

Rainer Prätorius

Bestrafen – Betreuen – Bekehren

„Restorative Justice“ in den USA: eine Abkehr vom punitiven Liberalismus?

(Vortrag auf der Jahrestagung der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt, 12./13.10.2006, Berufsgenossenschaftliche Akademie Hennef)

Am 2. Juni 2006 verkündete der U.S. District Court for the Southern District of Iowa eine Entscheidung, der große öffentliche Aufmerksamkeit zuteil wurde und die allgemein als national bedeutsam eingeschätzt wurde. Richter Robert W. Pratt verwarf in einer sehr ausführlichen Urteilsbegründung¹ eine Praxis, die nicht nur in Iowa, sondern an zahlreichen Orten der USA sich etabliert hat und die Förderung durch maßgebliche politische Kräfte, insbesondere im konservativen Lager, erfährt. Es geht um Gefangenenbetreuung und Reintegrationsprogramme, die unter betont christlichen Vorzeichen in Strafvollzugsanstalten angeboten werden – oberflächlich betrachtet also um etwas Alltägliches. Denn freilich kennen auch die U.S.A. die Einrichtung der Gefangenseelsorge schon seit langem und selbstverständlich haben sich amerikanische Religionsgemeinschaften schon immer auch um Gestrauchte und Gefährdete bemüht.

Warum also die Aufregung? Die Antwort darauf rückt eine doppelt verflochtene Politik in das Blickfeld. Erstens sind die Aktivitäten der christlichen Organisationen Bestandteil einer breiteren Bewegung, die unter dem Titel „Faith Based Initiative“² ausdrückliche Förderung seitens der Bush-Regierung erfährt. Diese Politikinitiativen sind dauerhaft kontrovers, weil sie an eine der Grundfesten der U.S.-Verfassungstradition rühren – an die Trennung von Staat und organisierter Religiosität.³ Die Bush-Administration hat durch Mittelvergabe und Kontrakte zahlreiche religiöse Organisationen dazu ermutigt, in staatlicher Leistungserbringung mitzuwirken, auch wenn dabei die religiösen Inhalte in einer bis dahin verpönten Weise in die Leistungen selbst einfließen. Das hat sich im Schulwesen ebenso niedergeschlagen wie in der Jugend-, Familien- und Drogenhilfe und hat inzwischen auch den Justizsektor (z.B. in der Bewährungshilfe, Jugenddelinquenz und in der Opferbetreuung⁴)

¹ Der Urteilstext im Netz unter:

www.iasd.uscowts.gov/lasd/opinions/nsf/55fa4cbb8063b06c862568620076059d/f06eb32c02590

² Zur Einführung in deutscher Sprache: Oldopp/Prätorius 2002; Nagel 2006.

³ Hamburger 2002.

⁴ Als entsprechende Auslobungen des U.S. Department of Justice siehe: Office for Victims of Crime: OVC Bulletin: “New Directions”, August 1998 (NCJ # 172822); Office of Juvenile Justice and Delinquency

erreicht. Manche dieser Aktivitäten bezeichnen sich selbst als ausdrücklich „restorative“⁵ und appellieren dadurch an die Wahrnehmung einer zweiten, politischen Debattenfront.

In den U.S.A. läuft nämlich zeitgleich eine lebhaft Diskussions darüber, ob der eingefahrene Umgang staatlicher Institutionen mit manifester Kriminalität – das schlichte Abstrafen und Einsperren – noch als eine ausreichende Antwort gelten kann. Hohe Rückfallraten, überfüllte Strafanstalten, gewaltgeplagte Problemzonen in Städten und die Vernachlässigung der Opfersicht im Strafverfahren sind einige der Symptome, an denen solche Überlegungen ansetzen. „Restaurative“ Reformbestrebungen, die ihre Wurzel zumeist außerhalb der U.S.A. hatten, betrachten Kriminalität nicht primär vom Gesetzesbruch und vom staatlichen Sanktionsanspruch her, sondern als Verletzung im Zusammenleben konkreter Individuen und Gemeinschaften, die es zu „heilen“ gelte. Wichtige Komponenten sind dabei der Täter-Opfer-Ausgleich, die Einrichtungen alternativer Gerichtsforen mit starker Bürgerbeteiligung und Ersatzlösungen für das schlichte Abstrafen (z.B. Wiedergutmachung, gemeinnützige Projekte). Die Programme christlicher Organisationen in den Strafanstalten von Iowa fügten sich insofern in dieses Muster, als sie einen wichtigen Schritt in allen „restorative justice“-Programmen besonders betonten: die Einsicht der Täter in ihre Schuld, das aktive Bereuen als Voraussetzung für persönliche Umkehr und Wiedereingliederung.

Es war aber nicht dieser Aspekt, den Richter Pratt in's Visier nahm, sondern die erstgenannte Verflechtung. Er folgte darin der Intention der klageführenden Organisation (Americans United for Separation of Church and State), indem er eine unzulässige Vermischung von staatlicher Autorität und religiöser Beeinflussung monierte. Die Beklagten, Prison Fellowship Ministries und das „Innerchange“-Reintegrationsprogramm, seien strikt an einer evangelikal Version des Christentums ausgerichtet und böten nur diese den betreuten Gefangenen als Schlüssel zu Unterstützungsleistungen an; sie leisteten keine Hilfe außerhalb der religiösen Vermittlung; sie seien nicht offen für Andersgläubige und Nichtreligiöse und nicht flankiert von wählbaren Parallelangeboten anderer Ausrichtung. Wer aber im Sinne der evangelikalen Betreuer eine bereuende Umkehr zu Jesus Christus als Erretter bekenne, dem dankten materielle Privilegien im Strafvollzug und Unterstützungsmaßnahmen nach der Entlassung.

Prevention: News at a Glance, November/December 2005; Office of Justice Programs: OJJDP Fact Sheet, November 2001, # 38.

⁵ Vgl. am prominentesten: Colson 2001.

Die beliebte Rechtfertigung der Bush-Administration für glaubensbasierte Sozialpolitik behauptet: wenn auch religiöse Anbieter staatliche Gelder erhalten und an öffentlichen Einrichtungen mitwirken, dann erhöhen sich die Wahlmöglichkeiten der Klienten, der weltanschauliche Pluralismus der Gesellschaft wird adäquat wiedergegeben und es kommen spezifische Hilfsmöglichkeiten zum Tragen, die gerade in der religiösen Zuwendung und seelischen Stützung geborgen sind.

Es haben sich in der Debatte um diesen Politikansatz einige charakteristische Streitfronten herausgeschält, die mit schöner Regelmäßigkeit immer wieder aufleben.⁶ Eine Frage ist, ob die Förderung religiöser Anbieter tatsächlich der Ausweitung von Pluralität im sozialpolitischen Leistungsspektrum diene. Manche bibeltreue Christen sehen das so: in Sozialberufen, im Justizsystem, in den Medien und in der Wissenschaft herrsche der liberale Geist *einer* religiösen Ausrichtung vor: des „säkularen Humanismus“. Mit der schwer widerlegbaren Feststellung beginnend, dass schließlich auch Atheisten und Agnostiker eine Überzeugung in religiösen Dingen haben, fordern sie nur einen Platz neben dieser vermeintlichen Dominanzreligion des staatlichen Institutionengefüges.⁷ Ein religiöser Kindergarten ist, auch wenn er aus Steuermitteln gefördert werde, nach dieser Logik nur ein Tribut des Staates an die Vielfalt der Gesellschaft, denn schließlich flößen ja Steuergelder in die säkulare Indoktrination durch die „Sesame Street“.

Die Gegenargumentationen sind voraussehbar: ist der Glaube wirklich so sehr aus dem öffentlichen Leben verdrängt wie hier behauptet? Bedeutet das, was als „Säkularismus“ gebrandmarkt wird, nicht eher Fundierung in wissenschaftlicher Erkenntnis? Fördert die Gegenoffensive somit nicht eher eine bedenkliche Entprofessionalisierung, bei der gutwillige Missionierer an die Stelle von sozialpsychologisch geschulten Beratern und Kreationisten an die Stelle von naturwissenschaftlich zertifizierten Biologielehrern treten? Auch die ausgeweitete Wahlfreiheit ist ein Argument, das Widerspruch hervorruft. Ist sie beispielsweise bei der miserablen Ausstattung mancher urbanen Schulen und der vergleichsweisen Attraktivität von parochialen Schulen wirklich gegeben? Trifft sie gerade auf einen Klientenkreis in psychischer oder sozialer Not wirklich zu? Wie leicht erahnbar, spielt diese Frage besonders hinter Gefängnismauern eine gewisse Rolle...

⁶ Z.B. nachgezeichnet bei Black/Koopman/Ryden 2004, S. 19 ff. u. passim.

⁷ Vgl. Prätorius 2003, S. 177-181.

Die zweite Diskussionsfront verläuft entlang der erhofften Positivbeiträge von Religion. Dass einen Glauben haben, welchen auch immer, „good for you“ sei, ist selbst ein fest verankerter Glaubenssatz amerikanischer Alltagsanschauungen – und hat durchaus auch einige empirische Evidenz als Rückhalt.⁸ Wenn man aber dieser Sicht anhängt, kann man schwerlich mit den Arrangements zufrieden sein, die auch in der Vergangenheit schon Organisationen in kirchlicher Trägerschaft die Teilhabe an staatlichen Programmen ermöglichte: diese bestanden darin, dass z.B. eine karitative Einrichtung ihren religiösen Hintergrund herunterspielte und in den Leistungen sich den Qualitätsstandards und Darbietungsformen staatlicher Instanzen unterordnete. Dagegen protestieren entschiedene Verfechter der „glaubensbasierten“ Neuausrichtung⁹, nach deren Überzeugung religiös motivierte Hilfe nur dadurch Besseres leistet, dass sie gerade die Botschaft in's Zentrum stellt. Es sei der Glaube, der dem Hilfsbedürftigen einen Weg aus der Not weise, nicht die Speisung oder die Wohnungs- und Jobvermittlung, die neutrale, kommunale Stellen ebenso gut anbieten könnten.

Damit aber wird auch das religiöse Spektrum dazu ermutigt, im Sinne ihrer jeweils *spezifischen* Interpretation von Glauben tätig zu werden. Daraus folgt der dritte Streitpunkt: vielfache Gerichtsentscheidung haben „pervasive sectarian“ als Scheidelinie festgelegt. Dieses Attribut kennzeichnet eine Glaubensvermittlung, die nicht offen auf weitverbreitete, religiös fundierte Grundsätze und Gefühle abstellt, sondern die aggressiv für die scharf abgegrenzten Interpretationen einer eng umrissenen Gemeinschaft wirbt und gegebenenfalls sogar für diese rekrutiert. Die Aktivitäten der „prison fellowships“ wurden durch den erwähnten Richterspruch so eingestuft und damit von staatlicher Förderung ausgesperrt. Gleichzeitig aber erlaubt, ja fördert der Staat religiöse Angebote im Strafvollzug – nämlich in Gestalt der herkömmlichen Gefangenenenseelsorge. Deren Tätigkeit ist allerdings – wie wir noch sehen werden – auf ein „offenes“ Konzept im oben charakterisierten Sinne festgelegt. Wann aber hört ein offenes Angebot, dass es dem Gefangenen *ermöglicht*, zu einer religiösen Besinnung nach dessen eigenen Bedürfnissen zu gelangen, auf und wann beginnt religiöse Indoktrination wirksam zu werden? Wir befinden uns hier offensichtlich in einem Kontinuum gleitender Übergänge, und darum sind stets neu aufbrechende Kontroversen keine Überraschung.

⁸

⁹ Vgl. Olasky 2001.

Schon die Besonderheiten der Darbietung sozialer Leistungen in einer Zwangsinstitution bringt es also mit sich, dass hier mit noch mehr Zündstoff und Diskussionsbedarf gerechnet werden darf als die „Fauth Based Initiatives“ ohnehin schon beitragen. Dazu kommt die doppelte Verflechtung in zwei gesellschaftspolitische Streitarenen, die bereits angemerkt wurde. Aber es gibt noch einen dritten Grund, warum den hier erörterten Phänomenen eine besondere Signifikanz zukommt.

Die U.S.A. haben sich zu Recht und nachhaltig den Ruf erworben, unter den demokratischen Rechtsstaaten mit einer besonders punitiven Ausrichtung hervorstechen. Das Festhalten an der Todesstrafe und der exzeptionell hohe Bevölkerungsanteil hinter Gittern sind die häufigst gebrauchten Belege dafür. Als gesichert gilt auch die Diagnose, dass das harte Abstrafen eine tiefe Verwurzelung in wichtigen gesellschaftlichen Strömungen und in populären Einstellungen hat. Gern bemüht wird dabei der U.S.-Protestantismus, besonders in seinen evangelikalen und bibeltreuen Ausprägungen, dem neben konservativen Neigungen in der allgemeinen Gesellschaftspolitik auch solche in Fragen der Kriminalität und des Strafens attestiert werden. Der gegenwärtige Präsident, der sich als wiedergeborener und evangelikaler Christ bekennt und der zuvor als Gouverneur von Texas sein Gnadenrecht in einer besonders unbarmherzigen Weise gebrauchte, dient als treffliche Illustration für journalistische Darlegungen dieser Verknüpfung.¹⁰

Wenn nun aber – sogar durch richterlichen Urteilsspruch – prominente „restorative justice“-Projekte ausdrücklich dem evangelikalen Geiste zugeordnet werden, dann könnte dies als ein Symptom für einen Wandel auch in diesem religiösen Spektrum genommen werden. Angesichts der erwähnten Verflechtung der Phänomene können wir das allerdings nicht prüfen, indem wir nur einer Fährte folgen. Zuerst müssen wir die Voraussetzungen abklopfen: ist „restorative justice“ wirklich eine gravierende Abkehr von der punitiven Tradition und wie tief ist letztere im evangelikalen Christentum verankert?

„Restorative justice“ ist mittlerweile zu einem Sammelbegriff für so weit aufgefächerte (und z.T. heterogene) Bestrebungen geraten, dass sich eine bündige Antwort auf die erste Frage verbietet. Wir können uns zunächst mit dem Image begnügen – und das gründet auf dem einenden Kernelement: der Suche nach Alternativen zum puren Aburteilen und Wegsperrern von Straftätern. Diese Alternativen können in den Verfahren angesiedelt sein („family

¹⁰ Vgl. Pejean 2005.

conferencing“, „sentencing circles“, „community prosecution“ usw.), sie können aber auch die Sanktionen umfassen (z.B. „Wiedergutmachung statt Strafe“), meist trifft beides zusammen. Wer nach Alternativen zum strafenden Staatsapparat sucht, wird sich eines bestimmten Fremdbildes kaum erwehren können: der Zuordnung zum halblinken, sozialromantischen Gutmenschentum. Der Verdacht wächst, liest man, dass „restorative justice“ viel Vorbildliches in der Rechtspraxis der neuseeländischen Maori und der „native americans“ findet.¹¹

Die Wirklichkeit ist, wie so oft, komplizierter. Dass überhaupt etwas „restored“ werden soll, deutet zumindest eine konservative Komponente an. Sehr häufig sind das die Beziehungen in einer Gemeinschaft, die durch ein Verbrechen gestört wurden; insofern integriert „restorative justice“ Versatzstücke des Kommunitarismus und importiert dabei die politisch-ideologische Ambivalenz dieser Strömung. Auch in weiterer Hinsicht erweist sich das Schlagwort als offenes Gefäß. „Restorative Justice“-Theoretiker zeigen sich sehr skeptisch gegen ein „Staatsmonopol“ beim Umgang mit Kriminalität und plädieren für eine „Marktöffnung“ insbesondere bei regulativen und therapeutischen Diensten.¹² Auch das Versprechen, zunächst einmal durch Wiedergutmachung den Geschädigten in ihrer privatrechtlichen Restitution zu helfen, hat einen deutlich neoliberalen Appeal.¹³ John Braithwaite, einer der „Vordenker“ der „restorative justice“ hat diese sogar explizit in die Nähe von New Public Management, also einer Kernideologie der Neuen Rechten, gerückt.¹⁴ Die Konvergenz zu Pamphleten wie dem von Osborne und Gaebler wird in Idealen der „Steuerung auf Abstand“ gesehen: der post-keynesianische Staat von heute möge sich auch im Justitiellen partiell auf die Rolle des Ermöglichs zurückziehen. Verfahren des autonomen Konfliktaustrags zwischen Opfern und Tätern beispielsweise nähern sich diesem Ideal an.

Die Opferperspektive schließlich liefert einen weiteren Anhaltspunkt. Die Aussage, dass das herkömmliche Strafjustizsystem den Opfern zu wenig Gelegenheit gebe, ihre Leidenserfahrungen zu artikulieren und die Täter zur Schuldeinsicht zu führen¹⁵, mag sehr sozialfürsorglich klingen. In der konkreten Justizgeschichte der U.S.A. hat diese Sicht aber vor allem sanktionsverstärkend gewirkt. Stärkere Opferrechte im Verfahren (insbesondere zugunsten Frauen, Kindern und Opfern von „hate crimes“) waren eine bedeutende Brücke

¹¹ Vgl. Kurki 2000, S. 273 ff. Vgl. auch Prätorius 2004.

¹² Vgl. Olson/Dzur 2004, S. 144 f.

¹³ Vgl. O'Mailey 2006, S. 221.

¹⁴ Bottoms 2003, S. 107.

¹⁵ Ein zentrales Thema z.B. bei Wachtel 1997.

über die während der achtziger Jahre auch liberale Demokraten im Kongress für einen harten Kurs in der Kriminalitätsbekämpfung gewonnen wurden.¹⁶ Emotionalisierende Aussagen von Opfern und Angehörigen in den Hauptverhandlungen haben zudem einen voraussehbaren Einfluss auf Geschworene, insbesondere wenn die Gegenseite seitens der Familie des Angeklagten nicht zugelassen wird.

Als Zwischenbilanz bleibt festzuhalten: das Etikett „restorative justice“ überdeckt viel Heterogenes, darunter auch manches, das einen konservativen Evangelikalen ansprechen kann. Das Reformprogramm selbst ist einmal als „evangelikal“ bezeichnet worden¹⁷, und dies zielte nicht allein auf das darin waltende Sendungsbewusstsein, sondern auch auf die Aversion gegen staatszentriertes, professionelles und formalisiertes Handeln gegenüber Kriminalität.

Affinitäten lassen sich auch in der umgekehrten Blickrichtung nachzeichnen. Das evangelikale Lager ist sicher nicht so homogen, wie manche Mediendarstellung es erscheinen lässt. Die unerschütterliche Unterstützung für den konservativen Flügel der Republikanischen Partei beispielsweise beginnt in den letzten beiden Jahren abzubrockeln.¹⁸ Versuche, den evangelikalen Glauben auch für philanthropische und politisch liberale Ansinnen (wie z.B. Umweltschutz oder Dritte-Welt-Programme) zu gewinnen, verzeichnen Erfolge. Die Sphäre der Justizpolitik muss nicht unbedingt davon ausgespart bleiben. Empirische Forschungen zeigen ein durchaus differenziertes Bild hinsichtlich der punitiven Einstellungen bei streng bibelgläubigen Christen. Insbesondere im protestantischen Teil dieses Spektrums mag ein hierarchisches, strafendes Gottesbild anzutreffen sein, doch wird dieses gemildert durch andere Glaubenselemente, die gerade bei eifrig praktizierenden Gläubigen an Bedeutung gewinnen: Vergebung, besonders dem reuigen Sünder gegenüber, und Mitgefühl mit der menschlichen Schwäche.¹⁹ Die Gruppe der strenggläubigen Christen für sich bejaht die Todesstrafe *nicht* stärker als liberale und moderate Christen dies tun; das Bild ändert sich erst, wenn andere Variablen hinzukommen: weiß, männlich, politisch konservativ und – vor allem – Wohnort in den Südstaaten.²⁰

¹⁶ Vgl. Gest 2001, S. 41-62.

¹⁷ Pratt 2006, S. 46.

¹⁸ „Washington Post“, 06.10.2006.

¹⁹ Unnever/Cullen 2006, S. 184 u. 190.

²⁰ Unnever/Cullen 2006, S. 182.

Nicht Religiosität per se produziert punitive Einstellungen, sie kann es aber leisten, wenn sie sich in bestimmten Kontexten entfaltet – z.B. einer gewaltgesättigten Kultur wie der des Südens und einer ausgrenzenden Mentalität, die das kriminelle Potential vor allem bei den „Anderen“, sei es in Gestalt einer Ethnie, sei es in Gestalt religiös Verirrter, sieht.²¹ Da Evangelikale eine national ausstrahlende Hochburg in den Südstaaten haben und da sie sich häufig in strikter Abgrenzung zur „gottvergessenen“, vermeintlichen Mehrheitskultur definieren, sind diese Antriebe sicherlich förderlich für ein Hervorheben der punitiven Glaubenselemente.

Historisch langfristiger wirkte ein anderer Kontext – nämlich die Verknüpfungsfähigkeit mit einer amerikanischen Politiktradition, die durchaus eher säkulare Ursprünge und Ausprägungen hat: dem punitiven Liberalismus. Schon Thomas Jefferson sah sich 1786 veranlasst, dem französischen Publikum in seinen „Answers and Observations for Dêmeunier’s Article on the United States in the *Encyclopédié Methodique*“ dieses amerikanische Spezifikum nahezubringen. Da in den amerikanischen Weiten das Vieh freier und unkontrollierter grase als in Europa mit seinen Zäunen und Hirten, *müsse* der Pferdediebstahl mit viel härteren Strafandrohungen belegt werden als dort.²² Die Verhaltenssteuerung *ex ante* durch Kontrolle, Regulierung und Anleitung ist in dieser Gesellschaft gering, darum ist die Sanktionierung *ex post* so scharf, um die Freiheiten in Risiken für das Individuum zu verwandeln, sofern es diese nicht im Sinne der durch die Mehrheit gesetzten Regeln ausübt. Der Ansatz ist also punitiv, *weil* er liberal ist. Die Alternative wäre ein „therapeutischer“ Ansatz, der dem Individuum von Beginn an mehr Beaufsichtigung und Beeinflussung angedeihen lässt, dann aber auch die anleitende Gesellschaft mit in der Pflicht sieht, wenn dieses Individuum vom rechten Pfad abkommt – es also nicht so hart bestraft, sondern ihm auch neuerliche Hilfe für die Reintegration in die gesetzestreue Gemeinschaft anbietet.

Dieser „therapeutische“ Ansatz hat durchaus ebenfalls Spuren in der Rechtsgeschichte der U.S.A. hinterlassen²³, aus der Sicht der letzten Jahrzehnte kann er aber keinesfalls als Dominanztrend mehr bezeichnet werden.

²¹ Cook/Powell 2003, S. 85 f.

²² Jefferson 1990 (1786), S. 255.

²³ Garland 2001, S. 27-51.

Warum aber haben gerade bibeltreue Christen dem punitiven Liberalismus mit seinen rein innerweltlichen Denkfiguren Sympathie entgegengebracht? Dafür mag im 19. Jahrhundert ihre Lebenssituation in den neu erschlossenen „Pionierregionen“ gesprochen haben, in denen z.B. Methodismus und Baptismus am stärksten florierten. Auch der staatsbegrenzende Aspekt sprach zumindest in dieser Zeit z.B. Baptisten an, die noch einen von „Mainline-Protestanten“ okkupierten Staat als Einschränkung ihrer Religionsfreiheit fürchteten. Die wichtigste Konvergenz entstammt aber der Konstruktion der individuellen Verantwortlichkeit.

Die calvinistische Tradition der Bewährung des Einzelnen unter den Auspizien der Prädestination wird hier gerne als Wurzel bemüht, doch in der Individualausrichtung unterscheiden sich amerikanisches Luthertum und Wesleyanismus davon kaum. Zentral ist für alle ein spezifisches Verständnis von „grace“, nur notdürftig mit dem deutschen Gnaden-Begriff umschreibbar. Diese widerfährt dem Einzelnen als letztlich unbegreifliche, göttliche Errettung und ist allein schon darum so „amazing“, wie es die berühmteste amerikanische Hymne besingt. So wie diese der Feder eines bekehrten Sklavenhändlers entstammte, ist die Gnadenerfahrung in der Tradition des U.S.-Protestantismus stets eine, die der persönlichen Umkehr (wenn auch nicht erzwingbar) folgt.²⁴ „Grace“ wird somit zu einer bipolaren Beziehung zwischen dem sündigen Einzelnen und seinem Schöpfer – wobei diese Ersteren den Weg zum *Seelenheil* durch Bekennen, weniger durch Taten, eröffnet. Seine sündigen Handlungen macht er dadurch nicht ungeschehen – und auch die Rechenschaftspflicht für diese gegenüber dem Gesetz bleibt dadurch untangiert. (Nach dieser Logik verweigerte Gouverneur George W. Bush die Begnadigung der religiös „wiedergeborenen“ Todeskandidatin Karla Faye Tucker, da er sich so auf der Seite des göttlichen Gnadengeschehens sah.)

Dadurch, dass die Verantwortlichkeit diesseits des Seelenheils alleinig auf das delinquente Individuum zurückfällt und auch „grace“ den Beziehungen innerhalb der Gesellschaft entzogen ist, kann dieses Denken gut mit dem punitiven Liberalismus koexistieren. Diese Koexistenz wird allerdings jüngst brüchiger. Der punitive Liberalismus hat in den achtziger Jahren, als das Klima einer verschärfenden Kriminalpolitik günstig schien, seinen säkularen Charakter deutlicher hervorgekehrt. Symptomatisch dafür waren der Siegeszug der „rational choice“-Ansätze in der anwendungsorientierten Kriminologie und der ‚Law & Economics‘-Mode an den Jura-Fakultäten. Der eigentlich hinreichend diskreditierte Gedanke, Kriminalität durch abschreckende Strafandrohung eingrenzen zu können, fand in den Reagan-Jahren neue

²⁴ Vgl. Snyder 2001, S. 14 u. 38.

Unterstützung. Der Kriminelle wurde in den oben erwähnten Schulen dafür als Abwägender zwischen dem erstrebten Nutzen der Tat und dem Risiko der Sanktion konstruiert. Durchaus auch im konservativen Gewand wandelte sich die Rechtsordnung so von der Autorität zum Kalkül. Von rechts wurde häufig beklagt, dass Wissenschaftler und Gerichte sich zu häufig davor drückten, mit ihren Verdikten auch die moralischen Wert- und Unwerturteile über strafbares Handeln zu fällen²⁵, doch die entsprechende Entkleidung des Rechtssystems und der staatlichen Zwangsinstanzen war eine längerfristige Konsequenz des punitiven Liberalismus.

Für entschiedene Christen erscheint dieser Rückzug aus dem Werturteil als logische Konsequenz aus der rein innerweltlichen Begründung des „Kriminalkalküls“ und des Strafanspruchs. So mokierte Charles Colson, der Begründer der „Prison Fellowships“, sich über den moralischen Relativismus, der an den Elite-Lawschools gelehrt werden, und über Gerichtsurteile, die den in Referenden ausgedrückten Moralgrundsätzen der Mehrheit (z.B. gegen Homosexualität) zuwiderliefen.²⁶ Nur eine Letztbegründung des Rechts in übergesetzlichen, nämlich biblischen Grundsätzen könne die dreifache Autoritätsbeziehung sichern, die eine die Gesellschaft stabilisierende Strafjustiz benötige: individuelle Verantwortlichkeit, Herrschaft der Gesetze und der Kontext einer moralisch geeinten Gemeinschaft.²⁷ Gerade diese ist für Colson die Voraussetzung von „restorative justice“, denn was könne denn nach einer Straftat dringender der Heilung bedürfen als die Zerrüttung zwischen den Individuen und den Werten? Zurückgeführt werden könne der Täter nur in eine Gemeinschaft, die selbst in unverrückbaren Moralgrundsätzen gründe, aber rein innerweltliche Normbegründung könne dies, da stets disponibel, nicht leisten.

Um diesen Anspruch selbst zu erfüllen, benötigt der christliche Ansatz aber einen stärkeren Gemeinschaftsbezug – letztlich eine Erweiterung des Verständnisses von „grace“. Aus einer eher liberal-kommunitären Theologie heraus formuliert T. Richard Snyder das Konzept der „creational grace“. Diese wirke nicht allein in der Ausnahmesituation der Umkehr und Bekehrung des Sünders, sondern im Alltag: „grace“ erscheine darin, dass der Schöpfer den Menschen das Potenzial gegeben habe, „goodness and beauty“ zu erreichen.²⁸ „Restorative justice“ müsse darum nicht rächend auf die Vergangenheit, den Verlust der schöpfenden

²⁵ z.B. Wilson 1997, der die ‚Entschuldigung‘ durch biografische Prägung als Flucht aus der moralischen Verantwortung anprangerte.

²⁶ Colson 2001, S. 30 f. u. 32.

²⁷ Colson 2001, S. 115.

²⁸ Snyder 2001, S. 37.

Gnade, fixiert sein, sondern auf die zukunftsgerichtete Versöhnung mit ihr. Die vorgeschlagenen Instrumente entsprechen dem therapeutischen, gemeinschaftsbezogenen Umgang mit Tätern und Opfern.

Auch der Evangelikale Charles Colson bekennt sich zu „creational grace“ als Ergänzung zur individualistischen „redemptive grace“. Bei ihm führt sie aber nicht zum grundsätzlich guten Potenzial der Geschöpfe, sondern zur gottgewollten Ordnung. Der Straffällige kann seinen Weg danach nur dann zurück in die Gesellschaft finden, wenn er sich in den Willen des Schöpfers fügt, der durch diese Ordnung auch die Möglichkeit des guten Lebens vorgibt: „Restorative justice grounds justice in the peace of God’s created order.“²⁹ Nicht Potenzial, sondern Harmonie ist hier also die Kerngröße – nicht was die Menschen aus sich machen, sondern worin sie sich fügen, ist der Zielhorizont. Voraussetzung ist freilich die Einsicht in die Schuld, durch die sie die Harmonie störten: „redemptive grace“ als Folge persönlicher Konversion ist also keineswegs bei den „Prison Fellowships“ abgemeldet. Wie andere „restorative justice“-Programme im Strafvollzug³⁰ bejahen sie auch die Konfrontation der Täter mit den Opfern und den Konsequenzen ihrer Verbrechen, um der Einkapselung in einer Gefängnis-Gegenmoral vorzubeugen; das Ziel ist bei ihnen aber vor allem die *gemeinsame* Besinnung auf die christliche Botschaft, nicht die Interaktion zwischen Tätern und Opfern für sich. Der zweite wichtige Unterschied ist, dass nach keiner Alternative zum herkömmlichen Strafen gesucht wird: diese ist dem Prozess, der über das Betreuen zum Bekehren führt, als Ausgangsfaktum vorausgesetzt. Akzeptanz der Strafe gilt als Teil der Schuldeinsicht. Darum wird die Bekehrung auch hauptsächlich über das Wirken aktueller und ehemaliger Insassen erstrebt, die selbst exemplarisch für die vorgelebte Erfahrung stehen können.

Der Gründer Charles „Chuck“ Colson ist selbst ein solches Exempel. Als einer von Richard Nixon’s „Männer für’s Grobe“ geriet er in Folge der Watergate-Skandale in den Strafvollzug, wo er – insbesondere über die Lektüre von C.S. Lewis – Bekehrung erfuhr und zugleich den reinen Verwahr-Charakter der Anstalten schmerzlich erlebte.

Seit 1973 leitete er seine erste Gebetsgruppe im Vollzug, nach seiner Entlassung 1976 baute er darauf eine landesweite Organisation auf.³¹ Nachdem diese ursprünglich zentrale Seminare für temporäre Freigänger plante, hat sie nun dieses Element konsequent durch Dauer-

²⁹ Colson 2001, S. 114.

³⁰ Vgl. Wachtel 1997, S. 158 f.

³¹ Angaben hier nach : Solomon 2003, S. 88 ff.

aktivitäten im Normalvollzug ergänzt. Nach Stand von 2003 erreicht sie damit jährlich 200.000 Insassen, sie gibt mit „Inside Journal“ auch die am weitesten verbreitete Zeitschrift im Strafvollzug heraus. Geboten werden nicht nur Bibelstunden und individuelle, spirituelle Beratungen, sondern auch Vergünstigungen im Vollzug (z.B. bessere Besuchszeiten, Freigänge, Ausbildungsmöglichkeiten). Das hat wiederholt den Verdacht aufgebracht, „Prison Fellowships“ fänden Resonanz auch und gerade bei Opportunisten, die Bekehrungswillen nur um der materiellen Vorteile willen heuchelten. Dieser Verdacht klingt noch plausibler bei der angelagerten Organisation „Inner Change Freedom Initiative“, die auf Drängen von Gouverneur Bush 1997 in den Vollzugsanstalten des Staates Texas zugelassen wurde³² und sich von dort über andere Staaten ausbreitete. Deren Programme bereiten auf den Wiedereintritt in das Leben nach der Entlassung vor, bieten 6 Monate Nachbetreuung, unterstützen bei der Jobsuche und verhelfen vor allem den Teilnehmern zu günstigen Prognosen bei vorzeitiger Entlassung und Bewährung. Allerdings legen sie vorher die Hürden hoch: die Separierung von den Normalinsassen ist erkaufte durch wochenlange Intensivkurse, die täglich 16 Stunden Bibelstudium und religiöse Exerzizien vorsehen.

Auch aus diesem Grund gehen die ersten, vorsichtigen Erfolgsbilanzen³³ davon aus, dass die günstigen, psychologischen Effekte (Abbau von Gefängnis-Traumatisierung) nur dann eintreten, wenn Teilnehmer die Botschaft auch tatsächlich annehmen. Die Organisationen verweisen auch auf geringere Rückfallquoten bei ihren Gemeindemitgliedern und können dafür einzelne Fallstudien vorlegen. Noch fehlen aber langfristige Verbleibstudien mit tauglichen Kontrollgruppen; auch der Aspekt der Selbstselektion drängt sich auf: wer den religiösen Beistand sucht, hat vielleicht bereits eine Entscheidung über seine künftige Lebensgestaltung getroffen.

Einem solchen Insassen stünden aber auch schon seit jeher religiöse Angebote offen. „Prison Chaplains“ sind ein traditionsreicher Bestandteil des Strafvollzugs; seit der Supreme Court Entscheidung „Cooper vs. Pate“ des Jahres 1963 ist ihre Tätigkeit auch zunehmend rechtlich abgesichert und strukturiert.³⁴ Als staatlich finanzierte Einrichtung hat die offizielle Gefängnisseelsorge jedoch ein anderes Rollenverständnis. Die Gefängnisgeistlichen sollen als *allgemeine* Ansprechpartner und „Kummerkästen“ im Vollzugsalltag kontinuierlich bereit-

³² Vgl. Solomon 2003, S. 39 f.

³³ Vgl. Solomon 2003, S. 115-118.

³⁴ Vgl. Thomas/Zaitzow 2006, S. 247 ff.

stehen; sie sollen dabei aber ihre eigene Konfessionalität deutlich in den Hintergrund stellen.³⁵ In den letzten Jahren wurde die Gefangenenseelsorge durch Rechtsprechung und Gesetzgebung immer stärker von der „Nachfragerseite“ her definiert. Das bedeutet: die Geistlichen sollen einer religiös immer pluralistischer werdenden Gefangenenpopulation Angebote gemäß deren Bedürfnisse vermitteln, also durch Kontrakt und Anwerben von qualifizierten Freiwilligen auch die Repräsentanten anderer Konfessionen und Religionen in die Anstalten bringen.³⁶ Dabei sollen sie nicht nur auf Ausgewogenheit, sondern auch auf „Professionalität“ achten³⁷, selbsternannten Seelenrettern und sektiererischen Feuerköpfen also den Zutritt versperren. Sie unterliegen darin auch einer gewissen öffentlichen Aufsicht.

In all diesen Belangen liegen Organisationen wie „Prison Fellowships“ auf Konfliktkurs mit der etablierten Seelsorge. In alter, amerikanischer Erweckungstradition betonen sie gerade die nicht-professionelle Vermittlung der Botschaft unter gleichgestimmten Brüdern und Schwestern im Glauben; auch Pluralität ist nicht ihr Anliegen. Die Religion ist nicht Zutat zur Hilfe, auch nicht allein die Stimulanz der Helfer, sondern sie ist die Hilfe selbst. Und diese Hilfsleistung kann nicht irgendeine Religiosität oder gar Spiritualität leisten, sondern nur der *richtige* Glaube in seiner spezifischen Variante.

Im beschriebenen Sinne sind die Aktivitäten missionierend und kämpferisch. Die erste und wichtigste Frontlinie ist gegen den „Säkularismus“ in Gestalt der professionellen Sozialen Dienste gerichtet. Für einige Jahre blieben evangelikale Gemeinschaften eher zurückhaltend beim Beantragen von staatlichen Geldern aus der „Faith Based Initiative“: nicht allein weil sie die damit verbundene Kontrolle durch die Rechnungsprüfung scheuten, sondern auch, weil sie darin ein Einlassen auf die „weltlichen“ Verständnisse von sozialen Problemen befürchteten.³⁸ Das Wirken von „Prison Fellowships“ deutet nun eine Umbewertung desselben Gedankens an: gerade weil evangelikale Konservative so skeptisch über „welfare dependency“ – also die Klientelbeziehungen zu Regierungsbehörden und professionelle Sozialarbeit – denken, wollen sie öffentliche Zugangsmöglichkeiten und Gelder dafür nutzen, um die einzige, in ihren Augen erstrebenswerte „dependency“ zu propagieren – die von Gott.³⁹

³⁵ Beckford/Gilliat 1998, S. 177.

³⁶ Thomas/Zaitzow 2006, S. 249-251.

³⁷ Beckford/Gilliat 1998, S. 182 f.

³⁸ Vgl. Ebaugh/Chafetz/Pipes 2006.

³⁹ Bartkowsky/Regis 2003, S. 114 u. 116.

Die zweite Kampfrichtung richtet sich gegen die am schnellsten wachsende Religion in U.S.-Gefängnissen – den Islam. Die bemerkenswerten Missionierungserfolge dieses Glaubens gerade unter schwarzen Insassen haben die Bereitschaft zu eigenen Aktivitäten gestärkt – und auch die Einsicht, dass die religiösen Angebote der Attraktivitätssteigerung durch materielle Hilfe bedürfen.

Schließen wir mit einem Blick auf die Frage im Untertitel. Kehren sich Aktivitäten wie die „Prison Fellowships“ und wie „Inner Change Freedom Initiative“ vom punitiven Liberalismus ab? Die Antwort lautet schon darum „nein“, weil das evangelikale Christentum diese Sicht nie aus sich heraus getragen hat, sondern sich nur in einer Konvergenz mit ihr befand. Eine Abkehr lässt sich kaum von dem „punitiven“ Bestandteil der Bezeichnung markieren – eine grundsätzliche Diskussion des Strafanspruchs des Justizsystems findet nicht statt. Allenfalls erodiert der Liberalismus. Die Trennung zwischen staatlicher Organisation und religiöser Verkündigung ist ein Kern der liberalen Anschauungen und Verfassungspositionen in den U.S.A. Richter Pratt hat einen durchaus ernstzunehmenden Angriff auf diesen Kern festgestellt, zumal die Initiative sich in Institutionen zuträgt, die wenig Alternativwahl und Ausweichmöglichkeiten zulassen. Es scheint, dass es um den Liberalismus der U.S.A. seit September 2001 ohnehin nicht mehr bestens steht. Das gilt es als Besorgnis einzubringen und abzuwägen, wenn gleichzeitig einzuräumen ist, dass hier neues Engagement und Hilfe für Menschen geweckt wurde, die sicherlich noch nicht über ein Zuviel an Hilfsangeboten klagen können.

Literaturverzeichnis

- Bartkowski, John/Regis, Helen A., 2003: Charitable Choices. Religion, Race and Poverty in the Post-Welfare Era. New York and London.
- Beckford, James A./Gilliat, Sophie, 1998: Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society. Cambridge, UK/New York/Melbourne.
- Black, Amy E./Koopman, Douglas L./Ryden, David K., 2004: Of Little Faith. The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives. Washington D.C.
- Bottoms, Anthony, 2003: Some Sociological Reflections on Restorative Justice. In: Andrew von Hirsch/Julian V. Roberts/Anthony Bottoms/Kent Roach/Mara Schiff (Hg.): Restorative Justice and Criminal Justice. Competing or Reconcilable Paradigms? Oxford/Portland, OR, S. 79-113.
- Colson, Charles, 2001: Justice That Restores, Wheaton, Ill.
- Cook, Kimberly J./Chris Powell, 2003: Christianity and punitive mentalities: A qualitative study. In: Crime, Law & Social Change, Vol. 39, No. 1, January, S. 69-89.
- Ebaugh, Helen Rose/Chafetz, Janet Saltzman/Pipes, Paula F., 2006: The Influence of Evangelicalism on Government Funding of Faith-Based Service Organizations. In: Review of Religious Research, Vol. 47, No. 4, June, S. 380-392.
- Garland, David, 2001: The Culture of Control. Crime and Social Order in Contemporary Society. Chicago.
- Gest, Ted, 2001: Crime and Politics. Big Government's Erratic Campaign for Law and Order. Oxford/New York.
- Hamburger, Philip, 2002: Separation of Church and State. Cambridge, Mass./London.
- Jefferson, Thomas, 1990: Public and Private Papers. With an introduction by Tom Wicker, New York.
- Kennedy, Sheila, 2005: Religion, Rehabilitation and the Criminal Justice System. In: David K. Ryden/Jeffrey Polet (Hrsg.): Sanctioning Religion? Politics, Law and Faith-Based Public Services. Boulder, Col./London, S. 39-52.
- Kurki, Leena, 2000: Restorative and Community Justice in the United States. In: Crime and Justice. A Review of Research Edited by Michael Tonry. Vol. 27. Chicago, Ill., S. 235-303.
- Nagel, Alexander Kenneth, 2006: Charitable Choice – Religiöse Institutionalisierung im öffentlichen Raum. Religion und Sozialpolitik in den USA. Hamburg/Münster.
- Olasky, Marvin, 2001: Rolling the Dice. How a bill becomes a law, part one. WORLD's exclusive look at the House debate over President Bush's faith-based initiative. In: World on the Web, Vol. 16, No. 29, August 4.
- Oldopp, Birgit/Prätorius, Rainer, 2002: „Faith Based Initiative“: Ein Neuanfang in der U.S.-Sozialpolitik und seine Hintergründe. In: Zeitschrift für Sozialreform, 48. Jg., Heft 1, Januar/Februar, S. 28-52.
- Olson, Susan M./Dzur, Albert W., 2004: Revisiting Informal Justice and Democratic Professionalism. In: Law & Society Review, Vol. 38, No. 1, March, S. 139-176.
- O'Malley, Pat, 2006: Risk and restorative justice: governing through the democratic minimization of harm. In: Ivo Aertzen/Tom Daems Luc Robert (Hg.): Institutionalizing Restorative Justice. Cullompton, Devon/Portland, OR 2006, S. 216-236.
- Prätorius, Rainer, 2003: In God We Trust. Religion und Politik in den U.S.A., München.
- Prätorius, Rainer, 2004: Rituale, Rache oder Reintegration? „Community Justice“ – auch ein Element der Kustodialisierung? In: Gisbert van Elsbergen (Hrsg.): Wachen, kontrollieren, patrouillieren. Kustodialisierung der Inneren Sicherheit. Wiesbaden, S. 77-99.

- Pratt, John, 2006: Beyond evangelical criminology: the meaning and significance of restorative justice. In: Ivo Aortsen/Tom Daems/Luc Robert (Hrsg.): Institutionalizing Restorative Justice. Cullompton, Devon/Portland OR, S. 44-67.
- Prejean, Sister Helen, 2005: Death in Texas. In: The New York Review of Books, Vol. 52, No. 1, January 13, S. 4-6.
- Snyder, T. Richard, 2001: The Protestant Ethic and the Spirit of Punishment. Grand Rapids, Mi./Cambridge, England.
- Solomon, Lewis D., 2003: In God We Trust? Faith Based Organizations and the Quest to Solve America's Social Ills. Lanham, Md.
- Thomas, Jim/Zaitzow, Barbara H., 2006: Conning or Conversion? The Role of Religion in Prison Coping. In: The Prison Journal, Vol. 86, No. 2, June, S. 242-259.
- Unnever, James D./Cullen, Francis T., 2006: Christian Fundamentalism and Support for Capital Punishment. In: Journal of Research in Crime and Delinquency, Vol. 43, No. 2, May, S. 169-197.
- Wachtel, Ted, 1997: Real Justice. Pipersville, Pennsylvania.
- Wilson, James Q., 1997: Moral Judgement. Does the Abuse Excuse Threaten Our Legal System? New York.