

STOSUNEK DO RELIGII OSÓB ODBYWAJĄCYCH KARĘ POZBAWIENIA WOLNOŚCI A MIEJSCE RELIGII WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

THE ATTITUDE TO THE RELIGION OF PEOPLE SERVING THEIR SENTENCES OF IMPRISONMENT AND THE PLACE OF RELIGION IN THE MODERN SOCIETY

Rozprawy Społeczne, nr 3 (IX), 2015

Wiesław Romanowicz, Dorota Tomczyszyn

Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, Zakład Socjologii

Romanowicz W., Tomczyszyn D. (2015), *Stosunek do religii osób odbywających karę pozbawienia wolności a miejsce religii we współczesnym świecie*. Rozprawy Społeczne, 3 (IX), s. 93-100.

Streszczenie: Społeczny wymiar religii jest nieodłącznym elementem refleksji przedstawicieli nauk społecznych. Rozpatrywanie swoistego związku społeczeństwa i religii jest uprawomocnione chociażby z tego powodu, iż dotychczas nie opisano żadnej religii, która mogłaby funkcjonować poza społeczeństwem. Zatem funkcjonowanie człowieka w różnych uwarunkowaniach religijnych i okolicznościach życiowych bywa interesującym celem procesu poznawczego. W tym artykule zajęliśmy się ukazaniem ogólnej religijności osób odbywających karę pozbawienia wolności w więzieniu. Stosunek osadzonych do religii został przedstawiony w kontekście przemian religii we współczesnym świecie. Zaprezentowane analizy zostały oparte na zebranych materiale badawczym, uzyskanym przez autorów w jednej z jednostek penitencjarnych w powiecie białskim. Okazało się, że w wielu aspektach deklaracje wobec religii odbywających karę pozbawienia wolności tylko nieznacznie różnią się od deklaracji ogółu społeczeństwa polskiego. Wyniki tych badań potwierdziły sformułowaną przez socjologów religii w latach 80-tych tezę, że postawy społeczeństwa polskiego wobec religii mają wymiar dwupłaszczyznowy. Pierwszy z nich ma charakter ogólnonarodowy, a drugi codzienny.

Słowa kluczowe: religia, osadzony, społeczeństwo

Summary: The social aspect of religion is an integral element of reflection for social scientists. The examination of the specific relationship of the society and religion is validated at least for the fact that there has not yet been described any religion that could function outside a society. Thus, the functioning of humans in various religious conditions and circumstances of life is sometimes a worthwhile target of the cognitive process. In this article we are attempting to present a general religiosity of people serving sentences of imprisonment. The attitude of prisoners to religion has been presented in the context of the transformation of religion in the modern world and the presented analyzes have been based on the collected research material that was obtained by the authors in one of the penitentiary institutions in the Biała Podlaska County. It was noted that in many aspects the declarations towards religion of the ones that are serving a sentence of imprisonment only slightly differ from the declarations towards religion of the rest of Polish society. The results of these studies have confirmed the thesis formulated by sociologists of religion in the 80s that the Polish public attitudes towards religion are two-fold; the first one is of a nationwide character and the second one of an everyday one.

Keywords: religion, imprisoned, society

Wstęp

Religia stanowi ważny przedmiot badań i dociekań wielu nauk humanistycznych i społecznych. Jedną z nich jest socjologia, która praktycznie w momencie swojego powstania wyodrębniła subdyscyplinę – socjologię religii. Celem tej dyscypliny jest badanie różnych form religijnych w różnych kontekstach i uwarunkowaniach, które funkcjonują w społeczeństwie. Właśnie aspekt społeczny religii jest podstawowym wyróżnikiem socjologii religii spośród innych nauk o religii.

Posługując się kryteriami metody i sposobu rozumienia przedmiotu G. Kehrer wyróżnia: „(...)nauki, których przedmiot stanowi wyłącznie religia oraz nauki, dla których religia jest jednym z wielu

przedmiotów badań. Do pierwszej z wyróżnionych grup należą: religioznawstwo, historia religii, teologia. W drugiej mieszczą się wszystkie te dyscypliny, które zajmują się człowiekiem i jego kulturą, a więc: filologie, nauki historyczne, nauki społeczne. Drugie istotne rozróżnienie dotyczy postawy podmiotu badającego względem przedmiotu badań. Możliwe są zatem: religijna więź z danym przedmiotem lub neutralność wobec danego przedmiotu. Teologię, a raczej teologa charakteryzuje istnienie więzi religijnej z określonym przedmiotem dociekań – Bogiem, objawieniem, zbawieniem, słowem bożym itp. religioznawstwo, historia religii, socjologia i etnologia religii nie ustanawiają wprawdzie swojego przedmiotu, niemniej jednak zachowują wobec niego postawę neutralną. Między tymi dwiema grupami istnieją postacie pośrednie, które trudno jest jednoznacznie przyporządkować, na przykład fenomenologia religii” (Kehrer 1997, s. 10-11).

Adres do korespondencji: Wiesław Romanowicz, Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, Zakład Socjologii, 21-500 Biała Podlaska ul. Sidorska 102, e-mail: romanowicz@poczta.onet.pl, tel. 83 344 99 11

Jednym z ważniejszych funkcji religii jest nadawanie sensu i znaczenia w życiu człowieka. Jest ona szczególnie ważna w sytuacjach wyjątkowych, kiedy np. jednostka ma ograniczenia w swobodnym funkcjonowaniu w społeczeństwie. Z taką sytuacją spotykają się osoby odbywające kary pozbawienia wolności w więzieniu. Jest to dla nich sytuacja trudna i złożona, bowiem oprócz ograniczenia wolności, znaleźli się w nowej sytuacji społecznej i obcym środowisku, które funkcjonuje na zupełnie innych zasadach. W związku z tak gwałtowną zmianą jaka dotyka osadzonych, interesującym staje się poznanie ich stosunku do religii i prześledzenie ewentualnych zmian w religijności. Stąd celem tego opracowania będzie ukazanie ogólnej religijności osób odbywających karę pozbawienia wolności w więzieniu. Ponadto dla lepszego zobrazowania stosunku osadzonych do religii przedstawimy charakterystyczne tendencje przemian religii we współczesnym świecie.

Materiał i metody

Z danych Ministerstwa Sprawiedliwości i Centralnego Zarządu Służby Więziennej wynika, że w 2014 roku w Polsce funkcjonowało 196 jednostek organizacyjnych podległych Służbie Więziennej - w tym 67 Aresztów Śledczych, 88 Zakładów Karnych, 37 Oddziałów Zewnętrznych oraz 4 Oddziały Tymczasowe Zakwaterowania (Roczna informacja statystyczna za rok 2014, <http://www.sw.gov.pl>). Wszystkie jednostki funkcjonowały w oparciu o Ustawę o Służbie Więziennej z dnia 9 kwietnia 2010 roku oraz Ustawę „Kodeks karny wykonawczy” z dnia 6 czerwca 1997 r. Średnio w 2014 roku liczba osadzonych we wszystkich typach jednostek wynosiła 78987 osób, w tym 2832 kobiety i 518 obcokrajowców.

Prezentowane poniżej wyniki badań są efektem eksploracji badawczej przeprowadzonej w pierwszej połowie marca 2015 roku wśród odbywających karę więzienia w Oddziale Zewnętrznym w Zabłociu.

Historia Oddziału Zewnętrznego w Zabłociu - Zakładu Karnego Biała Podlaska sięga 2003 roku, kiedy to zostały poczynione pierwsze starania pozyskania budynku po dawnej szkole podstawowej im. marszałka Józefa Piłsudskiego. Dyrektor Generalny Służby Więziennej dnia 30 czerwca 2010r. udzielił pełnomocnictwa Dyrektorowi Zakładu Karnego w Białej Podlaskiej do nabycia w drodze darowizny na rzecz Skarbu Państwa nieruchomości w Zabłociu. 7 lipca 2010 r. Wójt Gminy Kodeń darował Skarbowi Państwa w trwałą zarząd Zakładu Karnego w Białej Podlaskiej ową nieruchomość. Był to budynek dawnej szkoły i budynek byłego ośrodka zdrowia. Jeszcze jesienią 2010r. podjęto pierwsze prace remontowe, polegające na budowie ogrodzenia terenu wraz z oświetleniem. W 2011r. wybudowano mechaniczną oczyszczalnię ścieków oraz przystąpiono do remontu budynków byłej szkoły i byłego ośrodka zdrowia. 19 października 2012 r. oba budynki po gruntownym remoncie zostały oddane do użytku jako budynek zakwaterowania osadzonych i budy-

nek administracji. Oddział Zewnętrzny w Zabłociu stanowi jednostkę penitencjarną typu półotwartego przeznaczoną dla recydywistów penitencjarnych. Pojemność jednostki wynosi 125 miejsc (<http://www.sw.gov.pl/okregowy-inspektorat-sluzby-wieziennej-lublin/zaklad-karny-biala-podlaska/oddzial-zewnetrzny-zablocie/>).

Przygotowania do przeprowadzenia badań wśród więźniów rozpoczęto pod koniec 2014 roku, kiedy po rozmowach z kierownictwem Zakłady Karne w Białej Podlaskiej uzyskano akceptację badań. Po analizie sytuacji i zapoznaniu się ze specyfiką osadzonych przystąpiono do procesu badawczego. W tym celu opracowano stosowny kwestionariusz ankiety i z pomocą kierownika Oddziału Zewnętrznego w Zabłociu zorganizowano badania. Badania miały charakter audytoryjny. Respondenci mieli możliwość dogłębnego zapoznania się z pytaniami i charakterem badań. Ważnym aspektem tych badań był instruktaż służący należytemu wypełnianiu ankiety. Tym sposobem przebadano 101 respondentów, co stanowi ok. 95% wszystkich osadzonych. Precyzyjne oszacowanie osadzonych oraz dotarcie w trakcie badań do wszystkich było praktyczne niemożliwe z uwagi na przypadki losowe oraz ciągłą ruchliwość osadzonych wynikającą ze zmiany miejsca osadzenia.

Z danych społeczno-demograficznych respondentów należy odnotować fakt, że 48,% z nich pochodzi ze wsi, 21,7% z małych miast do 20 tys. mieszkańców, 25,7% z miast od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców, a 4,1% z miast liczących powyżej 100 tys. mieszkańców. Uwzględniając strukturę wiekową trzeba stwierdzić, że w przedziale 16-25 lat znajdowało się 5,9% respondentów, 26-35 lat - 31,7%, 36-45 lat - 26,7%, 46-55 lat - 26,7%, 56 - 65 lat - 7,9, a powyżej 65 lat - 1,1%.

Również wykształcenie i subiektywna ocena sytuacji materialnej swojej rodziny w znaczny sposób różnicuje badanych. Największy odsetek respondentów - 44,6% legitymowało się wykształceniem zasadniczym zawodowym, 33,7% podstawowym, 11,9% średnim, 7,9% nieukończonym podstawowym, a 1,9% posiadało tytuł inżyniera lub licencjata. Nikt z badanych nie posiadał wykształcenia magisterskiego. Ponadto z ogólnego zestawienia wynika, że 57,4% badanych swoją sytuację materialną określiło na poziomie przeciętnym, 20,8% na poziomie dość dobrym, 10,9% bardzo dobrym, 7,9% raczej zły, a 3,0% jako poziom bardzo zły.

Wyniki badań

W polskich realiach penitencjarnych religia, a właściwie możliwość spełniania praktyk religijnych przez osadzonych ma dość długą tradycję i była uregulowana wieloma dokumentami. W chwili obecnej możliwość spełniania praktyk religijnych przez osadzonych dopuszcza art. 106 Kodeksu karnego wykonawczego z 6 czerwca 1997 roku oraz reguluje Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 5

listopada 1998 roku w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych oraz stosowne regulaminy dotyczące wykonywania aresztu i kary pozbawienia wolności.

Na tej podstawie skazani mają prawo do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych, uczestnictwa w nabożeństwach, transmitowanych przez media. Ustawodawca dopuszcza praktyki religijne indywidualne w celach mieszkalnych, szpitalnych, izb chorych. Skazany ma także prawo do posiadania w celi przedmiotów do wykonywania praktyk religijnych oraz prawo do uczestnictwa w nauczaniu religii. Uzupelnieniem praw osób osadzonych jest możliwość indywidualnego spotkania z duchownym kościoła lub związku wyznaniowego, do którego należy (Szczygieł 2002, s. 147-148).

Podstawowym celem funkcjonowania religii w całym systemie penitencjarnym jest stymulowanie osób skazanych lub aresztowanych do zmiany stylu życia oraz ukazanie prospołecznego systemu aksjologicznego. Jest to ważne zadanie, a zarazem jedna z podstawowych form oddziaływania na skazanych. „Wkomponowanie religii oraz praktyk religijnych w kontekst społeczny jednostek penitencjarnych – według J. D. Pola – stanowi szansę na skorygowanie specyficznej hierarchii wartości oraz zainicjowanie zmian osobowości osób pozbawionych wolności. Właściwa dla zakładów karnych i aresztów struktura społeczna osadzonych, regulacje prawne, a także przyjęte w praktyce rozwiązania stanowią punkt wyjścia dla dalszych inicjatyw wobec osób pozbawionych wolności. Proces resocjalizacji wpływa na kształtowanie pożądanych cech osobowości skazanych, jak również sprzyja poszukiwaniom przez nich norm moralnych, zgodnych nie tylko z nauczaniem Kościoła, ale również z kryteriami społecznymi” (Pol 2008, s. 132-133).

W celu przybliżeniu orientacji tożsamościowych badanych zapytano respondentów o ustosunkowanie się do pytania o szeroko pojętą autoidentyfikację. Respondenci mieli możliwość wyboru odpowiedzi z szerokiej kafeterii jak również możliwość samodzielnego ustosunkowania się do pytania.

Tabela 1. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Kim Pan przede wszystkim jest?

Ranga	Wyszczególnienie	%
1	Katolikiem	47,5
2.	Chrześcijaninem	28,7
3	Człowiekiem	11,0
4	Chrześcijaninem i katolikiem	5,8
5	Chrześcijaninem, katolikiem, człowiekiem i europejczykiem	5,3
6	Prawosławnym	0,9
	Głosicielem Świadków Jehowy	0,9
	Europejczykiem	0,9

Zródło: opracowanie własne.

Powyższe zestawienie dość jednoznacznie informuje nas, że badani swoją tożsamość ogniskują wokół spraw religijnych. Najwięcej osadzonych – 47,5%, identyfikuje siebie z katolicyzmem, a 28,7% z chrześcijaństwem. Kolejne 12,9% badanych wybrało różne konfiguracje w których występuje utożsamienie z religią lub konkretną konfesją. Jedynie 11,9% spośród wszystkich badanych nie utożsamia się z religią, twierdząc że przede wszystkim czuje się człowiekiem – 11,0% lub Europejczykiem 0,9%. Już na samym wstępie analiz można zauważyć, że w życiu osadzonych religia stanowi ważny aspekt utożsamiający.

Tożsamość rozumiana jako ciągłość jaźni kształtuje się podczas całego życia człowieka. Jednak istotne determinanty tożsamości osobowej są kształtowane w dzieciństwie, szczególnie w rodzinie wśród najbliższych. To poprzez naśladowanie i identyfikację z rodzicami jednostka kształtuje wzory zachowań i wzory ról społecznych, w tym również religijnych. W wychowaniu religijnym rodzice spełniają ważną rolę w kształtowaniu osobowości dziecka poprzez wspólne uczestnictwo w religijnych rytuałach, stosunku do symboli religijnych i budowaniu tradycji religijnej. Dlatego przebieg procesu wychowania i atmosfera domowa znacząco wpływa na postawy religijne dzieci. Aby zobrazować spojrzenie na sprawy religijne w rodzinach osadzonych, zapytano respondentów o określenie stosunku do religii swoich rodziców.

Tabela 2. Stosunek do wiary rodziców badanych (w %)

Stosunek do wiary	Ojciec	Matka
Głęboko wierzący	9,9	20,8
Wierzący	66,3	66,3
Niezdecydowany	5,9	1,9
Obojętny	13,8	9,9
Niewierzący	3,2	1,1
Inne odpowiedzi (brak ojca)	0,9	0

Zródło: opracowanie własne.

Z powyższego zestawienia nasuwają się dwie uwagi. Pierwsza bardziej ogólna dotyczy faktu, że osadzeni wychowywani byli przez rodziców religijnych, bowiem określenia dotyczące stosunku rodziców do wiary są zbliżone do deklaracji ogółu polskiego społeczeństwa oraz potwierdziła się teza, że kobiety (w tym wypadku matki osadzonych) są bardziej religijne od mężczyzn. Można sądzić, że religijny wymiar rodzin osadzonych zasadniczo się nie różni od statystycznej rodziny w Polsce. Jak wykazały reprezentatywne badania dotyczących postaw społeczno-religijnych Polaków przeprowadzone w 2012 roku przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego 20,1% respondentów deklarowało że jest głęboko wierzący, 60,8% wierzący, 10,% niezdecydowany, 5,4% obojętny. 2,9% niewierzący i 05% nie udzieliło odpowiedzi (Adamczuk, Firlit, Zdaniewicz 2013, s. 34). Trzeba nadmienić, że badania prowadzone przez inne instytucje sondażowe, jak i w ramach badań indywidualnych ukazują podobne tendencje.

Interesującym w tym względzie staje się zaprezentowanie postaw wobec religii samych osadzonych. Pytając respondentów o stosunek do wiary uzyskaliśmy następujące wyniki.

Tabela 3. Stosunek respondentów do wiary (w %)

Stosunek do wiary	%
Głęboko wierzący	6,9
Wierzący	74,2
Niezdecydowany	12,9
Obojętny	3,9
Niewierzący	3,0

Źródło: opracowanie własne.

Uzyskane wyniki są wysoce zbieżne z wynikami ojców. Nieznaczny spadek o 3% zauważono w kategorii „głęboko wierzący” i prawie o 9,9% w kategorii „obojętny”. Natomiast wzrost odnotowano w kategorii „wierzący” o 7,9% i o 7,0% w kategorii niezdecydowany. Ponadto mniej o 0,2% wśród osadzonych deklaruje swoją niewiarę. Powyższe zestawienia w pewien sposób ilustrują specyfikę religijności polskiego społeczeństwa, którego zmiany na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat spowodowane są raczej przyczynami polityczno-społeczno-psychologicznymi niż wewnątrzkościelnymi (Mariański 2011, s. 17).

W jakiś sposób powyższa sugestia odpowiada tezie W. Piwowarskiego, który charakteryzując religię w społeczeństwie polskim stwierdził, że jest ona traktowana przez większość wierzących, jako wartość wspólna związana z patriotyzmem. Wyróżnił dwie płaszczyzny funkcjonowania religii – ogólnonarodową i codzienną. W przypadku tej pierwszej stwierdził: „(...)obserwuje się, że religijność w wymiarze globalnym kształtowała się na wysokim poziomie w systemie totalitarnym i na jeszcze wyższym w systemie rodzącej się demokracji. Potwierdza to wysuniętą na wstępie hipotezę mówiącą o wysokim poziomie religijności w tej płaszczyźnie, a jak zaznaczono, religia jest tutaj traktowana jako wartość wspólna, kulturowa i mało zobowiązująca. W konsekwencji też religijność z nią związana jest odświętna i manifestacyjna. Natomiast (...)w płaszczyźnie życia codziennego religia traktowana jest przez wierzących jako wartość (osobowa -W.R) przeżywana i praktykowana” (Piwowarski 1996, s. 251-258).

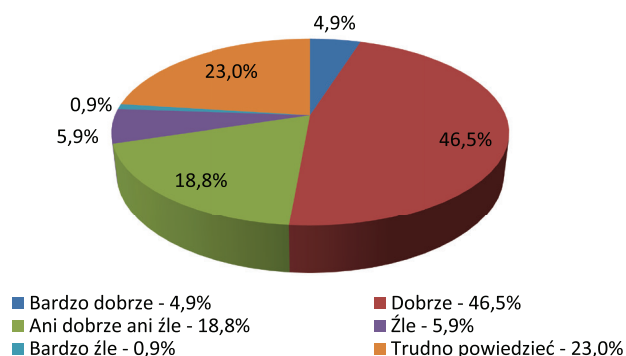
Inną cechą charakteryzującą religijność polskiego społeczeństwa jest wysokie określanie religii w formie instytucjonalnej. To właśnie „ukościelniona” wersja religii jest zazwyczaj prezentowana w różnego rodzaju sondażach społecznych. Przewaga badań ilościowych nad jakościowymi dominuje wśród polskich socjologów, co w wielu wypadkach stanowi przyczynę ogólnikowych sformułowań i nieprecyzyjnych odniesień. W przypadku prezentowanych badań pragniemy szczególną uwagę zwrócić na fakt środowiska respondentów i wynikających z tego tytułu odniesień do religii. Dotychczasowe analizy

dość jednoznacznie uzmysłowiły nam, że religijność osadzonych w dużym stopniu odpowiada religijności całego społeczeństwa. Stąd poddano wycinkowej analizie opinie respondentów wobec funkcjonowania duszpasterstwa penitencjarnego. Funkcjonowanie różnorodnych duszpasterstw w warunkach demokratycznych w Polsce coraz częściej przyjmuje postać zinstytucjonalizowaną i ma duże znaczenie w wielu sektorach życia społecznego. Charakterystyczne jest to, że wzrost ilościowy duszpasterzy jest szczególnie widoczny w służbach mundurowych. Z uwagi na formalno-prawne uwarunkowania duszpasterstw więziennych można stwierdzić, że są one swoistym ekwiwalentem konkretnej instytucji kościelnej. Takie rozumienie duszpasterstwa penitencjarnego jest przyjęte przez autorów tego artykułu.

Szczególną rolę duszpasterstwa więziennego sformułował badacz tego zjawiska J. Nikołajew, który m.in. stwierdził, że „Duszpasterstwo penitencjarnie w sposób właściwy modeluje życie religijne osób pozbawionych wolności i pozostałe stosunki wewnętrzne panujące w społeczności więźniów. Utrwała przy tym wartości obiektywnie sprawdzone, nie gloryfikuje zła i przemocy, ani postaw antyspołecznych. Traktowane jest w znaczeniu realizacji prawa osadzonych do swobodnego praktykowania wybranej przez siebie religii i korzystania z posług w tym zakresie ze strony uprawnionych osób” (Nikołajew 2009, s. 153-163)

Stąd J. D. Pol twierdzi, że duszpasterz więzienny pełni rolę „instytucjonalnego wysłannika” jednej instytucji do drugiej. Zazwyczaj nie jest negowany przez skazanych, tak, jak często dzieje się to w przypadku funkcjonariuszy penitencjarnych, gdyż jest niejako osobą „z zewnątrz” i nie jest utożsamiany z represyjnym oddziaływaniem na osadzonych (Pol 2010, s. 46-55).

Ocena funkcjonowania duszpasterstw więziennych



Rysunek 1. Ocena funkcjonowania duszpasterstw więziennych (w %)

Źródło: opracowanie własne.

Aby w praktyce określić pracę i rolę duszpasterstw więziennych w zakładach karnych w Polsce, zapytano o ocenę osadzonych, którzy aktualnie odbywają karę pozbawienia wolności. Jak pokazuje diagram ponad połowę respondentów dobrze lub bar-

dzo dobrze ocenia pracę duszpasterstwa. Odmienne zdanie posiada 6,8%. Bardzo duży odsetek ma do duszpasterstwa ambiwalentną postawę – 18,8% lub na ten temat nie ma zadania – 23,0%. Trzeba nadmienić, że z uwagi na fakt iż osoby badane przebywały już w wielu innych zakładach karnych, to pytanie dotyczyło nie tylko konkretnego duszpasterza czy duszpasterstwa lecz dotyczyło ogólnej opinii. Można domniemywać, że z perspektywy szczególnej sytuacji badanych, uwarunkowanej izolacją społeczną proponowana forma funkcjonowania religii w więzieniach nie jest powszechnie akceptowana. Chociaż w wielu jednostkowych przypadkach może być to sposób na odnalezienie sensu w życiu lub okazja do zmiany monotonna trybu funkcjonowania w zakładzie karnym. Wsłuchując się w wypowiedzi badanych więźniów należy stwierdzić, że angażując się w działania organizowane przez duszpasterzy ważnym argumentem staje się możliwość, chociaż na krótki czas „wyjścia” z miejsca odbywania kary i zajęcie się jak sami twierdzą „czymś innym”.

Znaczenie religii we współczesnym świecie

To, że miejsce i znaczenie religii we współczesnych społeczeństwach ulega gwałtownym zmianom i modyfikacjom można zobrazować emocjonalnymi dyskusjami toczonymi w różnego rodzaju środkach masowego przekazu, czy w trakcie publicznych debat. W sposób ogólny możemy to zjawisko zilustrować z jednej strony chęcią zachowania dotychczasowej religijnej roli symboliki, wartości czy innych elementów kultury, a z drugiej swoistego wypierania elementów religijnych z przestrzeni życia publicznego. Ważnym elementem polemik dotyczących miejsca religii w życiu społecznym i jednostkowym jest funkcjonowanie organizacji religijnych, które unifikują konkretne religie. Szczególne nasilenie się tych dyskusji wokół przemian religii nastąpiło w latach 60-tych XX wieku i wiązało się z szeregiem zmian w sferze kultury, polityki, gospodarki czy teologii. Cały proces przemian związany ze słabnięciem wpływów religii na różne wymiary życia społecznego zaczęto nazywać sekularyzacją i łączyć je z modernizacją.

Charakteryzując procesy modernizacji współczesnych społeczeństw za najważniejsze P. L. Berger uznał takie cechy jak: pluralizm, rozwój technologiczny i komunikację (Berger 1997, s. 17).

Ponadto wspomniany autor zauważa że „(...) Społeczeństwo, w którym się urodziłeś, zmienia się ze społeczeństwa losu w społeczeństwo wyboru. Modernizacja rozbija świat losu, rozbija sieć instytucjonalnych powiązań i komplikuje je, następuje zachwianie związku pomiędzy siecią instytucji a możliwym repertuarem tożsamości. Rzeczywistość staje się niesłychanie otwarta, a na poszczególnego człowieka spada ciężar odpowiedzialności za własne wybory” (Berger 1997, s. 18).

Początków sekularyzacji należy upatrywać już na przełomie XIX i XX wieku i wiązać z twórczością m.in. K. Marksa, E. Durkheima i M. Webera. Zdaniem

K. Zielińskiej w centrum zainteresowań tych myślicieli była kwestia modernizacji i towarzyszących jej przemian organizacji życia społecznego i jednostkowego. Każdy z autorów definiował społeczeństwo nowoczesne w specyficznych dla siebie kategoriach i odmiennie identyfikował procesy leżące u źródeł jego powstania. Można jednak odnieść pewne elementy, które wydają się im wspólne. Chodzi głównie o przekonanie o wzrastającym znaczeniu poznania naukowego i racjonalizacji, postępującej specjalizacji i komplikacji życia społecznego, wzrastającej roli kapitalizmu i indywidualizmu (Zielińska 2006, s. 32-33).

Współcześnie funkcjonuje wiele interpretacji i znaczeń tego terminu. Jednak w ogólnym znaczeniu przez sekularyzację I. Borowik rozumie „(...) uniezależnianie się różnych dziedzin życia społecznego od wpływów religii. Sektory te to polityka, nauka, sztuka, a także świadomość społeczna” (Borowik 1997, s. 52).

Podobne stanowisko zajmuje J. Mariański, który przez sekularyzację rozumie „(...) historyczny proces społeczno-kulturowy, który dokonuje się w czasach nowożytnych i współczesnych, i w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, kultura oświata, szkolnictwo, wychowanie) stopniowo wyzwalają się spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod wpływów Kościoła i religii oznacza „krytyczną” fazę sekularyzacji. Na płaszczyźnie indywidualnej sekularyzacja jest uwalnianiem się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowaniem się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego. W konsekwencji tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego” (Mariański 2004, s. 365).

Zatem słusznie uważa P. L. Berger, że „(...) sekularyzacja zakłada sytuację całkowicie nową dla nowożytnego człowieka. Prawdopodobnie po raz pierwszy w historii religijne legitymizacje świata utraciły swoją wiarygodność nie tylko dla kilku intelektualistów i innych nie liczących się jednostek, lecz dla szerokich mas całych społeczeństw” (Berger 1997, s. 171).

O ile procesy przemian religii w modernizmie zdaniem Bergera zachodzą głównie w wymiarze instytucjonalnym tak Thomas Luckmann zauważył, że religia w wyniku pluralizmu i indywidualizacji staje się prywatną sprawą jednostki, a religia w formacie instytucjonalnym (kościelna) staje się jedną z wielu form religijnych funkcjonujących na rynku religijnym.

Główny zarys problemu Thomas Luckmann przedstawił w wydanej w 1967 roku w Nowym Jorku książce *Niewidzialna religia* (The Invisible Religion). „Niewidzialna religia wskazała nadejście nowych *topoi*, rozumianych jako punkty krystalizacji problemów o ostatecznym znaczeniu, a przede wszystkim na sakralizację jednostki względnie au-

tonomii indywidualnej. Tak więc zanik widzialności religii - zarówno jako struktury społecznej, jak i jako treści kulturowej - prowadzić może do tego, że tożsamość jednostkowa stanie się ostateczną instancją organizacji tego, co religijne. Indywidualna religijność uniezależnia się coraz bardziej od oferowanych „oficjalnych” modeli interpretacji sensu. Jednostka wykształca własne „światy sensu”, *quasi*-prywatne wykładnie swojego życia, działania i swojej rzeczywistości” (Luckmann 1996, s. 40).

Tak skonstruowana forma religii nie posiada określonych ogólnospołecznych rytuałów, specyficznej dogmatyki czy wspólnej organizacji, jedynie opiera się na indywidualno – prywatnym wymiarze działania. „Postępująca dyferencjacja strukturalna i pozbawianie sensu instytucjonalnych kontekstów działania sprawia, iż sama jednostka staje się instytucją, nadającą sobie poprzez biografizację trwałą sens. Materiał do tych konstrukcji czerpie jednostka naturalnie z istniejących już i dostępnych na rynku ofert, łącząc je w istny patchwork. Nie musi to jednakże oznaczać, że w ten oto sposób powstają „religie prywatne”. Z jednej strony najrozmaitsze świeckie treści i czynności przejmować mogą funkcje religijne, a z drugiej strony może to prowadzić do swoistych form uspołecznienia” (Luckmann 1996, s. 41).

Przechodząc do konkretyzacji istoty religii Luckmann podaje, że „(...)podstawowym sensem koncepcji religii jest transcendentowanie biologicznej natury organizmu ludzkiego” (Luckmann 1996, s. 84). W wyniku tego procesu jednostka w swojej świadomości formułuje pełne symbolicznych znaczeń uniwersum.

„Przez prywatyzację jako zjawisko – według I. Borowik - można rozumieć przemieszczenie się *sacrum* – ośrodkiem *sacrum* nie jest już Kościół albo transcendencja, ale sam podmiot doświadczający przeżyć religijnych. Prywatyzacja jako zjawisko oznacza też rozprzestrzenienie się *sacrum*, zatarcie granic między tym co religijne, a tym, co niereligijne. W aspekcie fenomenologicznym to doświadczający podmiot naznacza religijnie lub niereligijnie przedmiot swojego doświadczenia” (Borowik 2004, s. 321). Stąd jednostka konstruuje własne systemy znaczeń i odniesień, a w konsekwencji tworzy swoisty typ religijności, znacznie odbiegający od oficjalnego modelu. Przy czym należy zaznaczyć, że Luckmann nie sugerował zaniku religii, nawet zaniku religii zinstytucjonalizowanej, jedynie akcentował zwiększające się potrzeby jednostek do tworzenia indywidualnych obszarów religijnych.

Pewne sugestie w kwestii prywatyzacji zjawisk religijnych poczynił również B. R. Wilson, który na początku lat 60-tych charakteryzując miejsce religii w zsekularyzowanym społeczeństwie stwierdził, że „(...)w społeczeństwie, w którym nie ma zbyt wielkich różnic w poglądach na sprawy publiczne, zaś rozmaite problemy moralne zostały przesunięte do sfery prywatnej, również religia stała się w dużym stopniu sprawą prywatną” (Wilson 1996, s. 358).

Dyskusje na temat miejsca i roli religii w nowoczesnych społeczeństwach generalnie ogniskowały się w dwóch kierunkach. Pierwszy postulował systematyczny spadek znaczenia religii we współczesności, co w radykalnym wymiarze miało doprowadzić do zaniku religii w nowoczesnych społeczeństwach oraz drugi, który negował tezę sekularyzacyjną i głosił, że religia jest ciągle obecna nie tylko w świadomości współczesnego człowieka, lecz także stale funkcjonuje w sferze publicznej. Do tego drugiego kierunku można zaliczyć José Casanovę, który m. in. w książce *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* sprzeciwił się tezie o sekularyzacji i prywatyzacji religii. Uważał bowiem, że błędem teorii sekularyzacji jest utożsamianie jej z koncepcją modernizacji społecznej „(...) jako procesu dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich – przede wszystkim państwa, gospodarki i nauki – ze sfery religijnej i towarzyszącej temu dyferencjacji i specjalizacji religii w ramach nowo odkrytej sfery religijnej. Do tej zasadniczej tezy, którą można by nazwać tezą dyferencyjną, dołączono dwie inne tezy, które miały wyjaśnić, co stanie się z religią w wyniku owego procesu sekularyzacji. Pierwsza z nich, teza o zmierzchu religii, która ostatecznie, jak dodawały wersje radykalne, zniknie całkowicie. Druga teza, prywatyzacyjna, zakładała, że proces sekularyzacji doprowadzi do prywatyzacji i, jak dodawali niektórzy, marginalizacji religii w nowoczesnym świecie” (Casanova 2005, s. 40-41).

J. Casanova swoje rozważania o religii ukierunkowuje na proces powrotu religii na scenę publiczną. Ten powrót wyraża się m. in. tym, że współczesne religie nie zgadzają się na ich zmarginalizowanie i przesunięcie ich funkcjonowania do sfery prywatnej pojedynczego człowieka. Dowodem na takie stanowisko jest publiczne zaangażowanie się wielu religii w obronie ogólnoludzkich praw wszystkich ludzi rozumianych jako wspólne dobro, brak zgody na nieprzestrzeganie praw etycznych w sferze gospodarki, biznesu, polityki - co neguje istnienie procesu dyferencjacji funkcjonalnej, a także obrona tradycyjnych wartości moralnych i tradycyjnego stylu życia. Opisane powyżej zjawisko nosi nazwę deprywatyzacji religii i polega na odgrywaniu coraz większej roli „(...)przy konstruowaniu aksjologii współczesnego świata” (Leszczyńska 2004, s. 359).

Współczesna socjolożka religii Meredith B. McGuire charakteryzując religie we współczesnym świecie zwraca uwagę na kolejną narrację zwaną podaży na rynkach religijnych. Ta koncepcja w literaturze przedmiotu również jest nazywana koncepcją rynkową, czy ekonomiczną, bowiem w swoich założeniach opiera się na teorii wymiany i teorii racjonalnego wyboru. Zasadniczym jej założeniem jest to, że „(...)Kościóły nie istnieją w społecznej próżni; konkurują one raczej o „klientów” na religijnych „rynkach”. Rynki te mogą obejmować setki konkurujących ze sobą „firm” – niewielkich Kościołów, z których każdy próbuje przyciągnąć członków. Mogą też obejmować jeden lub kilka wielkich Kościołów, sprawujących religijny monopol. Postulując, że „popyt”

na „dobra” religijne jest niemal zawsze stały, w opowieści o podaży twierdzi się, że dynamika życia religijnego to tylko szczególny przypadek dynamiki wszelkich zachowań rynkowych” (McGuire 2012, s. 345).

Szczególną rolę w tworzeniu tej koncepcji religii należy przypisać dwóm badaczom. R. Finke i R. Stark badając funkcjonowanie religii w USA nie zauważyli spadku znaczenia religii w społeczeństwie amerykańskim. Ową opozycję wobec tezy sekularyzacyjnej – którą sformułowano wobec przemian religii w Europie Zachodniej – wyjaśnili na podstawie istnienia od wielu lat w USA faktycznego rynku religijnego. Ponadto zauważyli, że istnienie monopolu religijnego w społeczeństwie i dostosowywanie się Kościołów do zliberalizowanego współczesnego świata zmniejsza aktywność członków, bowiem utrzymanie duchownych nie zależy od „sprzedaży” ich „produktu”. Natomiast zauważono wzrost liczebności wiernych w Kościołach, które mają pozaświatowy i konserwatywny charakter. Istota religii według Starka i Finke polega na wymianie z nadprzyrodzonymi bytami swoistych kompensat, jako zastępników nagrody. Nagrodą może być m.in. obietnica życia wiecznego, raju, nieśmiertelności. To wiara umożliwia przyjęcie kompensat, a podstawową funkcją religii jest przedstawienie oferty kompensat wierzącemu. Ważnym elementem tej koncepcji jest przynależność religijna jednostki do organizacji religijnej, która stanowi dla niej realną nagrodę, a nie jest tylko swoistym zastępnikiem, czy jakąś kompensatą nagrody. Fakt przynależności do organizacji podtrzymuje wiarę i wywołuje pozytywne emocje wynikające z zaangażowania jednostki w grupie współwierzących.

Należy zdawać sobie sprawę z tego, że przedstawione projekty przemian religii we współczesnym świecie oraz sformułowane kierunki zmian są teoretycznymi koncepcjami szerzej lub wężiej ugruntowanymi w wyniku badań empirycznych. Znaleźnienie i opisanie szczegółowych uwarunkowań dotyczących wpływu religii na zmianę społeczną lub religii na przemiany społeczne jest niezmiernie trudne i wymaga ciągłych uszczegółowień. Niezmiernie ważnym stają się opisanie kontekstu społeczno-kulturowego, który wpływa na zachowania religijne oraz sposób ujęcia religii. Z racji celu postawionego w tym artykule świadomie ominęliśmy szczegółową problematykę definiowania religii i skupiliśmy się na przedstawieniu stosunku osadzonych wobec religii.

Wnioski

Problem jaki w tym artykule postawiliśmy sobie jest niezwykle istotny i ważny. Istota jego polega na tym, iż zaprezentowano w nim stosunek do religii osób odbywających karę pozbawienia wolności. Jest to szczególna sytuacja badawcza i szczególny rodzaj respondentów, którzy z uwagi na swój status społeczny i obiektywne ograniczenia nie mają możliwości swobodnego funkcjonowania w społeczeństwie. W tym aspekcie bardzo interesująco przedstawia

się ich sytuacja religijna. Okazało się, że skazani do odbycia kary więzienia w podobny sposób jak ogół społeczeństwa polskiego deklaruje swoją wiarę, podobnie siebie utożsamia oraz pochodzi z rodzin, które w sferze religii praktycznie niczym się nie różnią od innych. Stąd nieodłącznie nasuwa się pytanie natury szerszej - znacznie wykraczającej poza zakresłone ramy niniejszego artykułu - a mianowicie jak to jest możliwe, że pomimo wysokiej deklaratywności wiary i religijnego kontekstu środowiska rodzinnego, religia nie spowodowała uniknięcia naruszenia norm społecznych. Z uwagi na ograniczony charakter badań można jedynie potwierdzić opinie socjologów religii: W. Piwowarskiego, J. Mariańskiego czy I. Borowik, którzy już wcześniej zasugerowali, że religia w polskim społeczeństwie w wyraźny sposób manifestuje się przede wszystkim na płaszczyźnie ogólnonarodowej. Zobowiązuje ona wierzących przede wszystkim do deklaracji na temat przynależności do Kościoła i udziału w religijnych praktykach, a w sferze życia codziennego wyraźnie brakuje konsekwencji wynikających z deklaracji religijnych.

Doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, że powyższe ustalenia należy potwierdzić w procesie dalszych, znacznie poszerzonych badań. Obecnie już mamy dostęp do wyników wielu badań związanych z funkcjonowaniem religii w zakładach penitencjarnych. Jednak brakuje zorganizowanych i wieloaspektowych badań socjologicznych ukazujących religijność osadzonych. Ponadto ważnym postulatem, który pomoże poznać specyfikę religijności osadzonych jest potrzeba prowadzenia badań jakościowych, które pozwolą sprecyzować uwarunkowania postaw odbywających karę pozbawienia wolności.

Literatura:

1. Adamczuk L., Firlit E., Zdaniewicz W. (2013), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*. ISKK, Warszawa.
2. Berger P. L. (1997), *Święty baldachim*. Elementy socjologicznej teorii religii. Nomos, Kraków.
3. Borowik I. (1997), *Procesy Instytucjonalizacji i Prywatyzacji Religii w Powojennej Polsce*. Nomos, Kraków.
4. Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Nomos, Kraków.
5. Kehrer G. (1997), *Wprowadzenie do socjologii religii*. Nomos, Kraków.
6. *Kodeks karny wykonawczy* z 6 czerwca 1997, Art. 106, Dz. U. Nr 90, poz. 557
7. Leszczyńska K. (2004), *Sakralizacja*, W: M. Libi-szowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa, s. 359.
8. Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia*. Nomos, Kraków.
9. Mariański J. (2004), *Sekularyzacja*, W: M. Libi-szowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*. Verbinum, Warszawa, s. 365.
10. Mariański J. (2011), *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana*. WAM, Kraków.

11. McGuire M. B. (2012), *Religia w kontekście społecznym*. Nomos, Kraków
12. Nikołajew J. (2009), *Specyfika duszpasterstwa więziennego w Polsce. Prezentacja badań własnych*. Teologia w Polsce, 3, 1, s. 153-163.
13. Piwowarski W. (1996), *Socjologia religii*. Wyd. KUL, Lublin.
14. Pol J. D. (2008), *Więzienna szansa*. Oficyna Wyd. ŁośGraf, Warszawa.
15. Pol J. D. (2010), *Czy religia jest w więzieniu potrzebna?* W: P. Gołdyn (red.), *Religia w procesie resocjalizacji*, Wyd. PWSZ, Konin, s. 46-55.
16. *Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 5 listopada 1998 roku w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych*, Dz. U. Nr 139, poz. 904.
17. Szczygieł G. B. (2002), *Społeczna readaptacja skazanych w polskim systemie penitencjarnym*. Białystok.
18. *Ustawa o Służbie Więziennej z dnia 9 kwietnia 2010 roku*, Dz.U. Nr. 79, poz. 523.
19. Wilson B. R. (1998), *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, W: W. Piwowarski (wybór i wprowadzenie), *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Nomos, Kraków, s. 358.
20. Zielińska K. (2006), *Karol Marks, Emil Durkheim i Max Weber prekursorzy podejścia sekularyzacyjnego?* W: J. Baniak (red.) *Socjologia religii*. Tom 4, Wyd. UAM, Poznań, s. 32-33.

Strony internetowe:

1. Roczna informacja statystyczna za rok 2014, <http://www.sw.gov.pl> (cytowany 7 marca 2015).
2. <http://www.sw.gov.pl/okregowy-inspektorat-sluzby-wieziennej-lublin/zaklad-karny-biala-podlaska/oddzial-zewnetrzny-zablocie/> (cytowany 27 marca 2015)