (Transskription, 205). En anden kristen interviewperson har haft samtaler med arrestpræsten om både religiøse og verdslige emner: "Ja, arrestpræsten [...] hende har jeg haft en hel fantastisk samtale med. Det behøver jo ikke være om kristendom, og det behøver ikke være om Gud, det kunne bare være om, hvad der faldt os ind" (Transskription, 50), og samtalerne blev afsluttet med en velsignelse og en bøn.

I et lukket fængsel småsnakker én muslimsk interviewperson engang imellem med fængselspræsten, som også udleverer salát-tider¹⁷ til ham. Tre interviewpersoner i lukket fængsel har haft personlige samtaler med en fængselspræst. Én kristen interviewperson fortæller, at præsten kommer forbi hans celle, hvor de drikker kaffe og taler om, hvordan man er kristen i praksis, personlige emner og om interviewpersonens dom. Interviewpersonen modtager også nadver, velsignelse og de beder sammen (Transskription, 79-82). De to andre interviewpersoner fortæller, at de i tidligere fængsler ofte har benyttet sig af de personlige samtaler med fængselspræsten, hvor de har talt om religiøse og filosofiske emner.

Én af interviewpersonerne får besøg af en vejleder fra et andet trossamfund, hvilket han fik hjælp til at etablere af en fængselspræst: "For ham [den religiøse vejleder], der er det en tro, det er der ikke nogen tvivl om, det er noget, der betyder meget for ham rent religiøst. Men for mig, og for det samvær vi har om det, der er det mere en livsstil" (Transskription, 123). Det vil sige, at interviewpersonen har personlige samtaler med en religiøs vejleder, selvom interviewpersonen ikke betragter sig selv som religiøs.

I åbent fængsel giver interviewpersonerne udtryk for, at præsterne er nemt tilgængelige, men ikke alle har haft personlige samtaler med en præst i enerum. Tre af interviewpersonerne taler med deres fængselspræst, når de er til gudstjeneste, og hvis de passerer præsten på fængslets fællesarealer. Den ene af interviewpersonerne fortæller, at han taler med præsten om emner, som han også taler med andre om, hvor en anden interviewperson også har talt med præsten om religiøse emner:

¹⁷ Tidspunkter for islamisk bøn.

De gange jeg har rendt ind i [fængselspræsten] har været i forbifarten, hvor han lige har sat sig ned og vi har snakket lidt [...] jeg holder ikke hemmeligt, at jeg tror på Gud, så der har jeg bare åbnet op for ham, og vi har snakket lidt om vidt og bredt (Transskription, 63).

Den tredje interviewperson fortæller, at man kan tale med præsten om alt: "Præsten har jo også tavshedspligt [...] Du kan snakke med ham om alt" (Transskription, 15), og derfor taler interviewpersonen ikke kun om religiøse emner, når han taler med præsten, men han har heller ikke talt med præsten i enerum.

4.2 Individuel praksis

Tre af interviewpersonerne praktiserer faste under deres frihedsberøvelse. Én muslimsk interviewperson gør det i forbindelse med ramadan, og to af interviewpersonerne uden konfessionelt tilhørsforhold faster også. En af interviewpersonerne forklarer, hvorfor han faster: "Og fasten det gør jeg også bare mest for det åndelige, jeg kan godt lide den der indre dialog, man får: 'Ej, spis du bare lidt. Ej, bare lad vær'. Altså den der indre dialog og mentale styrke man får, den giver mig noget" (Transskription, 106).

Elleve af de tretten interviewpersoner praktiserer eller har praktiseret bøn i forskellig grad. Fem af interviewpersonerne beder hver dag. Fire af interviewpersonerne beder en bøn sporadisk, hvoraf én gjorde det hver dag, da han var varetægtsfængslet, men gør det sjældnere i fængsel. To af interviewpersonerne beder sjældent, og en af interviewpersonerne beder ikke længere, men har tidligere gjort det både før og under sin frihedsberøvelse. De fleste af interviewpersonerne beder, når de er alene. Det foregår typisk i deres celle, da de her har ro til at kunne koncentrere sig, når de er alene. Én enkelt kristen interviewperson har tidligere bedt sammen med én anden indsat.

To af interviewpersonerne praktiserer meditation. Den ene person betragter meditation som en religiøs praksis, hvor den anden person ikke anser sig selv som religiøs, men hans meditationspraksis er inspireret af religiøs praksis

og filosofi. Fælles for de to interviewpersoner er, at de begge føler, at de får ro af at meditere, og at de bliver mere nærværende i nuet.

Den areligiøse interviewperson beskriver derudover fordelene ved sin meditationspraksis som, at han er begyndt at have et mere nuanceret syn på verden, og at han har fået en bedre forståelse for sine egne og andres handlinger. Den religiøse interviewperson beskriver, at han bliver mere fokuseret af meditation, at han glemmer tiden, når han mediterer, og at han også kan bruge meditation som en praksis til at tilgive.

Den religiøse interviewperson har også haft religiøse oplevelser under meditation, som han ikke kan forklare ud fra et videnskabeligt synspunkt. Den areligiøse interviewperson beskriver ligeledes nogle oplevelser med meditation, som kan tolkes som religiøse oplevelser, men som interviewpersonen ikke selv mener er religiøse:

Jeg har flere gange oplevet det som buddhister kalder tomheden [...] Jeg synes det er en fantastisk følelse, at det føles som om, at man slæber alle bekymringer, alle tanker der måtte være, både negativt og positivt (Transskription, 125).

Selvom interviewpersonen ikke selv betragter oplevelsen som religiøs, så tager han stadig udgangspunkt i en religiøs beskrivelse af oplevelsen, når han refererer til buddhismen og tomhed.

Ni af interviewpersonerne har læst helligtekster under deres frihedsberøvelse. For seks af interviewpersonerne drejer det sig om Bibelen, to læser i Koranen, og én person læser tekster, der knytter sig til forskellige religiøse traditioner. For de fleste er det en praksis, der er startet eller er blevet hyppigere under frihedsberøvelsen. Hvor ofte interviewpersonerne læser i helligtekster varierer fra sjældent til hver dag.

Det er typisk en praksis, der finder sted inde i cellen, når interviewpersonerne er alene. Der er forskellige årsager til, at interviewpersonerne er alene, når de læser i helligtekster, men den mest forekommende forklaring er, at der er ro til at koncentrere sig, når man er alene i sin celle fx om aftenen, når cellerne bliver låst af.

Hvorfor interviewpersonerne læser i helligtekster under deres frihedsberøvelse, er der også forskellige årsager til. Nogle af interviewpersonerne ønsker at få mere viden om religion. Et eksempel er en kristen interviewperson, der besluttede sig for at læse Bibelen fra start til slut for at blive mere oplyst om religion under sit ophold i arresthus, men som endte med at få vækket sin tro på Gud, og som stadig læser i Bibelen i åbent fængsel:

"Du kan godt sige, at jeg studerer den [Bibelen], men på samme tid så sidder man og bliver lidt overrasket over, hvad der står, så jeg begynder at tro lidt på Gud" (Transskription, 23).

Eller som en muslimsk interviewperson i lukket fængsel, der læser Koranen for at få mere viden om islam, men som også opsøger generel viden om religion for at få et mere nuanceret billede af religion og islam i særdeleshed på grund af den negative omtale af islam i medierne (Transskription, 73).

En kristen interviewperson i åbent fængsel er i gang med at læse hele Bibelen fra start til slut, og han fortæller, at han sover bedre, hvis han læser i Bibelen, inden han skal sove:

"Fx hvis jeg læser Bibelen, den aften jeg læser den, så har jeg ikke mareridt den nat. Men en dag, hvor jeg ikke læser i den, så har jeg mareridt om natten og vågner flere gange. Jeg føler, at når jeg læser i den, så kan jeg holde dæmonerne væk, som også prøver at komme ind i min søvn og ødelægge det for mig" (Transskription, 89).

Da jeg spørger en muslimsk interviewperson, hvorfor han læser i Koranen og beder bønner, svarer han:

Jeg får det bedre med mig selv. Jeg føler selv, at jeg ændrer på mig selv [...] Hvis jeg laver en synd fx, så begynder jeg mere at tænke over, at det er strafbart, og det er forbudt i vores religion osv. (Transskription, 139).

Hans individuelle religiøse praksis får ham til at reflektere mere over sine handlinger, hvilket hjælper ham til at overholde de religiøse normforskrifter og de verdslige love.

Én kristen interviewperson fortæller, at han læste meget i Bibelen, imens han sad i arresthus, men gør det i mindre grad, imens han er i åbent fængsel:

Hvis vi så vender tilbage til dengang, hvor jeg sad i arrest, der læste jeg rigtig meget i Bibelen og læste [...] kapitel om Josef¹⁸ [...] Jeg synes bare, jeg har fået mange af mine hurdler [...] åbnet for mig, så jeg har måske ikke sådan helt samme behov lige nu til at sidde og læse i Bibelen hver dag, som jeg gjorde førhen (Transskription, 47).

Interviewpersonen fortæller, at når han læser i Bibelen, føler han, at han kan tolke det ind i nogle af de oplevelser, han selv har haft, hvilket han synes er tankevækkende. Han synes, han kan relatere til fortællingerne i Bibelen, og at de også beskriver menneskers liv i dag (Transskription, 67).

4.3 Den intellektuelle dimension

I forhold til den intellektuelle dimension i Glocks fem dimensioner for religiøsitet har interviewpersonerne generelt en lyst til at opsøge viden om deres religion, hvilket bl.a. illustreres ved, at ni ud af tretten har læst i religiøse tekster under deres frihedsberøvelse. Derudover viser ca. halvdelen af interviewpersonerne også en forståelse for og viden om andre religioner end den, de selv identificerer sig med, hvilket de følgende citater illustrerer:

Interviewperson med kristent tilhørsforhold:

Jeg interesserer mig for alt ved religion. Jeg tænker lidt, at når jeg er færdig med Bibelen, så vil jeg finde Koranen. På mit sprog selvfølgelig, jeg kan ikke læse arabisk. Jeg kunne godt tænke mig at læse det hele, så jeg ved lidt om det (Transskription, 41).

Interviewperson med muslimsk tilhørsforhold:

¹⁸ I fortællingen om Josef fra 1. Mosebog bliver Josef uretmæssigt fængslet, men bliver senere frigivet (Gen 37;39-50).

[...] jeg sad og så noget med hinduer, og hvor mange guder de har, og så kom jeg til at tænke på, jamen vi har jo kun én gud [...] og de havde tre hundrede millioner guder, så tænker jeg, så har de jo, hver tredje mand har jo en gud [i hinduismen], så tænker jeg, de må da have bedre kontakt til deres gud, end vi har, fordi vores Gud, det er jo mange milliarder [tilbedere] (Transskription, 161).

Interviewperson uden konfessionelt tilhørsforhold:

Fx har jeg læst meget i vedaerne, Bhagavad Gita – den synes jeg faktisk er lidt spændende – og så har jeg også læst i Den Tibetanske Dødebog, og jeg har læst i Bibelen. Så det er meget forskelligt, men jeg kan godt lide at læse sådan nogle originaltekster (Transskription, 101).

Dog er der flere passager i interviewene, der illustrerer, at mange af interviewpersonerne ikke er vant til religiøs sprogbrug eller at sætte ord på de rituelle handlinger:

Interviewperson med kristent tilhørsforhold:

IP: Vi synger nogle salmer og *hører nogle... hvad hedder det... noget som fx Jesus har sagt, hvad er det, det er?*

I: Måske en prædiken.

IP: Prædiken, vi hører noget prædiken og synger nogle salmer og noget. Det er en normal gudstjeneste, *tror jeg* (Transskription, 21-22).

Interviewperson med kristent tilhørsforhold:

IP: Og nogen de deltager ikke i nadveren, *nej hvad er det, det hedder?*

I: Jo, altså hvor man får brød og...

IP: Det er nadveren? (Transskription, 46).

Interviewperson med muslimsk tilhørsforhold:

IP: [...] samtidigt så har de sådan et lille messested, sådan et sted, hvor man kan bede for muslimer [...] jeg har aldrig lært det [at bede], men så er der en, ikke en imam, men en der kan finde ud af det, der lige beder for os.

I: Som fører bønnen?

IP: Ja, nok nærmere det (Transskription, 155).

I de fleste tilfælde kender interviewpersonerne det rigtige ord, men i samtale med mig bliver de usikre på, om de bruger ordene korrekt, da en del af deres religiøse praksis først er opstået i arresthuset eller fængslet. Fx viser citatet "Det er en normal gudstjeneste, *tror jeg*", at interviewpersonen ikke er kirkevant udenfor fængslet.

Kühle et al. (2015) og Rasmussens studier (2010) viste også en tendens til, at de indsattes viden om religion er begrænset i starten af deres frihedsberøvelse, men at deres interesse for religion stiger i løbet af deres afsoningsforløb (Kühle et al. 2015, 85; Rasmussen 2010, 139; 141). Om de indsattes interesse for religion stiger i løbet af deres afsoning, fordi de formelle institutionelle rammer medvirker til religions tilgængelighed i arresthuse og fængsler, eller om det er kommet af religionsdyrkelsen, der gør det nemmere for de indsatte at håndtere de institutionelle rammer, som de er hensat til, vides ikke. Det er formentlig en kombination af de to, hvilket vil blive belyst i de to følgende kapitler. Jeg starter med at undersøge de institutionelle rammers indflydelse på de indsattes religion.

Kapitel 5: Analyse og diskussion af de institutionelle rammers indflydelse på religiøs praksis og individuel tro

Kapitel fem vil svare på, hvordan de institutionelle rammer påvirker den individuelle tro og religiøse praksis ved at sammenholde interviewpersonernes beretninger og erfaringer med de muligheder og rettigheder, frie samfundsmedlemmer besidder. I dette kapitel vil jeg både analysere og diskutere mine resultater undervejs, hvilket primært sker ud fra Goffmans begreber og Foucaults teori. Derudover vil jeg løbende sammenligne mine resultater med den tidligere forskning i religion og frihedsberøvelse i Danmark.

Først vil jeg undersøge, hvornår interviewpersonerne er blevet religiøse, og hvordan deres religiøsitet har udviklet sig.

5.1 Religiøs socialisering og udvikling

Fire af interviewpersonerne er vokset op med religion i barndomshjemmet, og de er forblevet religiøse i deres voksenliv. Af de fire personer, der er socialiseret ind i deres religion, fortæller én interviewperson, at han har mere tid og ro til at

praktisere sin religion under sit ophold i arresthus, end han havde før frihedsberøvelsen, hvorimod én anden fortæller, at han ikke benytter sig af sin religion, når han har det dårligt, og derfor ikke har praktiseret sin religion under sin frihedsberøvelse (Transskription, 134; 163). Disse eksempler vidner om to forskellige forhold til religion, hvor den ene anvender det mere aktivt som et redskab i forbindelse med en ændring af miljø.

Fire af interviewpersonerne er vokset op i hjem, hvor de blev introduceret til religion, men uden at religion fyldte særligt meget i opvæksten. Af disse fire personer er der én, der er areligiøs, mens de tre andre har oplevet en øget interesse for religion *under* deres frihedsberøvelse. For to af personerne er den øgede interesse i deres religion relateret til den situation, de var i under varetægtsfængslingen, der kan beskrives som en krisesituation, hvor interviewpersonerne endnu ikke havde modtaget en domsafsigelse, og derfor ikke vidste, hvordan deres fremtid ville forme sig (Transskription, 47; 81). Men også interviewpersonen, der ser sig selv som areligiøs, har ladet sig inspirere af religiøse praksisser under sin frihedsberøvelse:

”Fordi jeg indstillede mig meget tidligt efter min frihedsberøvelse på at skulle få noget positivt ud af det, uanset hvor dårligt det måtte være, så nægtede jeg et eller andet sted at give mig, overgive mig [...] meditation og mindfulness, altså mange ting fra buddhismen, men også stoicismen har jeg taget til mig, for det har været gode redskaber til netop at være den person, som jeg gerne vil være” (Transskription 129-130).

Ligesom ved de tre andre personer, der er blevet præsenteret for religion i deres opvækst, men uden at religiøsiteten fyldte meget, er den areligiøse interviewperson også begyndt at interessere sig mere for religion under sin frihedsberøvelse på grund af interviewpersonens nye livssituation.

Fem af interviewpersonerne er vokset op i areligiøse hjem. Af disse fem personer blev to religiøse i deres teenageår, og én blev religiøst søgende før sin frihedsberøvelse, men er blevet mindre religiøs under frihedsberøvelsen. Interviewpersonen mener selv, hans tidligere interesse for religion skyldtes hans kaotiske følelsesliv, og at hans faldende interesse for religion under

frihedsberøvelsen derfor skyldes, at han har været i terapi hos en psykolog under sin frihedsberøvelse (Transskription, 68; 70). De sidste to interviewpersoner med en areligiøs opvækst begyndte at interessere sig for religion under deres frihedsberøvelse, hvoraf den enes interesse for religion blev vækket under et terapiforløb med en præst, der også var psykoterapeut: "jeg snakkede med en præst, og hun hjalp mig til at se verden på en ny måde, og det er det, der fik mig til at ændre mig" (Transskription, 117). Den anden interviewperson fik vækket sin interesse for religion ved at debattere forskelle og ligheder mellem kristendom og islam med andre kristne og muslimske indsatte (Transskription, 26-27). Så de to interviewpersoners religiøsitet er blevet vækket i mødet med andre subjekter i Kriminalforsorgens institutioner.

5.2 Den individuelle oplevelse af muligheden for at praktisere sin religion

Det følgende analyserer graden af udfoldelsesmuligheder i de tre slags institutioner; arresthuse, åbne- og lukkede fængsler.

I interviewene gav størstedelen af de interviewede udtryk for en tilfredshed i relation til deres muligheder for at praktisere deres religion i arresthusene og fængslerne, herunder udfoldelsesmulighederne ved fx religiøse handlinger. Interviewpersonerne føler sig ikke begrænsede i deres religiøse handlefrihed. De kristne interviewpersoner i åbent fængsel nævner, at det er passende med gudstjeneste hver anden uge, og at de har tid og ro til at fordybe sig i deres religion fx gennem bøn og studie af Bibelen. De mener også, at de har adgang til den viden, de har behov for. Én interviewperson nævner, at de har adgang til et bibliotek og computere i det åbne fængsel, hvor de bl.a. kan læse i Bibelen. Andre har fået udleveret en bibel af præsten (Transskription, 1-64; 78-98), og én person nævner, at "man kan gøre lige, hvad man vil" (Transskription, 92) i forhold til sin religion, når man er i åbent fængsel.

Interviewpersonerne fra lukket fængsel føler sig i højere grad begrænsede i deres religionspraksis end interviewpersonerne i åbent fængsel. Én muslimsk interviewperson beretter om, at han har mulighed for at bede inde i sin celle, men han ytrer også et ønske om, at en imam blev tilknyttet hans institution, så han kan gå til fredagsbøn og lære mere om islam under en imams vejledning (Transskription, 77). En interviewperson uden konfessionelt tilhørsforhold fra

lukket fængsel fortæller, at han savner at kunne gå regelmæssigt til organiserede religiøse arrangementer, og at han ville ønske, at han havde muligheden for at gå ud i naturen og udføre sine religiøse handlinger (Transskription, 114). Det vil sige, at hans religiøse praksis er afskåret fra naturen, så længe han er i lukket fængsel.

En tredje interviewperson fra lukket fængsel fortæller, at han overordnet set kan udføre de religiøse handlinger, han har behov for, da han har tid og ro til fordybelse, men at han ville gå kirke, hvis han havde mulighed for det. Jeg er i tvivl om, om interviewpersonen henviser til et ønske om at besøge en kirkebygning udenfor fængslet, da interviewpersonen havde mulighed for at deltage i gudstjeneste hver anden uge i den institution, som han afsonede i. Dog kom interviewpersonen ikke til gudstjenesterne af personlige årsager (Transskription, 81).

Det, interviewpersonerne i lukket fængsel savner, er et organiseret/institutionaliseret religionstilbud som alternativ til den individuelle religionsudøvelse, de praktiserer inde i deres celler. Kriminalforsorgens institutioner har sikret individernes grundlovssikrede religionsfrihed i og med, at de indsatte har mulighed for at dyrke deres religion inde i deres celler (formaliseret i cirkulærskrivelsen om indsattes adgang til religion), som vi så i kapitel fire i afsnittet om den individuelle praksis, hvor en stor del af interviewpersonerne gør brug af at bede og læse i religiøse tekster inde i deres celler.

Disse institutionelle vilkår, hvor de indsatte har frihed til at dyrke deres individuelle religion privat inde i cellerne, men hvor der er begrænsede muligheder for kollektivistiske praksisser på fællesarealerne, det vil sige den offentlige sfære, kan være et levn fra Oplysningstænknings tilgang til adskillelse af religion og demokrati, hvor religion tilskrives privatsfæren, og den offentlige sfære er forbeholdt demokrati. Etnologen Thomas Højrup vurderer fx, at den grundlovgivende forsamling var inspireret af Jean-Jacques Rousseaus' (1712-1778) og John Lockes (1632-1704) filosofiske tanker om religion som en privatsag (Jacobsen 2012, 218-220). Denne idépolitiske tilgang fortsætter og udvikler sig op gennem historien; fra Socialdemokratiet, der ønskede at holde

offentlige institutioner fri fra religion, (Socialdemokratiets principprogram 1888) til den tidligere statsminister Anders Fogh Rasmussen, der anmodede religionen om at holde sig indendørs og fylde mindst muligt i det offentlige rum (Rasmussen 2006¹⁹) (Jacobsen 2012, 217; 222).

Denne privatisering og individualisering af religionspraksis i arresthuse og fængsler sikrer dermed de indsatte frihed *fra* religion (jf. Danmarks Riges Grundlov § 68) til forskel fra tidligere, da gudstjenestetvungen for indsatte først blev afskaffet i 1933 (Kühle et al. 2015, 3). Men arresthusene og fængslerne sikrer til dels også borgernes "ret til at forene sig i samfund for at dyrke Gud på den måde, der stemmer med deres overbevisning" (Danmarks Riges Grundlov § 67), da der afholdes gudstjeneste hver anden uge i det lukkede fængsel, interviewpersonerne afsonede i. Men gudstjenesterne opfylder selvfølgelig ikke de indsatte behov, hvis det er et islamisk alternativ, de søger, eller hvis fængslet forhindrer dem i at deltage i gudstjenesten på grund af begrænsede antal pladser af hensyn til sikkerheden, hvilket vi så, at fængslet er berettiget til ifølge Straffefuldbyrddelsesloven §35. Dog står der også i Straffefuldbyrddelsesloven §35, at de, der bliver forhindret i at deltage i gudstjenesterne, så vidt muligt skal kunne overvære gudstjenesterne via elektroniske medier, hvilket ikke var iværksat under de to gudstjenester, jeg observerede i det lukkede fængsel (Feltnoter, 6-7; 8-9). Måske fordi der ikke er nogen af de indsatte, der har behov for at følge gudstjenesten via elektroniske medier, da ønsket om at deltage i gudstjeneste eller andre organiserede religiøse arrangementer i højere grad handler om at være en del af et ritualiseret fællesskab, hvormed individet kan blive anerkendt i den solidariske sfære.

I Straffefuldbyrddelsesloven §35 stk. 2 fremgår det, at indsatte har ret til at tale med religiøse specialister fra deres eget trossamfund, så ovennævnte muslimske interviewperson har i princippet ret til at tale med fx en imam, men i så fald skulle imamen stille sin tid til rådighed på frivillig basis, og der er ikke noget i Straffefuldbyrddelsesloven §35 stk. 2, der indikerer, at det ville give

¹⁹ "Fogh: Hold religionen indendørs" debatindlæg bragt i Politiken den 20. maj 2006, Sektion 3 Side 6, <https://apps-infomedia-dk.ez.statsbiblioteket.dk:12048/mediemarkiv/link?articles=e0656a86>

imamen mulighed for rituel praksis såsom afholdelse af fredagsbøn eller fejring af Eid, som også er ritualiserede former for sociale fællesskaber, hvilket interviewpersonen gerne ville have mulighed for at kunne deltage i.

Interviewpersonerne i lukket fængsel føler sig mere begrænsede i deres muligheder for religiøs udfoldelse end interviewpersonerne i åbent fængsel, hvilket kan hænge sammen med, at lukket fængsel i højere grad lever op til definitionen af en total institution som "et opholds- og arbejdssted, hvor et større antal ligestillede individer sammen fører en *indelukket, formelt administreret tilværelse, afskåret fra samfundet udenfor i en længere periode*" (Goffman 1967, 9; min kursivering).

En af de markante forskelle på lukket og åbent fængsel er, at de indsatte i lukket fængsel fører en mere indelukket og formelt administreret tilværelse end de indsatte i åbent fængsel, da de indsatte i lukket fængsel fx skal skrive en anmodningseddél for at få lov til at deltage i gudstjeneste, og de må ikke forlade deres afdeling uden følge af en fængselsbetjent. Omvendt kan de indsatte i åbent fængsel bevæge sig rundt på fængslets udendørsarealer uden følge af fængselsbetjente, og de skal blot møde op til gudstjenesterne uden at anmode om tilladelse. Derudover har de indsatte i åbent fængsel mulighed for at få orlov hver tredje weekend, hvor de kan forlade fængslet og tage hjem. Derved er de mindre afskåret fra samfundet og deres relationer udenfor, end de indsatte i lukket fængsel er.

Hvis interviewpersonerne fra lukket fængsel havde de samme vilkår som interviewpersonerne i åbent fængsel, så kunne nogle af deres religiøse behov muligvis blive opfyldt, når de havde orlov hver tredje weekend. Derudover afsoner indsatte i lukket fængsel typisk længere domme end personer i åbent fængsel. Derfor har de indsatte i lukket fængsel udsigt til at være forhindret i nogle kollektive religiøse handlinger i længere tid end de indsatte i åbent fængsel, og de vil også være afskåret fra andre handlinger og deres pårørende i længere tid end indsatte i åbent fængsel.

Interviewpersonerne i det lukkede fængsel kan dermed føle sig relativt depriverede både sammenlignet med befolkningen uden for fængslet og sammenlignet med indsatte i åbent fængsel i henhold til religiøs praksis, det vil

sige psykisk deprivation i form af manglen på et meningsfuldt værdisystem, som de kan tolke og evaluere deres liv ud fra, og i henhold deres relationer, det vil sige social deprivation og manglen på social status. Hvis de indsatte i lukket fængsel føler sig mere depriverede end indsatte i åbent fængsel, så kan det være en del af forklaringen på, at interviewpersonerne i det lukkede fængsel i højere grad har personlige samtaler med fængselspræsterne, end interviewpersonerne fra åbent fængsel har, hvilket de følgende tre citater illustrerer:

Indsat i lukket fængsel uden konfessionelt tilhørsforhold:

Fx da jeg sad i [navnet på et andet fængsel], der var jeg til en ugentlig samtale med præsten, hvor vi kunne have en dialog om religiøsitet og noget filosofi og nogle lidt abstrakte emner, som jeg ikke kan snakke med andre indsatte om, fordi de ikke... de synes bare, det er noget mærkeligt noget at snakke om (Transskription, 116).

Indsat i lukket fængsel uden konfessionelt tilhørsforhold:

I mange tilfælde, der fremstår præsten faktisk som en form for helle indenfor murene. Det er en person som alle kan gå til, uden at der bliver lagt noget i det, og som man kan tale frit med, også i fortrolighed.

[...]

Selv med besøgende, der er man også nødt til at påtage sig en, hvad kan man sige, en form for rustning, og man kan ikke være hundrede procent ærlig over for dem, for enten så går det alt for meget over i brok, eller også så får de alt for meget at bekymre sig om [...] Så der ser jeg præsten som den eneste, du reelt kan snakke med helt frit, hvor du kan få lov til at være dig selv (Transskription, 131-132).

Noter fra interview med indsat i lukket fængsel med kristent tilhørsforhold:

Interviewpersonen ser fængselspræsten som et medmenneske. Han synes fængselspræsten er en god samtalepartner. De taler ikke kun om interviewpersonen, men interviewpersonen hører også om fængselspræstens liv. Når de taler sammen, kommer de ind på emner

som, hvordan man er kristen i praksis, men de taler også om interviewpersonens dom (Transskription, 82).

Citaterne viser, at den pastorale samtale til en vis grad kan kompensere for den sociale deprivation, det medfører at være afskåret fra sine nærmeste relationer samt at være hensat til tvunget samvær med ikke-selvvalgte personer i fængslet, som man ikke nødvendigvis har noget socialt fællesskab med. Ligesom i undersøgelsen foretaget af Deuchar et al. har både kristne, muslimer og personer uden konfessionelt tilhørsforhold samtaler med præsten, fordi de synes, præsten er empatisk og uforbeholden. Derudover understøtter det første citat, at der er plads til refleksion i de pastorale samtaler, hvilket var præsternes eget bud på, hvorfor mange indsatte er interesserede i deres aktiviteter i rapporten *Funktionspræster i Danmark - En kortlægning* (Kühle et al. 2015, 54).

I de ovenstående citater fra interviewpersoner i lukket fængsel vurderer de præstens tilstedeværelse i institutionen som mere uundværlig, end interviewpersonen i åbent fængsel gør i det følgende citat:

Indsat i åbent fængsel med kristent tilhørsforhold:

I: Hvad betyder det for dig at have muligheden for at tale med en præst?

IP: Det er dejligt, og det er godt, men jeg kunne også godt undvære.

I: Jeg ved slet ikke, om du har benyttet dig af at tale med en præst?

IP: [...] Altså vi snakker, jeg får min nadver, og han spørger, hvordan jeg har det. Men ellers så nej, for jeg ved ikke, hvad jeg skal snakke med ham om (Transskription, 94).

Denne vurdering af de pastorale samtaler i åbent fængsel stemmer overens med de tendenser, vi så om institutionaliseret praksis i kapitel fire, hvor de indsatte i åbent fængsel for det meste småsnakker med præsten i forbifarten og ikke har personlige samtaler i enerum med præsten.

I arresthusene var der en kristen interviewperson, der ikke følte sig hindret i at praktisere sin religion, selvom præsten var sygemeldt. Han mener ikke, at religionspraksis er afhængig af en religiøs leder, og derfor kan han selv

praktisere sin religion i det omfang, han ønsker (Transskription, 203). To muslimske interviewpersoner mener også, at de får understøttet deres behov for religionsudøvelse, da de har mulighed for at vaske sig og gøre rent i deres celle inden bøn, så de synes ikke, at de bliver begrænset i deres praksis i arresthusene (Transskription, 142; 164).

De tre interviewpersoner lægger derved vægt på, at de ikke føler sig begrænsede i deres individuelle religionsudøvelse under deres ophold i arresthus, og de godtager dermed indirekte den privatiserede og individualiserede form for religion som tilstrækkelig, hvor den individuelle religiøse udøver ikke føler et behov for at blive ledet af en religiøs autoritet.

Én af de muslimske interviewpersoner nævner en episode i et arresthus, hvor han fik serveret mad, der ikke levede op til de muslimske forskrifter for diæt, hvor vagterne gentagne gange serverede svinekød til interviewpersonen, også efter han havde fortalt dem, at han var muslim og derfor ikke spiste svinekød:

Ja, og så kunne jeg få lov til at spise det [mad med svindekød], og det fortsatte så [...] fordi vagterne de holder jo også sådan lidt sammen [...] Til sidst måtte jeg [...] ned og brokke mig til min kontaktperson (Transskription, 175).

Episoden viser, at interviewpersonen blev udfordret i forhold til at kunne leve op til normerne for religiøst tilladt spise, og at det var på grund af de institutionelle rammer, da indsatte ikke selv køber ind og laver mad, når de sidder i arresthus; de er derfor afhængige af institutionens personale. Episoden viser sammen med beretningerne fra lukket fængsel, hvor interviewpersonerne savner mere organiseret religion, at den totale institution (her arresthus og lukket fængsel) besværliggør de religiøse handlinger, der udenfor den totale institution kan betragtes som en selvfølge, hvor individet har selvbestemmelsesret og handlefrihed (Goffman 1967, 38-39) til at opsøge gudstjenester, fredagsbøn, religiøse vejledere og tilberede sin egen mad.

Interviewpersonen uddyber episoden:

Så til sidst så var jeg nede og sige: 'Prøv at hør her, det kan ikke passe, at jeg skal til at ringe til min advokat for, at han skal fortælle jer, at jeg ikke spiser det der'. For så til sidst så begynder det at blive personligt nærmest [...] Jeg tror ikke, det er fordi, jeg er muslim, at de gør det [...] men måske fordi jeg [var] lidt flabet, fordi de var flabede [...] Måske skulle jeg bare have sagt det fra starten af, at jeg er muslim, men der var jo ingen, der spurgte mig [...] det er jo ikke det første, jeg vil sige, 'jamen jeg er muslim, og jeg hedder [interviewpersonens navn]' (Transskription, 175-176).

Episoden viser et eksempel på fem ud af Goffmans seks karakteristika for begrænsede handlemuligheder i den totale institution. Interviewpersonen er hindret i en handling, der relaterer sig til hans religionspraksis, hvilket kan hindre ham i at have en følelse af kontrol over sin egen religiøse praksis (Goffman 1967, 38-39). Interviewpersonen kommer ikke selv ind på, hvorvidt han føler, at det er ydmygende eller ej, at han bliver nødt til at bede arresthusbetjentene om hjælp til at få de måltider, der lever op til de religiøse forskrifter, første gang han fortæller dem, at han ikke spiser svinekød (Goffman 1967, 35-37), men citatet " 'Prøv at hør her, det kan ikke passe, at jeg skal til at ringe til min advokat for at skulle fortælle jer, at jeg ikke spiser det der'. For så til sidst så begynder det at blive personligt nærmest" (Transskription, 175) tydeliggør, at interviewpersonen bliver frustreret over, at han ikke får den hjælp, han anmoder om.

Det tredje punkt, hvor episoden illustrerer, hvordan den totale institution kan begrænse klienternes handlemuligheder, er, at interviewpersonen ikke kan skabe afstand mellem sig selv og situationen (Goffman 1967, 33-34). De reaktionsmønstre han vælger at udtrykke over for arresthusbetjentene, accepteres ikke af dem, og de bliver derfor ved med at servere svinekød til interviewpersonen. Interviewpersonen bliver derfor nødt til at ændre strategi; han ved, at han med sin status som klient i Kriminalforsorgen har ret til at få serveret et halål²⁰-måltid²¹, og han forsøger at gøre modstand mod

²⁰ Fødevarer, der er tilladt at spise i islam (Ersilia 2018)

²¹ Kriminalforsorgen om mad og drikke, når klienter er varetægtsfængslede i et arresthus: "Man får mad og drikke af arresthuset. Hvis man er vegetar eller skal have særlig kost af helbredsmæssige eller af religiøse grunde, følges disse krav"

styrkeforholdet mellem ham og betjentene ved at henvise til muligheden for at inddrage sin advokat. Ifølge interviewpersonens beretning er det tydeligt, at arresthusbetjentene ikke respekterer artikel 1.7 i "Cirkulæreskrivelse om reglerne for indsattes adgang til udøvelse af religion i Kriminalforsorgens institutioner", og de udnytter interviewpersonens religiøse spiseregler til at dominere styrkeforholdene. Selvfølgelig er der et skævt magtforhold mellem institutionspersonalet og de indsatte, men det bliver problematisk, hvis personalet ikke respekterer de indsattes rettigheder. Dog er interviewpersonen i stand til at holde på sin ret ved at svare, at han vil ringe til sin advokat, hvilket viser, at de formelle regler understøtter muligheden for dynamiske styrkeforhold. Foucaults begreb om styrkeforhold viser dermed, at rollerne i 'den totale institution' er mere dynamiske, end Goffman fremstiller dem.

Episoden viser også, hvordan interviewpersonen mister sin ret til at tilbageholde oplysninger om sig selv (Goffman 1967, 25), da han bliver nødt til at fortælle arresthusbetjentene, at han er muslim, og at han ikke spiser svinekød. Denne oplysning er normalt ikke en information, interviewpersonen giver til personer, han lige har mødt: "Måske skulle jeg bare have sagt det fra starten af, at jeg er muslim, men der var jo ingen, der spurgte mig [...] det er jo ikke det første, jeg vil sige, 'jamen jeg er muslim' " (Transskription, 176), og dermed mister han også muligheden for indtryksstyring over for betjentene, selvom interviewpersonen ikke selv mener, at konflikten relaterer sig til hans religiøse identitet: "Jeg tror ikke, det er fordi, jeg er muslim, at de gør det, [...] men måske fordi jeg [var] lidt flabet, fordi de var flabede" (Transskription, 175-176). Hvis interviewpersonen har ret i, at konflikten relaterer sig til hans flabede opførsel frem for hans religiøse identitet, så viser episoden, hvordan betjentene foretager en vidensindsamling om interviewpersonens religiøse orientering og madvaner for at kunne adfærdsregulere interviewpersonens generelle opførsel i hans interaktion med betjentene.

Episoden fandt sted i et arresthus, som interviewpersonen opholdt sig i, før jeg interviewede ham, og interviewpersonen nævnte ikke, at han havde haft

(<https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/varetaegt/hverdag-i-arresten/>, set 2019.03.06)

nogle konflikter eller diskussioner med betjentene i det arresthus, han opholdt sig i under interviewet. Dette kan tyde på, at episoden muligvis har medvirket til, at interviewpersonen disciplinerer sig selv til ikke at optræde flabet over for betjentene en anden gang. Interviewpersonen reflekterer også selv over, at konflikten måske kunne være undgået, hvis han tidligere havde oplyst, at han fulgte religiøse forskrifter for mad.

Det femte punkt, hvor episoden viser, hvordan ophold i en total institution kan virke krænkende på klienten, er, at klienterne kan opleve fysisk forurening af egen krop eller objekter. Her henviser Goffman fx til ubehaget ved det tvungne samvær med ikke-selvvalgte personer og risikoen for ransagelse af private ejendele. I henhold til dette empiriske eksempel udsættes interviewpersonen for en religiøs forureningskilde, da svinekød er en forbudt fødekilde i islam²².

I denne episode med konflikten over diæt ser vi pointer fra teorien eksemplificeret i sammenstødet mellem individ, religion og institution, hvilket også gør sig gældende for nogle af de kristne interviewpersoner, der stiller sig kritiske over for mulighederne for at praktisere religion i arresthuse. Én person nævner, at gudstjeneste én gang om måneden er for sjældent, og at det skal være om søndagen i stedet for hverdage: "Men i arresten, der havde vi kirke [gudstjeneste] én gang om måneden. Jeg vil gerne om søndagen, bare fordi det er sådan efter bogen" (Transskription, 34).

Interviewpersonens kriterium for, hvornår en rigtig gudstjeneste foregår, viser det religiøse rums særlige funktion, hvor interviewpersonen har en forventning om, at der skal være et særligt åbnings- og lukningssystem til den religiøse praksis i form af den traditionelle ugedag for afholdelse af gudstjeneste; søndag. Man kan hverken sige, at søndag som åbnings- og lukningssystem gør adgangen til gudstjenesterne tvungen eller formaliserer adgangen via ritualer eller renselse, sådan som Foucault beskriver det femte princip for heterotopien (Foucault 1986, 26). Men søndag er den ugedag, hvor gudstjenesten traditionelt set er placeret ude i samfundet, hvilket gør søndag til en tilbagevendende

²² Koranen forbyder eksplicit svinekød, ådsler, blod og dyr, der er dedikeret til en anden guddom end den islamiske gud (Q 16:115; 6:118, 145; 2:173). Disse fødekilder er urene (khabâ'ith/najas), og derfor forbudte (haram) (Q 7:157) (Ersilia 2018).

markering, ligesom et ritual er en gentagelig handling. Måske bliver det endnu vigtigere at fastholde den traditionelle ugedag for gudstjeneste, når man er frihedsberøvet, da det kan være et forsøg på at fastholde normalitet i en hverdag, hvor omgivelserne ellers minder de indsatte om, at de er frihedsberøvede og derfor er stempet for at besidde en afvigende adfærd i forhold til det resterende samfund.

En anden interviewperson nævner, at omgivelserne til gudstjeneste i arresthuset ikke lever op til hans forventninger om en kirke:

Interviewperson med kristen tilhørsforhold om gudstjenesterne i arresthuset:

Det er jo ikke helt [en] kirke. Jeg kunne forestille mig, at hvis man havde lavet et helt rum, hvor det egentlig kun var det, og så gjort det rigtigt kirkeagtigt, så vil det jo måske give en helt anden stemning [...] Der hænger nogle forskellige ting på væggen, der ikke har noget med kirke at gøre (Transskription, 186).

Citatet illustrerer to pointer i forhold til Foucaults teori om heterotopier. Det tredje princip for heterotopier er, at de samler forskellige sfærer på et sted (Foucault 1986, 25), hvilket gudstjenesten på sin vis gør, når den afholdes i arresthusets multirum, der både anvendes til skole, træningsrum og gudstjeneste. På den måde relaterer gudstjenesterummet sig til resten af aktiviteterne i arresthuset og står samtidig i kontrast til de verdslige aktiviteter, som rummet ellers benyttes til. På den anden side formår rummet for gudstjenesteaktiviteterne ikke at skabe den illusion, som det tyder på, at interviewpersonen længes efter, og som er heterotopiens sjette princip, men som måske ville kunne lade sig gøre, hvis der var et separat kirkerum. Dog er sammenkoblingen til heterotopiens sjette princip kun baseret på én persons mening om gudstjenesterne i arresthuset. Nogle andre indsatte vil højst sandsynligt få oplevelsen af et kompenserende rum fx som en interviewperson i åbent fængsel, der fortæller om, hvorfor han går til gudstjeneste: "det er som om, at jeg er sammen med Gud én time om ugen, når vi er der oppe. Det er bare hyggeligt og dejligt, hvorfor ikke bruge noget af sin tid på det?" (Transskription, 88).

De to kristne interviewpersoner, der udtaler sig om forholdene i arresthusene, får ikke indfriet deres forventninger til, hvad de forbinder med en rigtig gudstjeneste, som for den enes vedkommende skal ligge om søndagen, og for den andens vedkommende skal have et traditionelt kirkeligt rum. Ligesom ved lukket fængsel er det de religionsorganisatoriske forhold, som de arrestindsatte ikke føler, dækker deres behov.

5.3 Individet og institutionspersonalet

I det følgende vil jeg komme med en række andre eksempler på, hvordan de indsatte er afhængige af institutionernes personale for at kunne praktisere deres religion. Alle eksemplerne tager udgangspunkt i interviewpersonernes individuelle praksis, men involverer i flere af eksemplerne også institutionaliseret religion, da det i de fleste af eksemplerne er arrest- og fængselspræsterne, der tilbyder deres hjælp til interviewpersonerne. Arrest- og fængselspræsterne repræsenterer på sin vis både den danske folkekirke og Kriminalforsorgen, da nogle af arrest- og fængselspræstestillingerne er finansieret af Kriminalforsorgen, men præsterne er stadig under biskopperne tilsynsmæssigt, og andre arrest- og fængselspræstestillinger er finansieret af den danske folkekirke, men deres arbejdsplads er i Kriminalforsorgens institutioner (Kühle et al. 2015, 58-60). Arrest- og fængselspræster har dermed en dobbelt rolle, hvor vedkommende skal stå som garant for to systemer.

De muslimske interviewpersoner er afhængige af hjælp fra institutionspersonalet til at få information om tidspunkterne for de fem daglige islamiske bønner (salât), da de fem bønner følger den islamiske månekalender, og derfor skifter tidspunkterne hver dag i forhold til den gregorianske kalender. Ifølge Beckford er de religiøse minoriteter i England og Wales er afhængige af de anglikanske præster. Det samme ses i følgende citat, hvor én muslimsk indsat er afhængig af støtte fra arresthusbetjentene:

der var en indsat her [...] han beder også, og så spurgte jeg ham også 'hvordan ved du, hvorfor nogle tider du skal bede, hvornår du skal bede på de forskellige tidspunkter?' Så henviste han mig; 'det kan du få vagterne til at

skrive ud'. Og så var det, at jeg tænkte, nå det var da smart, og så benyttede jeg mig også af det (Transskription, 139).

Ovenstående citat er fra en interviewperson, der under sit arresthusophold fik arrestbetjentene til at udskrive en oversigt over salåt-tider til ham. En anden interviewperson fortalte mig, at han fik sine salåt-tider fra fængselspræsten (Transskription, 74), ligesom to af interviewpersonerne har fået en bibel udleveret af præsterne i deres institutioner (Transskription, 87; 205). En interviewperson har også fået en rosenkrans udleveret af en præst, og jeg talte med en fængselspræst i et åbent fængsel, der giver halskæder med kors til de indsatte, der ønsker én.

En interviewperson fortalte om sine samtaler om religion med en arrestpræst, der uopfordret af interviewpersonen gav ham tekster om religion:

hun startede, fordi hun godt kunne høre, at jeg interesserede mig for indianere og sådan noget. Så hun kom med sådan nogle indianske religionsbøger frem for at komme med kristne, selvom hun selv var kristen præst (Transskription, 117).

Som interviewpersonen selv påpeger, så kunne præsten have valgt at give interviewpersonen bøger om kristendom, da interviewpersonen ikke selv har bedt præsten om hjælp til at anskaffe sig bøger om en specifik religion, men præsten vælger frivilligt at give ham materiale om den religion, som hun hører, der interesserer interviewpersonen, hvilket måske er et udspring af funktionspræstens dobbelte rolle som garant for to institutioner med hver deres interesser.

En anden interviewperson har også fået hjælp af en fængselspræst til at få besøg af en buddhistisk vejleder, hvilket også blev sat i stand, efter interviewpersonen havde haft samtaler med en præst:

"Men der er en [...] som kommer ind og besøger mig, som er buddhist. Og det blev sat i stand af præsten i et andet fængsel, som jeg sad i, som jeg også snakkede rigtigt godt med" (Transskription, 123).

Både i tilfældet med tekstmaterialet om oprindelige folks religion og den buddhistiske vejleder er præsterne med til at støtte en religiøs søgen inden for andre religioner end den danske folkekirke. I det følgende citat fortæller en interviewperson med muslimsk tilhørsforhold om, hvordan en arrestpræst opsøgte interviewpersonen med henblik på pastorale samtaler:

da jeg snakkede med ham [arrestpræsten] første gang, [...] så spurgte han, om han måtte komme igen, og så sagde jeg, selvfølgelig må han det. Og så hver gang han var i arresten, så kom han. Og det var det samme i [navn på arresthus] (Transskription, 168-169).

Ud fra de overstående citater vil jeg argumentere for, at de indsatte bliver mødt af arrest- og fængselspræster, der lægger sig op ad Sullivans betegnelse af funktionspræster som et 'præsteskab af nærvær', hvor funktionspræsterne tilpasser sig den enkelte klients behov, og hvor pastoral omsorg er i højsædet, og mission er fraværende (Sullivan 2014, 175-177). I rapporten *Funktionspræster i Danmark – En kortlægning* (2015) beretter funktionspræsterne, at de ikke missionerer i mødet med klienterne, og at de ikke taler om kristendom med mindre, de kan fornemme, at de indsatte gerne vil tale om kristendom. Vi kan ikke vide, hvilken holdning præsterne har til mission i interviewpersonernes institutioner, men ud fra interviewpersonernes fortællinger virker det heller ikke til, at interviewpersonerne betragter præsternes venlighed som andet end medmenneskelig omsorg, hvilket tydeliggøres i interviewet med en muslimsk indsat:

Interviewperson med muslimsk tilhørsforhold:

i [navn på arresthus] der kom, der var en præst, hun var rigtig flink. Og i [navn på arresthus], der kom der også en præst. Der var det ikke fordi, han prædiker jo ikke, eller det er jo ikke sådan, at det har noget med religion at gøre nødvendigvis. Men vi sad, og så snakkede vi bare lidt (Transskription, 168-169).

De indsatte har generelt brug for hjælp til at kunne praktisere deres religion, når det kommer til anskaffelse af religiøse artefakter, hvilket også medfører, at præsterne hjælper dem uopfordret, det vil sige, at de indsatte ikke nødvendigvis behøver at bede om hjælp. Fx gik fængselspræsten i et åbent fængsel rundt og spurgte de indsatte, om de ville have en oversigt med salât-tider:

Vi hilser på de indsatte vi møder på vejen, og præsten tilbyder nogle af dem en oversigt med salât-tider. Det virker som om, at nogle af de indsatte er vant til, at præsten uddeler salât-tider til dem, og de bliver glade for at modtage dem. Andre virker overraskede over at blive tilbudt salât-tider, men de tager imod oversigten med et træk på skulderen eller et smil på læben. (Feltnoter, 8).

Jeg nåede ikke at spørge de indsatte, om de var muslimer, og om de praktiserede bøn, men ud fra deres reaktioner virkede det som om, at præsten i nogle tilfælde vidste, hvem der gerne ville have en oversigt, og i andre tilfælde var det nærmere et opsøgende åbent tilbud. Jeg tolker de indsattes træk på skuldrene som, at de enten var overraskede over at modtage islamiske salât-tider fra en kristen præst eller, at de ikke praktiserede bøn og derfor var ligeglade med at modtage en oversigt.

Når præsterne er på forkant med at hjælpe de indsatte, før de indsatte selv beder om hjælp, så undgår de indsatte at skulle bede om hjælp, og dermed undgår de også at tydeliggøre, at de er afhængige af andre til at kunne udføre religiøse handlinger. Samtidigt bliver præsterne også synlige og tilgængelige skikkelser i institutionen. Ved at lave opsøgende arbejde – uanset om det handler om kristendom eller en anden religion – er præsterne med til at sætte nogle tanker og processer i gang hos interviewpersonerne:

Interviewperson med kristent tilhørsforhold:

Og så har jeg fået en Bibel af præsten, så jeg er gået i gang med at læse den fra start til slut, både Det Gamle- og Det Nye Testamente (Transskription, 87).

Interviewperson uden konfessionelt tilhørsforhold:

[...] hun var også psykoterapeut [...], så hun fungerede måske mere som en terapeut end som en præst på det tidspunkt, men det åbnede også op for den religiøse verden [...] fordi hun ikke agiterede det, hun hvilede bare i det, så til sidst begyndte det på en eller anden måde at blive attraktivt [...] og jeg begyndte at spørge ind til nogle af tingene, og så begyndte hun at give mig nogle svar og give mig nogle ting, som jeg kunne læse (Transskription, 117).

Præsternes synlighed og opsøgende arbejde er samtidig med til at eksponere de indsatte for religion i højere grad, end når man ikke er frihedsberøvet. Inden for arresthusenes og fængslernes mure er de indsattes bevægelsesfrihed begrænset, og de kan dermed ikke undgå at blive konfronteret med religion, som når man ikke er frihedsberøvet. Fx når en areligiøs person eller ikke-praktiserende muslim får tilbudt salât-tider af en præst.

I tråd med Furseths og Kühles studie (2011, 132) er muslimer og andre religiøse positioner afhængige af præsternes velvilje til at kontakte vejledere fra andre trossamfund, bringe de religiøst søgende indsatte oplysninger om alternativer til kristendom og facilitere islamisk praksis:

Præsten fortæller, at han har arrangeret fælles bøn for kristne og muslimer. Udgangspunktet har været, at der skulle være noget, der henvendte sig til muslimer, men at alle uanset tro har været velkomne, ligesom alle er velkomne til de kristne gudstjenester (Feltnoter, Fængselspræst om faciliteter for muslimer).

Præsterne agerer derved som støtte for både kristne og andre religiøse indsatte, når de giver dem religiøst læsemateriale, salât-tider, bibler og har personlige samtaler med dem, og de optræder som mæglere for andre trossamfund end folkekirken, når de fx formidler kontakt mellem en indsat og en buddhistisk vejler. Samtidigt er de indsatte i arresthusene også afhængige af arrestbetjentenes velvilje til fx at udlevere salât-tider og servere halâl-måltider. I begge tilfælde er de indsattes afhængighed af personalet med til at påvirke styrkeforholdene mellem indsatte og personale, hvilket i sidste ende sætter

personalet i en magtposition, der gør dem i stand til at påvirke de indsatte mulighed for religionsudøvelse.

Måske kan styrkeforholdene endda være med til at påvirke de indsatte religiøse diskurs gennem de praksisser, som de indsatte bliver præsenteret for. Fx kan Kriminalforsorgens ønske om at ansætte flere imamer i institutionerne i et forsøg på at modarbejde radikaliserings (Furseth and Kühle 2011, 134) betragtes som et forsøg på at implementere Kriminalforsorgens resocialiserende diskurs i de indsatte med muslimsk tilhørsforhold, og dermed bliver en mindre instans, den religiøse forkynder, et støttepunkt for den større institution, Kriminalforsorgen, sådan som Foucault argumenterer for i sine metodiske forsigtighedsregler. At bruge religiøse forkyndere i den resocialiserende diskurs er samtidigt et eksempel på diskursernes taktiske polyvalens, hvor kulturen ser en fordel i at inkludere de ekskluderede individer i kulturen igen (Foucault 2006, 105-108), hvilket må være formålet med de resocialiserende indsatser. Deuchar og kollegaers studie om arrestpræsternes rolle i at fremme positiv relation og identitetsforandring ved skotske og danske indsatte (Deuchar et al. 2016, 138) er endnu et eksempel på, hvordan kulturen forsøger at inkludere de indsatte i samfundet igen.

I det følgende kapitel vil jeg undersøge, hvordan de indsatte aktivt selv bruger deres religion til at håndtere deres situation som frihedsberøvede.

Kapitel 6: Analyse og diskussion af religions funktion i Kriminalforsorgens institutioner

I det følgende vil jeg analysere og diskutere, hvorledes interviewpersonerne kan føle sig depriverede, begrænsede og mangle anerkendelse under deres frihedsberøvelse. Det vil jeg bruge til at undersøge, hvilke elementer fra deres religiøse tro og praksis de bruger til at håndtere de negative følelser.

6.1 Det sociale og emotionelle miljø i institutionerne

Interviewpersonerne forbinder tilværelsen i arresthus og fængsel med negative følelser, især følelsen af ensomhed og frustration over manglende kontrol med situationen:

Interviewperson i arresthus:

De første fire-fem måneder, det var de mest frustrerende, fordi der havde jeg ikke fået min anklageskrift²³, og jeg havde ikke fået svar fra... Du ved, så havde de ikke sat en retsdato, og det hele var i usikkerhed, så det var meget frustrerende (Transskription, 164).

Interviewperson i åbent fængsel:

Det er den værste, sværeste og hårdeste tid i hele mit liv [...] Da jeg startede med at sidde inde, der vågnede jeg, og så kan jeg huske, at jeg græd, for jeg kunne ikke forstå, hvordan mit liv er blevet sådan her [...] Det her er helvede på jorden (Transskription, 89).

Interviewperson i lukket fængsel:

Der er ekstrem meget vrede, der er voldsom meget sorg, der er voldsom meget ensomhed. Ja, det synes jeg dækker det meget godt. Der er ikke noget positivt overhovedet. Absolut intet (Transskription, 127).

Interviewpersonerne er afskåret fra deres familie, venner og vante omgivelser. De kan siges at befinde sig i en relativ depriveret situation sammenlignet med deres liv fra før frihedsberøvelsen, hvor de levede med forskellige sociale statusser i form af at være ægtefælle, forælder, ansat eller studerende. Flere af interviewpersonerne nævner, at de har dårlig samvittighed overfor deres familier, især deres børn, som de savner, og som de føler, de har svigtet. Enkelte interviewpersoner nævner også frygten for, hvad der skal ske med deres tilværelse, når de er færdige med deres afsoning, hvilke psykiske konsekvenser deres afsoning vil efterlade dem med, og hvilke statusmæssige konsekvenser det vil få for dem med en dom på straffeattesten:

Varetægtsfængslet interviewperson i arresthus:

det er ikke så meget mig, det går ud over, det er sgu mere alle dem, der er udenfor, mine børn og de nærmeste [...] jeg bliver mere straffet på den

²³ Et anklageskrift indeholder oplysninger om det forhold, der rejses tiltale for.
<https://danskelove.dk/retsplejeloven/834> (set 2019.03.30).

måde, at nu kommer jeg virkelig til at mærke det svigt, man har lavet [...] og så håber jeg ikke, hvis nu ,som jeg selv tænker, at folk måske får et andet syn på mig, når man nu kommer ud igen (Transskription, 190).

Varetægtsfængslet interviewperson i arresthus:

Men jeg tænker meget på min uddannelse, som jeg var i gang med [...] hvis jeg så bliver dømt, så kommer det til at stå på min straffeattest, og så kommer jeg ikke videre, så starter jeg helt fra bunden, og så er min fremtid egentlig ødelagt (Transskription, 148-149).

Interviewperson i åbent fængsel om tilværelsen efter endt afsoning:

Og så har jeg travlt med, at jeg skal finde mig en dame, og jeg skal have uddannelse, jeg skal have børn og alt muligt. Det har virkelig fucket mine planer op det lort her [...] Pisser sit liv væk mand. Det er den største synd, man kan gøre (Transskription, 92).

Udover at interviewpersonerne oplever subjektiv deprivation og magtesløshed, så viser citaterne også, hvordan fængsler og arresthuse er særlige sfærer. Fængsler og arresthuse er steder for krise og afvigelse, hvilket er det første princip for det, Foucault kalder heterotopia (Foucault 1986, 24). Individene, der opholder sig i institutionerne, er i personlig krise i forhold til deres relationer, status og fremtidsmuligheder i det omgivende samfund. Det er samtidige forhold, der gør, at individerne også afviger fra det resterende samfund. De indsatte opholder sig i institutionerne, fordi de har afvejet fra samfundets love, og deres afvigelse fra samfundets normer bliver markeret og forstærket ved, at de bliver adskilt fra det omgivende samfund.

I dette påtvungne, isolerede miljø, der er det femte princip for heterotopia (Foucault 1986, 26), er interviewpersonerne også påvirket af det sociale miljø, der opstår mellem de ikke-selvvalgte medindsatte (Goffman 1967, 26-31):

Interviewperson i arresthus:

Udenfor, der kan du bare vælge at gå, det kan du ikke herinde [...] og så kan man ikke sladre til de voksne, fordi så bliver man også stemplet som stikker.

Og hvis man lader nogen køre over sig, eller du ved, presse en, så bliver man også presset af de andre. Jeg ved godt, det lyder lidt som i film, men det er lidt sådan (Transskription, 167).

Noter fra interview i åbent fængsel:

Interviewpersonen oplyser, at relationerne mellem de indsatte er præget af hierarki og konflikter. Interviewpersonen synes ikke, fængslet er et godt sted at være social, da mange af de indsatte har følelsesmæssige problemer, og derfor tilbringer interviewpersonen meget af tiden alene.

[...]

Interviewpersonen føler sig presset og forbinder fængslet med angst, fordi der er mange konflikter. Interviewpersonen håndterer konflikter ved at trække sig fremfor at gå ind i konflikten (Transskription, 69).

I forrige kapitel viste analysen de dynamiske styrkeforhold mellem betjentene og de indsatte, men det miljø, der eksisterer i institutionerne, er også påvirket af styrkeforholdene de indsatte imellem. Foucaults betegnelse af de dynamiske styrkeforhold som "det navn, man giver en kompliceret strategisk situation i et givet samfund" (Foucault 2006, 99) beskriver udmærket det forhold, som interviewpersonen fra arresthuset skildrede som "hvis man lader nogen køre over sig, eller du ved, presse en, så bliver man også presset af de andre" (Transskription, 167). Hvis man bliver presset af en anden indsat, må man følgelig afveje situationen strategisk; om der er incitament til at gå ind i kampen om at dominere styrkeforholdene, eller om det strategisk er klogere helt at trække sig fra konflikter og magtkampe, som interviewpersonen fra det åbne fængsel havde valgt at gøre. I sådanne strategiske situationer er det ikke altid muligt for de indsatte at benytte sig af vante reaktionsmønstre, hvilket citatet "Udenfor, der kan du bare vælge at gå, det kan du ikke herinde" (Transskription, 167) illustrerer. I situationer, hvor de indsatte føler sig dominerede i balancen af styrkeforhold, kan de bruge deres religion til at håndtere det faktum, at de ikke kan benytte sig af vante reaktionsmønstre som denne interviewperson fra det lukkede fængsel:

Så det bruger jeg en takkebøn til eksempelvis, og jeg bruger det også til ikke at bære den nag. Hvis jeg synes, der er nogen, der har været dumme eller lignende, så kan jeg godt finde på at bede en bøn for dem, og ligesom på en eller anden måde hjælper det mig simpelthen, på en eller anden facon (Transskription, 105).

Interviewpersonen bruger en religiøs handling til *senere* at kompensere for, at han ikke kunne indtryksstyre overfor de andre indsatte i den konfliktprægede situation.

Foucault understreger også, hvordan kulturen på et strukturelt niveau kan bruge vidensindsamling om borgerne til at adfærdsregulere (Foucault 2006, 109-111), hvilket også må gøre sig gældende på mikroniveau mellem individerne i arresthuse og fængsler. Hvis de indsatte indsamler viden om hinanden, kan de bruge den viden til at påvirke balancen i styrkeforholdene, og måske er det grunden til, at interviewpersonerne beretter om, at det er svært at finde personer inden for institutionerne, som de kan åbne sig op for:

Interview i arresthus:

I: Føler du, at du har mulighed for at tale med nogen om, hvordan du har det?

IP: Nej, ikke rigtig. Det er meget få, som åbner sig herinde og som snakker følelsesmæssigt og savn til familie osv. (Transskription, 147).

Interview i åbent fængsel om oplæsning af bønnen "I fængsel" til gudstjenesten:

IP: [...] For sådan du føler det, der bliver læst op fra et papir. Den kommer tæt på, den rammer de rigtige følelser, for det er sådan du sidder og har det. Så sidder man og tænker 'okay, det er faktisk sådan, jeg har det, nu sidder vi og læser det. Er det kun mig, der føler sådan her?'

I: [...] Var det noget man kunne snakke med hinanden om; 'er det også sådan, du har det?'

IP: Nej, det er ikke noget, man snakker med hinanden om (Transskription, 33).

Interviewperson i lukket fængsel:

Man kan sige at over for de andre indsatte, der er det altid en eller anden form for påtaget rolle, som nærmest alle har, og der er mange ting, som man ikke kan tale med dem om, fordi det er sådan lidt tabubelagt (Transskription, 131).

Alle tre citater illustrerer, at interviewpersonerne, der afsoner i henholdsvis et arresthus, et åbent fængsel og et lukket fængsel, mangler nogle relationer, som de kan åbne op over for under deres frihedsberøvelse. Det indikerer, at interviewpersonerne ikke får opfyldt deres behov i hverken den solidariske eller private sfære. De har ikke nogen relationer, som de kan tale med om personlige emner som afsavn til deres familie. De kan ikke dele deres religiøse erfaringer med hinanden, selvom en gudstjeneste ellers kunne tænkes at være en solidarisk sfære, hvor der ville være plads til gensidig anerkendelse af hinandens religiøse værdier og normer.

Honneth skriver, at mennesker har behov for anerkendelse i tre forskellige sfærer; privatsfæren, den retlige sfære og den solidariske sfære (Willig 2006, 11). Den emotionelle anerkendelsessfære i privatsfæren må siges at være under pres, når subjekter opholder sig i institutioner, der afskærer dem fra deres primærrelationer. Derudover illustrerer de ovenstående citater, at det ikke er stærke, følelsesmæssige venskaber, der karakteriserer de indsattes interne relationer.

Med hensyn til den retlige sfære så har indsatte i arresthuse og fængsler selvfølgelig ikke de samme frihedsrettigheder som øvrige samfundsmedlemmer, og derfor er deres individuelle rettigheder begrænsede i forhold til bevægelsesfrihed og i nogle henseender i forhold til handlefrihed. Dog mister de ikke deres almindelige borgerrettigheder, fx stemmeret og ytringsfrihed, da "Det er selve frihedsberøvelsen, der er straffen i det danske retssystem"(Kriminalforsorgen) ²⁴. Kriminalforsorgens klienters individuelle rettigheder er derfor anerkendte på lige fod med de øvrige samfundsmedlemmer med undtagelse af deres bevægelsesfrihed, som de har fået frataget på baggrund

²⁴ <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/> (set 2019.03.12)

af en mistanke om eller afgørelse af, at de ikke selv har levet op til deres samfundsretlige pligter.

Her minder Honneths anerkendelsesteori os om, at rettigheder og pligter er gensidigt forpligtende, da individet forpligter sig til at foretage moralske handlinger inden for lovens rammer til gengæld for sin handlefrihed (Honneth 2006, 158). Derfor kan der ud fra et normativt samfundssynspunkt argumenteres for, at frihedsberøvelsen er retfærdig. På trods af, at Kriminalforsorgens klienter i princippet har de samme rettigheder som de øvrige samfundsborgere, så har de fået frataget vilkårene for at indgå ligeværdigt i samfundet, som er en af forudsætningerne for selvrespekt og selvagtelse ifølge Honneth. Og hvis vi tager relativ deprivationsteori i betragtning, så vil både vurderingen af, hvorvidt det er retfærdigt at blive frataget sin ret til bevægelsesfrihed og følelsen af selvrespekt og selvagtelse være subjektivt erfaret. Fx synes to af interviewpersonerne ikke, at længden af deres domme er retfærdige, selvom de synes, det er retfærdigt, at retssystemet straffer dem (Transskription, 91; 204).

De fleste af interviewpersonerne svarer, at de finder deres situation retfærdig (Transskription, 29; 70; 75; 204), da jeg spurgte ind til deres dom, men det er ikke alle, der synes, de befandt sig i en retfærdig situation til at begynde med:

Interviewperson med dom på under 48 måneder:

Når jeg tænker sådan helt ud, så er det vel retfærdigt. Det er jo nogle love, der siger, hvad vi må og ikke må. Så må jeg jo bare opføre mig ordentligt (Transskription, 10).

Interviewperson med dom på over 48 måneder:

[...] jeg synes jo, det var dybt uretfærdigt. Men når så man får åndet ud, og det hele kommer til at gå sin vante gang herinde - i starten i arresten - og så nu i åbent fængsel, jamen så kan jeg da godt se, jeg har været en kæmpe stor klaphat og en rigtig ubehagelig mand. Så ja, den er da formodentlig

retfærdig, men da jeg fik min dom, der synes jeg absolut ikke, den var [retfærdig] (Transskription, 54).

Det vil sige, at nogle af interviewpersonernes opfattelse af, hvorvidt det er retfærdigt, at samfundet straffer dem med frihedsberøvelse, ændrer sig i løbet af deres afsoning. Nogle af interviewpersonerne har brugt deres religion som et redskab til netop at affinde sig med deres frihedsberøvelse:

Interviewperson med dom på over 48 måneder:

Jeg har brugt årevis på og kæmpe imod det faktum, at jeg sidder i fængsel, hvor meditation hjalp mig til at få analyseret det. Prøve at se det fra et lidt mere neutralt synspunkt i stedet for, at det netop var så fastsnævret på det samme punkt. Så det har hjulpet mig til at give slip på meget af den vrede, som jeg har følt" (Transskription, 127).

Interviewperson med dom på over 48 måneder:

Jeg har levet meget efter, at der skal være en mening med det hele og at meget af det, det er forudbestemt. Men jeg er også kommet frem til, at os mennesker har vores helt egen frie vilje (Transskription, 56).

Ud fra de ovenstående citater vil jeg argumentere for, at interviewpersonerne aktivt bruger deres religiøse praksis eller tro til at håndtere de negative følelser, de forbinder med at være frihedsberøvede. Først vil jeg fokusere på, hvordan de interviewede bruger deres religiøse meningssystem til at håndtere situationen som frihedsberøvede, og efterfølgende vil jeg vise eksempler på, hvordan de bruger de religiøse praksisser som redskaber til at håndtere frihedsberøvelsen.

6.2 Individuel håndtering af frihedsberøvelse ved hjælp af det religiøse meningssystem

Dette afsnit fokuserer på, hvordan interviewpersonerne anvender det substantielle indhold i deres religiøse meningssystemer til at håndtere de følelser, der er forbundet med at være frihedsberøvet. Fx beretter én muslimsk

interviewperson om, at han var frustreret over sin situation som frihedsberøvet og bebrejdede Gud, da han blev varetægtsfængsel:

Interviewperson med muslimsk tilhørsforhold:

Som sagt, så var det første gang, jeg kom ind, og jeg var meget frustreret over det, og så blev jeg sådan lidt; 'det kan sgu ikke passe det her'. Så bliver man sådan lidt afvisende [over]for religion, eller det gjorde jeg i hvert fald. Sådan jeg tænkte, det kan sgu ikke passe. Jeg synes selv, jeg er et godt menneske, jeg gør altid... jeg prøver altid at hjælpe folk, jeg kan hjælpe, og prøver altid det bedste, jeg kan. Så jeg tænkte, hvorfor bliver jeg straffet, men der er som også sagt... Gud har også skænket os en hjerne (Transskription, 163).

I dette eksempel håndterer interviewpersonen situationen ved at kanalisere sin vrede og frustration over på Gud i stedet for sig selv eller retssystemet. Ud fra interviewpersonens udtalelser ser det ud til, at hans følelse af ringeagt forværres, da han tror, at Gud ikke finder ham værdig til retlig anerkendelse på trods af, at interviewpersonen opfatter sig selv som et godt menneske. Interviewpersonen kan ikke forstå, hvorfor han ikke anerkendes som et moralsk handlende subjekt af retssystemet og af den transcendent agent. Dog ændrer dette forhold sig, da interviewpersonen har afsonet i lidt længere tid:

I: "Det her du sagde med, at du blev frustreret, da du kom i fængsel, bebrejder du Gud?"

IP: "Lidt. Det er det, jeg mener med, så tænker man, hvad har jeg gjort siden, at jeg... altså jeg prøver jo at være et godt menneske, hvorfor skal jeg straffes for det [...] [men] så kunne man jo bare lade vær med [den handling interviewpersonen er dømt for], hvilket jo i sig selv er ulovligt"

[...]

I: "Så er du stadig sur på Gud?"

IP: "Nej. Nej. Jeg tænker, der er en grund til det hele. Eller det hjælper mig på den måde" (Transskription, 163-164).

Interviewpersonen er nået frem til, at mennesker også selv må tage ansvar for sine handlinger, da Gud har givet mennesket evnen til at tænke selv. Derudover har interviewpersonen også fundet fred med sin situation ved at have troen på, at der er en grund til, at han er i sin nuværende situation. På den måde kan det ikke længere være Gud, der ringeagter ham, fordi interviewpersonen selv må gennemtænke konsekvenserne af sine handlinger. Samtidig der heller ikke indikationer på, at interviewpersonen føler sig ringeagtet af straffesystemet, da han selv refererer til, at han godt ved, han har gjort noget ulovligt.

Interviewpersonen nævner, at Gud har givet mennesket evnen til at tænke selv, hvilket er karakteristisk for alle interviewpersonerne, at de tror, at mennesker har en fri vilje. Fire af personerne mener, det er menneskers eget ansvar, hvordan de handler, uden at de laver nogle referencer til religion. To af disse personer er irreligiøse, og to er kristne. Seks af de religiøse personer mener også, at det er menneskers eget ansvar, hvordan de handler, og at højere magter derfor ikke ændrer på menneskers frie vilje, fx fordi det er Gud, der har skænket mennesker den frie vilje. Tre af disse personer mener dog samtidig, at tilværelsen er forudbestemt til en vis grad, da der er en mening med livets hændelser, fx som denne interviewperson, der finder en forklaring på sin dom gennem troen på, at der er en mening med alle hændelser:

Interviewperson med muslimsk tilhørsforhold:

"Og det er igen, det er måske fordi, jeg har sådan et løst forhold til min religion, så jeg tænker også lidt på karma og sådan noget; det man giver, det får man igen. Men jeg tænker altid, at der er en mening med, tingene sker. Nu sidder jeg i fængsel, som du ser [...] men så tænker jeg, men gad vide, hvis det så var, at jeg ikke var kommet ind, at så var der måske sket noget værre, eller du ved" (Transskription, 160).

Én anden interviewperson accepterer sin situation og lader det være op til højere magter, når han selv har gjort alt, hvad han kan for at ændre på sin egen situation:

Interviewperson uden konfessionelt tilhørsforhold:

”så kan jeg prøve at påvirke det og gøre mit bedste og se mig selv i spejlet om aftenen og vide, at jeg har gjort alt, hvad jeg kunne. Men så er vi igen, så kommer min tro ind og siger, det går, som det går, og jeg er, hvor jeg skal være, og jeg er her indtil, jeg ikke skal være der mere. Både livsmæssigt, men også stedmæssigt” (Transskription, 112).

Dermed finder interviewpersonerne en accept af deres situation gennem deres tro på, at der er en højere mening med hændelser. Rasmussens undersøgelse fandt, at nogle interviewpersoner havde en tro på prædestination, hvor de skabte et narrativ om, at de var forudbestemt af Gud til at skulle afsone en fængselsstraf (Rasmussen 2010, 149-150). Ved at lægge ansvaret for en stressende situation over på en transcendent magt kan den religiøse udøver fralægge sig kontrollen over egen skæbne, hvilket i sidste ende kan give et bedre selvværd (Pargament 1998, 119). Dog udviser interviewpersonerne i min undersøgelse ikke en tro på prædestination, hvor alt er forudbestemt af et personligt transcendent væsen, da alle interviewpersoner mener, at mennesket har en fri vilje. Men samtidigt tyder interviewpersonernes beskrivelser på en tro på skæbnen, men uden at denne er forudbestemt af Gud. Måske hænger troen på en upersonlig skæbnebestemmelse fremfor troen på, at en almægtig gud har forudbestemt menneskers liv, sammen med, at den upersonlige skæbnebestemmelse er nemmere at integrere med troen på, at den almægtige gud har givet mennesket en fri vilje, som følgende citat kan illustrere:

Interviewperson med kristent tilhørsforhold:

I: ”Tror du, han [Gud] holder hånden over os?”

IP: ”Han gør i hvert fald, hvad han kan, men han har også skabt os med vores egen fri vilje, så hvis du ikke vil høre efter, så kan han jo heller ikke gøre noget ved det. Så må du jo lære af dine fejl. Det er jeg helt sikker på” (Transskription, 56).

Ovenstående citat viser, at selvom mennesker skal tage ansvar for deres egne handlinger, så kan negative konsekvenser stadig være meningsfulde, så længe man tager ved lære af sine fejltagelser. Ved at tolke fejltagelser som

meningsfulde eller tro på, at skæbnen har reddet dem fra en endnu værre situation end frihedsberøvelse, så skaber interviewpersonerne i min undersøgelse også et narrativ, der kan være med til at håndtere den fortvivlende situation på samme måde, som interviewpersonerne gjorde i Rasmussens undersøgelse, selvom der er forskel på interviewpersonernes opfattelse af fri vilje og prædestination i de to undersøgelser.

Rasmussens studie viste også, at religion kan have negative effekter, da nogle af hendes informanter troede, at Gud straffede dem (Rasmussen 2010, 149-150), hvilket én af interviewpersonerne i min undersøgelse også troede i starten af sin frihedsberøvelse. Én anden interviewperson kanaliserede også sin vrede mod Gud:

Interviewperson med kristent tilhørsforhold:

Der hadede jeg også Gud, jeg forbandede ham, jeg svinede ham til hver dag. Jeg hadede ham som pesten, jeg troede aldrig, at jeg skulle blive troende igen, men mit liv har været lort lige siden, lige indtil at jeg så mærkede Gud igen og valgte at gå den rigtige vej. Og siden da har mit liv været godt, og jeg har haft det godt. Så uden ham, der var mit liv lort. (Transskription, 85).

Når frihedsberøvelsen medfører sådanne negative følelser, kan det have den konsekvens, at den religiøse person foretager en negativ tolkning af situationen, hvilket i sidste ende kan føre til følelser af personlig skyld eller bebrejdelse af den transcendent magt for at have straffet personen (Pargament 1998, 120). Men igen afviger interviewpersonerne i min undersøgelse lidt, da deres frustrationer opstår i begyndelsen af deres frihedsberøvelse, det vil sige, når de opholder sig i arresthusene, men deres frustrationer og vrede mod Gud aftager med tiden, hvor de finder større accept af deres situation og deres eget ansvar. Denne holdningsændring og ansvarsbevidsthed skyldtes højest sandsynligt, at mange af interviewpersonerne havde fået deres domsafsigelse, og de havde haft længere tid til at reflektere over deres situation end informanterne i Rasmussens studie, der var varetægtsfængslede.

6.3 Individuel brug af religiøse praksisser som et redskab til at håndtere frihedsberøvelse

Som vi så i kapitel fire, er der elleve af de tretten interviewede, der praktiserer eller har praktiseret bøn under deres frihedsberøvelse. Interviewpersonerne beretter om forskellige årsager til, at de benytter sig af bøn, men de mest forekommende årsager er et behov for at udvise taknemmelighed, at søge trøst i situationer præget af krise eller sorg og et ønske om hjælp fra Gud, det vil sige mirakler eller en guddommelig indgriben i den profane verden. Tre af interviewpersonerne brugte blandt andet bøn til at udvise taknemmelighed, hvoraf to af dem beder hver dag, og den sidste beder sporadisk.

Fire personer bruger bøn, når de er i sorg eller i krise fx i forbindelse med frihedsberøvelse. Af disse personer beder tre sporadisk, og den sidste bad hver dag, da han var fortvivlet over sin uvisse situation under varetægtsfængslingen, men efter han har fået sin dom og har fået en mere stabil hverdag i fængslet, så beder han kun sporadisk:

Interviewperson med kristen tilhørsforhold om sin varetægtsfængsling:

I: Hvad har ændret sig? Du sagde, at du bad næsten hver dag i arresten og nu ikke så ofte.

IP: Når man sidder i arrest, så lever du meget uvist, for du aner ikke, altså inden du bliver dømt, jeg ved ikke, der var flere forskellige ting, som jeg kunne blive dømt for. Hvad for noget vil de dømme mig for og hvor lang tid [...] Jeg føler ikke lige, jeg har brug for at sætte mig ned og bede, for [i arresthuset] blev jeg tit låst inde nogle af tyve timer i døgnnet i mit lille kammer. Så der er det vigtigt, der har det været vigtigt for mig at kunne finde fred derinde (Transskription 47-48).

Interviewpersonen brugte bøn under sin varetægtsfængsling til at finde fred, når han var låst inde i sin celle de fleste af døgnets timer. At bede bønner til Gud hjalp med at finde ro i en kriselignende situation, hvor han var usikker på, hvad udfaldet af domssigtelsen ville blive. Bøn var et kortvarigt redskab til at håndtere de negative følelser under varetægtsfængslingen. Interviewpersonen forklarer, at han er lige så troende i dag, som han var under sin varetægtsfængsling, men at han ikke længere søger den indre ro, som han fik af at

bede under sin varetægtsfængsling (Transskription, 67). Denne tendens fandt Deuchar og kollegaer også i deres undersøgelse, hvor en indsat kun brugte bøn under isolationsfængsling (Deuchar et al. 2016, 143). Det kunne tyde på, at bøn kan være et redskab til at håndtere følelsen af deprivation. I det konkrete eksempel i ovenstående citat drejer deprivationen sig om en blanding af social og etisk deprivation, da interviewpersonen er usikker på sin sociale status efter domsafsigelsen, og de handlinger, han er sigtet for, er i værdikonflikt med samfundets værdier.

Fire af interviewpersonerne bruger også bøn, når de har et ønske om hjælp fra Gud. To af personerne har bedt for, at andre skulle få det godt, og to af personerne har bedt om hjælp i mere personlige kriser, fx har de bedt om hjælp til et godt udfald af deres domsafsigelse, da de var varetægtsfængslede:

Interviewperson med kristent tilhørsforhold om sin tid som varetægtsfængslet:

Altså... vi [interviewpersonen og én anden indsat] bad jo ekstremt meget [...] som der står i Bibelen; 'søg og du skal finde' og 'bank på og der vil blive åbnet op' og 'hvis du følger stien, så vil han følge dig hen til noget bedre'. Så jeg bad jo rigtig meget for at blive hørt om, at det var dybt uretfærdigt, at jeg nu skulle til at sidde herinde (Transskription, 56-57).

Varetægtsfængslet interviewperson med kristen tilhørsforhold:

Fx i går inden jeg lagde mig til at sove, så tænkte jeg også bare... og sagde med foldede hænder, at nu håber jeg på, at jeg får en mild dom i forhold til, at der ikke sker noget med mine ting herinde og hvordan og hvorledes (Transskription, 182).

Interviewpersonen, der stadig er varetægtsfængslet, udtrykker usikkerhed om, om det hjælper at bede, og om Gud vil hjælpe ham, mens den anden interviewperson, der afsoner sin dom i åbent fængsel, mener, at det måske har hjulpet at bede til Gud: "Det kan jo være, at det har hjulpet, at jeg har spurgt om hjælp jo. Så jeg ikke har været i lukket fængsel andet end i arresten. Og det er jo ekstremt lukket. Ret hårde vilkår" (Transskription, 60). Når interviewpersonen

føler, at han er blevet hørt af Gud, kan det give en positiv følelse af anerkendelse fra Gud i en situation, hvor interviewpersonen ellers har følt sig alene ved at være låst inde i sin celle i arresthuset adskillige timer ad gangen.

Konklusion

I specialets indledning opstillede jeg problemstillingen: *Hvilken rolle spiller religiøs tro og praksis hos indsatte i danske arresthuse og fængsler?* For at svare på denne problemstilling ville jeg undersøge, hvordan individerne praktiserer religion under deres frihedsberøvelse, og hvad det substantielle indhold af deres tro er; hvordan de institutionelle rammer påvirker den individuelle tro og religiøse praksis, samt hvordan deres religiøsitet påvirker deres erfaring med at være frihedsberøvet. Motivationen for specialet var at udbedre et videnshul om indsattes forhold til religiøs tro og praksis, da den religionsvidenskabelige forskning ikke har afdækket på hvilken måde, den individuelle oplevelse af frihedsberøvelse og religion påvirker hinanden.

Set i lyset af den eksisterende forskning i Danmark kan min undersøgelse bidrage med perspektiver fra indsatte i både arresthuse og fængsler, da forskningsfeltet hidtil kun har fokuseret på indsatte i arresthusene. Derudover har de empiriske undersøgelser på området haft informanter med etnisk minoritetsbaggrunde, hvor to tredjedele af mine interviewpersoner havde etnisk majoritetsbaggrunde.

Den empiriske undersøgelse viste, at størstedelen af de interviewede indsatte forbinder det substantielle indhold af religion med et transcendent væsen, herunder interaktion med det transcendent gennem bøn, hvor elleve af de tretten interviewpersoner praktiserer eller har praktiseret bøn i forskellig grad. Alle de kristne interviewpersoner har én eller flere gange deltaget i gudstjeneste under deres frihedsberøvelse, og tolv af de tretten interviewpersoner fremhæver de positive elementer i samtalerne med institutionspræsterne. Ni af interviewpersonerne har læst i religiøse tekster under deres frihedsberøvelse, hvilket typisk er en praksis, der finder sted inde i cellen, når interviewpersonerne er alene.

Fem af interviewpersonerne har oplevet en øget interesse for religion under deres frihedsberøvelse, hvilket tydeliggør, at de institutionelle rammer påvirker den individuelle tro og religiøse praksis. Den øgede interesse for religion under interviewpersonernes frihedsberøvelse kan relatere sig til de institutionelle rammer ved, at de indsatte bliver eksponeret for religion i form af præsternes opsøgende arbejde, hvilket Foucaults teori om heterotopiers sammenblanding af den private og offentlige sfære hjalp med at belyse. På trods af præsternes synlighed i institutionerne savner interviewpersonerne i det lukkede fængsel og i arresthusene mere organiseret religion. Goffmans begreb om den totale institution gjorde det muligt for mig at se et fælles vilkår for indsatte i lukkede fængsler og arresthuse, hvor disse institutioner i højere grad lever op til Goffmans betegnelse af den totale institution, end de åbne fængsler gør. I lukkede fængsler og arresthuse er frihedsberøvelsen mere udtalt end i åbne fængsler, og de indsatte er derfor mere stigmatiserede i relation til det omgivende samfund. Derudover illustrerede deprivationsteorien, hvordan oplevelsen af psykisk og social deprivation kan være stærkere følt i det lukkede fængsel og arresthusene, hvilket kan være en forklaring på, at de indsatte i disse institutioner værdsætter den pastorale samtale i højere grad end de indsatte i de åbne fængsler.

Både i arresthusene, de åbne fængsler og det lukkede fængsel er de indsatte afhængige af hjælp fra institutionspersonalet til at få udleveret diverse artefakter for at kunne praktisere deres religion. Denne afhængighed sætter de indsatte i en sårbar position, da det er institutionspersonalet, der dominerer styrkeforholdene mellem de indsatte og ansatte. På grund af dette afhængighedsforhold kan institutionspersonalet adfærdsregulere de indsatte ved at nægte de indsatte adgang til fx diæt, der lever op til de religiøse spiseregler.

De indsattes religiøsitet påvirkede deres erfaring af at være frihedsberøvede ved at skabe et narrativ ud fra det religiøse meningssystem, der kan håndtere de negative følelser, de oplever under deres frihedsberøvelse. Honneths anerkendelsesteori hjalp sammen med deprivationsteorien til at åbne op for de negative konsekvenser af den manglende anerkendelse, som de indsatte kan føle under deres frihedsberøvelse, men som interviewpersonerne kan finde alternative forklaringer på ved hjælp af deres religiøse meningssystem.

Den religiøse tro og praksis spiller stadig en kontinuerlig rolle hos indsatte i danske arresthuse og fængsler. Peter Scharff Smith viste, hvordan religion blev brugt som et redskab for disciplinering i danske fængsler i det 18. århundrede, selvom religion på et strukturelt niveau var blevet flyttet fra det institutionelle niveau til det individuelle niveau. De institutionelle rammer i Kriminalforsorgens institutioner indbyder stadig hovedsageligt til individuel religionspraksis, og de indsattes religion kan stadig bruges som et disciplinerende middel i kampen om styrkeforholdene i de enkelte institutioner.

I det 18. århundrede blev de indsatte tilskyndet til inderlige samtaler med Gud, der skulle føre til en selvrefleksion ved den indsatte, som kunne afholde personen fra at begå ny kriminalitet. De indsatte fører stadig samtaler med Gud gennem bøn, og under tiden er interviewpersonerne nået frem til, at de også selv har et ansvar for deres frihedsberøvelse, da de har en fri vilje til at følge andre stier, der ikke bryder loven.

De udvalgte teoretiske redskaber har været med til at åbne op for dele af den information, interviewpersonerne har delt med mig, dog har jeg manglet et redskab til at åbne op for den rituelle dimension af de indsattes religiøsitet. Jeg har manglet en teoretisk forklaring på, hvorfor størstedelen af interviewpersonerne anvender bøn og andre ritualer som en håndtering af følelser.

Min empiri blev af praktiske årsager begrænset til mandlige indsatte. Begrænsningen gør, at specialet mangler at afdække, hvilken rolle religiøs tro og praksis spiller for kvinder i danske arresthuse og fængsler. Derudover viste Geoffroys typologisering af forskellig tilknytning til religion, at det er bestemte grupper af religiøse, der har villet lade sig interviewe, og derfor er der en gruppe af religiøse med tilknytning til kompromisløse religioner, hvis religiøsitet jeg ikke har kunnet afdække i specialet. Måske kunne jeg have nået ud til denne gruppe af religiøse indsatte gennem en spørgeskemaundersøgelse, hvor jeg ikke skulle bruge institutionspræsterne til at skaffe medvirkende informanter.

Med min anvendte indsamlingsmetode skal man ideelt set interviewe, indtil interviewene når et mætningspunkt, hvor man ikke får flere relevante oplysninger om det, man ønsker at belyse (Brinkmann and Tanggaard 2010, 32).

Dette mætningspunkt opnåede jeg ikke med mine tretten interviews, hvilket nedsætter undersøgelsens kredibilitet, det vil sige troværdigheden af resultaterne. Derudover har jeg måtte udelade nogle resultater fra rapporteringen på grund af pladsmangel eller hensyn til de medvirkendes anonymisering.

Slutteligt vil jeg perspektivere min undersøgelse til eventuelle praktiske og erkendelsesmæssige konsekvenser med forbehold for undersøgelsens lave grad af kredibilitet. Den praktiske konsekvens af opgavens resultater kan være muligheden for at kunne lovgive om og regulere tilstedeværelsen af funktionspræster og andre religiøse forkyndere i danske arresthuse og fængsler på et oplyst grundlag, da det ud fra opgavens resultater er muligt at tolke på, hvorvidt det er i statens interesse at understøtte og facilitere religiøs praksis i Kriminalforsorgens institutioner. Den erkendelsesmæssige konsekvens af opgavens resultater er viden om, hvad religion bidrager med i sekulære institutioner og muligheden for at revidere forestillingen om, hvorvidt tilstedeværelsen af religion i arresthuse og fængsler er offentlig eller privat religion. Opgaven viser yderligere, at religion som fænomen er plastisk og kan tilpasse sig mange forskellige kontekster, da diverse religioner ikke kunne have overlevet forholdene i arresthuse og fængsler, hvis de ikke var plastiske.

Litteraturliste

Andersen, Heine

2013 "Jürgen Habermas og Axel Honneth" in: Heine Andersen and Lars Bo Kaspersen, eds., *Klassisk og moderne samfundsteori*, Hans Reitzel, København

Andersen, Ole Bjørn, Niels Nymann Eriksen and Birgitte Graakjær Hjort

2016 *Uden for murene: Modeller for kirkelig resocialisering af tidligere indsatte*, Café Exit & Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter, København

Brinkmann, Svend, and Lene Tanggaard

2010 *Kvalitative metoder: En grundbog*, 1. udgave ed., Hans Reitzel, København

Deuchar, Ross et al.

2016 "'It's as if you're not in the Jail, as if you're not a Prisoner': Young Male Offenders' Experiences of Incarceration, Prison Chaplaincy, Religion and Spirituality in Scotland and Denmark" in: *The Howard Journal of Crime and Justice*, 55 (1-2):131-150

Ersilia, Francesca

2018 "Dietary law" in: Gudrun Krämer et al., eds., *Encyclopaedia of Islam*, 000. Brill

Foucault, Michel

1986 "Of Other Spaces", *Diacritics*, 16 (1):22-27

Foucault, Michel

2002 *Overvågning og straf: Fængslets fødsel (1975)*, Det lille Forlag, Frederiksberg

Foucault, Michel

2006 *Viljen til viden - Seksualitetens historie I (1976)*, Det lille forlag, Frederiksberg

Furseth, Inger, and Lene Maria van der Aa Kühle

2011 "Prison Chaplaincy from a Scandinavian Perspective", *Archives de sciences sociales des religions*, (153):123-141

Furseth, Inger, and Pål Repstad

2007 *Religionssociologi: En introduktion*, 1. ed., Hans Reitzel, København

Geoffroy, Martin

2004 "Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 18 (1/2):33-46

Glock, Charles Y

1977 "On the Origin and Evolution of Religious Groups." in: Charles Y. Glock, ed., *Religion in sociological perspective: Essays in the empirical study of religion*, 315, Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont: California

Glock, Charles Y. and Rodney Stark

1970 *Religion and society in tension*, Rand & McNally, Chicago

Goffman, Erving

1967 *Anstalt og menneske: Den totale institution socialt set*, Jørgen Paludan, København

Harste, Gorm, and Nils Mortensen

2013 "Sociale samhandlingsteorier", *Klassisk og moderne samfundsteori*, 217-249 Hans Reitzel, København

Honneth, Axel

2006 *Kamp om anerkendelse: Sociale konflikters moralske grammatik*. Hans Reitzel, København

Jacobsen, Brian Arly

2012 "De politiske partiers religionspolitik." in: Lisbet Christoffersen and Liselotte J. Christensen, eds., *Fremtidens danske religionsmodel*, Anis, Frederiksberg

Knudsen, Jon P

1994 *Kulturspredning i et strukturelt perspektiv: Eksemplifisert ved politisk og religiøs endring under moderniseringen av det norske samfunn, Meddelanden från Lunds Universitets Geografiska Institutioner. Avhandlingar ; 119*, Lund University Press, Lund

Kühle, Lene, Henrik Reintoft Christensen, and Niels Valdemar Vinding

Under udgivelse

"Religion and prisons in Denmark" in: Anne-Laure Zwillling and Julia Martinez-Ariño, eds., *Religion in Prisons*, Springer

Kühle, Lene et al.

2015 *Funktionspræster i Danmark - En kortlægning*, Center for Samtidsreligion & Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter, Aarhus

Smith, Peter Scharff

2004 "A Religious Technology of the Self: Rationality and Religion in the Rise of the Modern Penitentiary", *Punishment & Society*, 6 (2):195-220

Sullivan, Winnifred Fallers

2014 *A Ministry of Presence: Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law*, University of Chicago Press, Chicago

Villadsen, Kaspar

2013 "Michel Foucault" in: Heine Andersen and Lars Bo Kaspersen, eds., *Klassisk og moderne samfundsteori*, Hans Reitzel, København

Willig, Rasmus

2006 "Indledning", *Axel Honneth, Kamp om anerkendelse: Sociale konflikters moralske grammatik*, Hans Reitzel, København

Internetsider

Kriminalforsorgen

2019 "Varetægt", <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/varetaegt/>
(set 2019.03.13)

2019 "Pension Lyng", <https://www.kriminalforsorgen.dk/steder/pension-lyng/>
(set 2019.03.13)

2019 "Straf", <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/> (set 2019.03.13)

2019 "Afsoning af fængselsdom",
<https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/afsoning-af-faengselsdom/> (set 2019.03.13)

2019 "Besøg og udgang",
<https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/afsoning-af-faengselsdom/besoeg-og-udgang/> (set 2019.03.26)

2019 "Fængsel", <https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/> (set 2019.03.13)

2019 "Hverdag i arresten",
<https://www.kriminalforsorgen.dk/straf/faengsel/varetaegt/hverdag-i-arresten/> (set 2019.03.06)

Retsinformation

2019 " Danmarks Riges Grundlov (Grundloven) (* 1)",

<https://www.retsinformation.dk/forms/r0710.aspx?id=45902>

2019 " Cirkulæreskrivelse om reglerne for indsattes adgang til udøvelse af religion i kriminalforsorgens institutioner",

<https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=198359>

Infomedia

2019 <https://apps-infomedia-dk.ez.statsbiblioteket.dk:12048/mediarkiv/link?articles=e0656a86>

Danske Love

2019 " Retsplejeloven § 834", <https://danskelove.dk/retsplejeloven/834> (set 2019.03.30).