



OLGA SITARZ

<https://orcid.org/0000-0002-2075-3507>

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Instytut Nauk Prawnych

ANNA JAWORSKA-WIELOCH

<https://orcid.org/0000-0002-1209-4433>

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Instytut Nauk Prawnych

Wolność w zakresie praktyk religijnych nieletnich umieszczonych w instytucjach resocjalizacyjnych o charakterze zamkniętym i ich wychowawców*

Freedom in religious practices of minors placed in closed social rehabilitation institutions and their educators

ABSTRAKT: Niniejsza publikacja poświęcona jest wolności religijnej nieletnich osadzonych w ośrodkach izolacji penitencjarnej: znaczeniu religii dla młodych ludzi oraz prawa do praktyk i posług religijnych w ośrodkach izolacji postkryminalnej w konkurencji do prawa wychowania dziecka w zgodzie ze swoimi przekonaniem. Przedstawiono również badania przeprowadzone wśród nieletnich i wychowawców, poświęcone praktykom religijnym w takich ośrodkach, a także płynące z nich wnioski.

SŁOWA KLUCZOWE: nieletni, wolność religijna, zakład poprawczy, praktyki i posługi religijne

ABSTRACT: This publication is devoted to the religious freedom of minors incarcerated in penitentiary isolation centers: the importance of religion for young people and the right to religious practices and services in post-criminal isolation centers in competition with the right to raise a child in accordance with one's beliefs. Research conducted among minors and educators on religious practices in such centers, as well as the conclusions drawn from them, are also presented.

KEYWORDS: minors, religious freedom, correctional facility, religious practices and services

* Artykuł jest efektem badań przeprowadzonych w ramach realizacji projektu grantowego NCN – na podstawie decyzji nr 2018/31/B/HS5/02233.

1. Znaczenie religii w życiu młodego człowieka

Niezależnie od słuszności tezy o postępującej laicyzacji i sekularyzacji na całym świecie¹, wiara, obrzędy stanowią dla ogromnej większości ludzi ważny element życia codziennego lub przynajmniej w chwilach przełomu – albowiem „w rzeczywistości mamy do czynienia nie z kryzysem religii czy jej upadkiem, ale przede wszystkim z przemianą jej form i społecznych kształtów”².

Religia, religijność i wiara są na wielu płaszczyznach silnie powiązane z wykonywaniem środków izolacyjnych jako konsekwencji naruszenia norm prawnych. Na religię w takich placówkach spojrzeć można z perspektywy środków resocjalizacyjnych, potrzeb duchowych osadzonych lub realizacji ich wolności religijnej. Stąd w piśmiennictwie penitencjarnym poświęca się dużo uwagi znaczeniu religii i jej obrzędowości w trakcie wykonywania kary. W przypadku orzeczenia o umieszczeniu nieletniego w ośrodkach izolacji w związku z popełnieniem czynu karalnego rozważania o znaczeniu religii są równie aktualne.

Wielu autorów chętnie podziela pogląd, że właśnie religijne inspiracje legły u podstaw podejścia resocjalizacyjnego (jeśli sięgnąć po tzw. system celkowy i zasadę *ora et labora*). I chociaż sam, zarysowany tu, system ostatecznie się nie sprawdził, nie można bagatelizować znaczenia i miejsca religii w procedurze wykonawczej³. Zdaniem Macieja Bernasiewicza religia jako siła, dzięki której uzyskać można pozytywną zmianę osobowości, a także uruchomić transgresję tożsamości (*faith as a force for positive change*) czy wręcz zmniejszyć współczynniki przestępczości (*faith can play a positive role in diminishing or mitigating crime*), sygnalizuje ciekawy kierunek badań, jeszcze słabo rozwinięty w analizach kryminologicznych oraz korekcyjnej pracy socjalnej (*clinical social work*)⁴.

Wciąż zatem aktualne pozostaje pytanie, czy postawy religijne mogą sprzyjać resocjalizacji skazanych i nieletnich, wobec których zastosowano środki izolacyjne. Znaczenia wartości religijnych dla egzystencji wielu ludzi nie można negować. Zdaniem Jana D. Pola uzasadnione jest odwoływanie się w resocjalizacji do prawidłowo ukształtowanej religijności, biorąc pod uwagę również to, że większość naszego

¹ K. Bochenek, *Zjawisko laicyzacji w społeczeństwie ponowoczesnym (konteksty filozoficzne)*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2019, t. 16, nr 1, s. 77–86.

² J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, „Relacje Międzykulturowe” 2017, 1, s. 257.

³ J. Nikołajew, *Duszpasterstwo więzienne, tradycje, teraźniejszość, perspektywy*, Wydawnictwo Polifymnia, Lublin 2009, s. 14; J.D. Pol, *Religijne inspiracje w resocjalizacji penitencjarnej*, w: *Współczesne uwarunkowania i wzory procesów resocjalizacji, reintegracji, inkluzji*, red. K. Marzec-Holka, K. Mirosław-Nawrocka, J. Moleda, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2014, s. 2.

⁴ M. Bernasiewicz, *Religia i konwersja jako potencjał w resocjalizacji*, „Resocjalizacja Polska” 2017, 14, s. 30.

społeczeństwa miała szansę na gruntowną edukację religijną, która może pomóc w przyjęciu norm zgodnych ze standardami życia społecznego. W opinii autora działania naprawcze i odnowa życia religijnego mogą stanowić zespół środków korekcyjnych skierowanych do człowieka uwikłanego w życie przestępcze i odbywającego karę pozbawienia wolności. J.D. Pol przekonuje, że „klasyczne” metody resocjalizacyjne nie trafiają do wnętrza skazanego, natomiast duszpasterstwo więzienne poprzez odwoływanie się do sumienia, poczucia winy, potrzeby przebaczenia i pojednania oraz podtrzymywanie aktywnego zaangażowania w praktyki religijne może sprzyjać resocjalizacji⁵. Niewątpliwie tezy o wpływie religii na resocjalizację skazanych odnieść można do procesu resocjalizacyjnego nieletnich przebywających w zakładach poprawczych lub młodzieżowych ośrodkach wychowawczych. Autor przywołuje także pogląd, iż „Badania naukowe ukazują, że doświadczenie religijne, przyjmowane wartości, postawa religijna człowieka mają konstruktywny i twórczy wpływ na tworzenie się zdrowej osobowości”⁶. O wartościowym wpływie religii przekonany jest również Jerzy Skrzypek, który wskazuje: „[...] religia wpływa na kształtowanie się wielu cech pozytywnych, między innymi empatii, zachowań prospołecznych, zachowań moralnych, a regulacyjny wpływ norm i nakazów religijnych na moralność więźniów jest zależny od indywidualnego i specyficznego stosunku do wiary”⁷. Ponadto wskazuje się, że takie wyznaczniki religijności, jak: wiara, modlitwa, ufność, pobożność, uznawanie wartości *sacrum*, kult religijny, mogą stać się czynnikami wspomagającymi wychowanie młodzieży⁸. W innym miejscu J.D. Pol z aprobatą przywołuje słowa Ericha Fromma, że religia ma wartość terapeutyczną, przyczynia się do rozwoju oraz jest pomocna w procesie samourzeczywistnienia; zaspokaja potrzebę posiadania układu odniesienia i przedmiotu czci⁹.

Religia może wspierać w trudnych okresach życia, do których niewątpliwie należy izolacja postkryminalna¹⁰. Stąd też pojawiające się pytania badawcze, czy

⁵ J.D. Pol, *Czy postawy religijne mogą sprzyjać resocjalizacji skazanych?*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2002, 18, s. 489, 492–494.

⁶ J.D. Pol, *Religijne inspiracje...*, s. 3.

⁷ J. Skrzypek, *Typ religijności więźniów a ich postawy moralne i poczucie winy*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 1977, 16–17, s. 69, cyt. za: J.D. Pol, *Religijne inspiracje...*, s. 8.

⁸ M.E. Ruszel, *Psychologiczne aspekty zamykania się młodzieży na religię*, „Studia Gdańskie” 2016, t. 39, s. 249.

⁹ J.D. Pol, *Religijne inspiracje...*, s. 2. Por. także: W. Shuter, *Sharing Our Humanity: The Psychological Power of the Catholic Mass*, „American Imago” 2006, vol. 63, no. 1, s. 7–23, <http://www.jstor.org/stable/26305291> [dostęp: 22.01.2024].

¹⁰ Autorki, prowadząc szerokie badania dotyczące wolności religijnej skazanych, tymczasowo aresztowanych i nieletnich osadzonych w jednostkach izolacyjnych, posługują się zbiorczym terminem „jednostki izolacji postkryminalnej” na określenie zakładów karnych, aresztów śledczych, zakładów poprawczych i młodzieżowych ośrodków wychowawczych. Wszystkie te miejsca stosowane są w związku z popełnieniem czynu zabronionego w postaci przestępstwa, przestępstwa skarbowego,

wiara i religia pomagają wychowankom w instytucji izolacji dla nieletnich znosić trudy pobytu w placówce¹¹. Wskazuje się na podstawie przeprowadzonych badań, że osoby odbywające karę pozbawienia wolności, cechujące się aktywnym życiem duchowym skoncentrowanym religijnie, wykazały istotnie wyższy poziom metafizycznej jakości życia aniżeli osoby reprezentujące pozostałe podtypy życia duchowego. W przypadku innych rodzajów jakości życia, a także wskaźnika ogólnej jakości życia, różnice między osobami reprezentującymi różne typy życia duchowego okazały się statystycznie nieistotne. Komponent metafizyczny związany jest z wartościami duchowymi i transcendentnymi, które ułatwiają więźniom przetrwanie okresu izolacji. Dlatego wydaje się, że poziom metafizycznej jakości życia jest szczególnie ważny dla osób odbywających karę pozbawienia wolności. Stanowi on bowiem odpowiedź na trudności i problemy związane z pozbawieniem wolności oraz jest sposobem na przystosowanie się do sytuacji¹². Wyraźnie pozytywny wpływ religii na komfort człowieka w sytuacjach trudnych widać w założeniach paradygmatu stresu życiowego (*life stress paradigm*), sformułowanego przez Christophera Ellisona. Zgodnie z wyrażonymi przez niego tezami religijność może mieć pozytywny wpływ na zdrowie fizyczne i psychiczne oraz na jakość życia m.in. dlatego, że przynależność religijna jest potencjalnym źródłem zasobów pomagających w radzeniu sobie z przeciwnościami losu. Zasoby te pozwalają na lepszą adaptację do nowych sytuacji życiowych oraz na radzenie sobie ze stresem, zwłaszcza w przypadku ciężkiej choroby własnej lub członka rodziny czy w razie owdowienia. W świetle przyjętego paradygmatu funkcję adaptacyjną spełniają rytuały religijne, zarówno prywatne, jak i wspólnotowe. Podkreśla się także szczególnie ważną rolę modlitwy, która z jednej strony bywa postrzegana jako posiadająca ozdrowieńczą moc, a z drugiej daje, zwłaszcza w przypadku choroby, poczucie sprawowania kontroli nad sytuacją. Często zwrot w kierunku modlitwy następuje w trakcie ciężkich, nieuleczalnych chorób, zwłaszcza nowotworowych (wokół których koncentruje się największej badań)¹³. Wszystkie te założenia bez wątpienia mogą stać się aktualne

wykroczenia lub czynu karalnego. Jedno z nich stosowane jest po prawomocnym przypisaniu winy, jedno – jako środek zabezpieczający po uprawdopodobnieniu popełnienia przestępstwa, dwa – jako środek poprawczy lub wychowawczy po przypisaniu czynu karalnego. W literaturze nie ma zbiorczej nazwy na wszystkie te ośrodki izolacji, stąd konieczność sformułowania takiej nazwy, nawiązującej do funkcjonalnego związku izolacji z *crimen* (w szerokim tego słowa znaczeniu).

¹¹ S. Bębas, *Rola religii w procesie resocjalizacji*, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2015, s. 161.

¹² B. Skowroński, A. Domżańska, *Duchowość osób odbywających karę pozbawienia wolności*, „Resocjalizacja Polska” 2017, 13, s. 106–107. O duchowości więźniów i znaczeniu religii chrześcijańskiej w jej kształtowaniu pisze T. Sakowicz, *Duchowość więźniów*, w: *Małe miasta: duchowość pozakanoniczna*, red. M. Zemło, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2020, s. 421–450.

¹³ B. Woźniak, *Zaangażowanie religijne a stan zdrowia osób w wieku podeszłym: mechanizmy zależności, wybrane wyniki badań*, „Przegląd Socjologiczny” 2012, 61 (2), s. 215.

w warunkach izolacji postkryminalnej orzekanej wobec nieletnich. Nie można również tracić z pola widzenia funkcji religii, które Barbara Woźniak przywołuje za Kennethem Pargamentem: religia pomaga nadać sens negatywnym okolicznościom życiowym, pozwalając na zinterpretowanie ich w religijnych kategoriach. Doświadczając przeciwności losu, osoby religijne patrzą na nie jak na rodzaj próby będącej okazją do rozwoju, następuje więc reewaluacja negatywnego zdarzenia. Religia może być też źródłem poczucia kontroli nad sytuacją oraz pocieszenia w trudnych okolicznościach życiowych, a także źródłem wsparcia (np. ze strony wspólnoty religijnej czy kapłana). Ostatnia z funkcji to osobisty rozwój w ramach religii i poszukiwanie nowych wartości¹⁴.

Obraz religii i religijności nie zawsze jednak ma tak pozytywny wydźwięk. Znamienny jest tytuł publikacji: *Is Going to Church Good or Bad for You? Denomination, Attendance and Mental Health of Children in West Scotland*¹⁵. Przedmiotem badań przedstawionych w tym artykule był związek między religijnością a zdrowiem psychicznym dzieci, a konkretnie związek cotygodniowego uczęszczania do kościoła z miarami zdrowia psychicznego 11-latków z dwóch głównych wyznań chrześcijańskich w zachodniej Szkocji. Autorzy badań przekonują, że jedynym miernikiem zdrowia psychicznego, który wykazał podobny związek z uczęszczaniem do kościoła w obu wyznaniach, była agresja, która była mniej powszechna wśród osób uczęszczających co tydzień. Poczucie własnej wartości, lęk i depresja wykazywały interakcję w taki sposób, że cotygodniowe uczęszczanie do kościoła wiązało się albo z korzyścią dla katolików, albo z niekorzyścią dla dzieci należących do Kościoła szkockiego, albo z obydwoima. Dokuczanie/znęcanie się w niewielkim stopniu stanowiło czynnik pośredniczący w tych relacjach. Autorzy sformułowali tezę, że w systemie edukacji, w którym istnieją oddzielne szkoły katolickie i „bezwyznaniowe”, związek między uczęszczaniem do kościoła a zdrowiem psychicznym może zależeć od tego, czy uczęszczanie do kościoła jest normatywne w grupie rówieśniczej¹⁶. *Toutes proportions gardées* warto odnotować inny niepokojący trend,

¹⁴ Ibidem, s. 216.

¹⁵ J.E. Abbotts, R.G.A. Williams, H.N. Sweeting, P.B. West, *Is Going to Church Good or Bad for You? Denomination, Attendance and Mental Health of Children in West Scotland*, „Social Science & Medicine” 2004, vol. 58, issue 3, s. 645–656.

¹⁶ „The only mental health measure to show a similar relationship with church attendance in both denominations was aggression, which was less prevalent among weekly attenders. Self-esteem, anxiety and depression all demonstrated an interaction, such that weekly church attendance was associated either with advantage for Catholics, disadvantage for children with a Church of Scotland affiliation, or both. Teasing/bullying acted in a small way as a mediating factor in these relationships. In an education system with separate Catholic and ‘non-denominational’ schools, we hypothesise that the relationship between church attendance and mental health may be contingent on whether church attendance is normative within the peer group” – ibidem, s. 645.

opisywany w opracowaniach religijnych i socjologicznych. Ksiądz Andrzej Kobyliński pisze: „Na przestrzeni dwóch ostatnich dekad w kręgach chrześcijańskich bardzo wzrosło zainteresowanie problemem nadużyć duchowych (ang. *spiritual abuse*). Szczególnie w takich krajach jak Stany Zjednoczone, Francja czy Wielka Brytania poddaje się to zjawisko pogłębionym analizom filozoficznym, psychologicznym, socjologicznym, teologicznym, kulturowym. Nadużycia duchowe, nazywane również nadużyciami religijnymi lub przemocą duchową, oznaczają różne formy sprawowania władzy i kontroli nad ludźmi za pomocą religii, wiary albo przekonań światopoglądowych. Przemoc duchowa nie ogranicza się do jednej religii, wyznania czy grupy ludzi. Może się zdarzyć w każdej społeczności. Tego rodzaju nadużycia można odnotować we wspólnotach religijnych i związkach wyznaniowych, ale także w relacjach społecznych i zawodowych lub w życiu rodzinnym. Przemoc duchowa może być stosowana w różnych sytuacjach. Osoba nie musi być członkiem rodziny ani duchowym przywódcą, aby szkodzić swoim ofiarom w wymiarze duchowym. W przemocy duchowej dana osoba wykorzystuje władzę, wiedzę, strach, zastraszanie, ukrytą perswazję, aby bezpodstawnie kontrolować innych ludzi i wpływać w nieodpowiedni sposób na ich życie. Głównymi elementami nadużyć duchowych są takie działania, jak zniewolenie, przymus, ograniczenie wolności osobistej, manipulacja, niewłaściwa perswazja odwołująca się do Pisma Świętego bądź innych tekstów religijnych, ingerowanie w intymność i prywatność jednostki, bezpodstawne sugerowanie określonych postaw i zachowań uzasadnianych rzekomą wolą Bożą, przejmowanie władzy psychicznej nad innymi ludźmi itd. Nadużycia religijne mogą powodować urazy emocjonalne i psychiczne, wpływając negatywnie na życie ludzi”¹⁷. W pewnym sensie z analizowanym zjawiskiem wiąże się zagadnienie coraz szerzej opisywanej przemocy symbolicznej (*symbolic power, soft power, symbolic domination, domination symbolique, symbolic violence*). Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska objaśnia, powołując się na twórcę pojęcia – Pierre’a Bourdieu, że obiektywna symboliczna przemoc to narzucanie pewnej arbitralności kulturowej przez równie arbitralną władzę, instytucje jawnie lub skrycie wychowawcze, „powołane” (samopowołujące się) do działania pedagogicznego, a do instytucji takich zalicza m.in. Kościół¹⁸. Warto wspomnieć o tzw. paradoksie przemocy symbolicznej, która może być stosowana tylko wtedy, gdy jest postrzegana jako coś naturalnego i życiowego¹⁹.

¹⁷ A. Kobyliński, *Problem psychomanipulacji religijnej w kontekście globalnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2022, t. 54, s. 104.

¹⁸ Por. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Przemoc symboliczna albo o społecznych warunkach ewolucji memetycznej*, „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2007, nr 11, s. 49–59.

¹⁹ C. Kramsch, *Language as Symbolic Power. Key Topics in Applied Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, s. 97–116.

W tym miejscu – reasumując przedstawione uwagi – stanowczo należy jednak podkreślić, że niezależnie od oceny znaczenia religii w życiu młodego człowieka, wpływu religii na prospołeczną postawę nieletnich oraz ich komfort psychiczny, wolność religijna jest uznanym prawem człowieka, również niedorosłego. I to jest najważniejszy argument przestrzegania tej wolności oraz monitorowania sposobu jej realizacji.

2. Wolność religijna w ośrodkach izolacji dla nieletnich

Izolacja nie jest łatwa dla żadnego sprawcy, a tym bardziej dla takiego, który wciąż jest dzieckiem²⁰. Z tego względu zapewnienie wolności religijnej nieletnim osadzonym w jednostkach postkryminalnej izolacji, którzy często czują się zagubieni, wymagają większego wsparcia i pociechy, jawi się jako szczególnie ważne, a jednocześnie trudne do urzeczywistnienia.

W ośrodkach detencji dla nieletnich ujawniają się wszelkie trudności techniczne i wolnościowe, charakterystyczne dla każdej izolacji postkryminalnej. Ograniczony dostęp do posług i praktyk religijnych, konieczność zapewnienia bezpieczeństwa osadzonym, czasami wzajemnej izolacji, mogą zarówno ograniczać wolność religijną tym osadzonym, którzy chcieliby szeroko uczestniczyć w życiu religijnym, jak i narzucać udział w różnych praktykach tym nieletnim, którzy życzenia takie go nie mają. Obydwie te sytuacje są nieprawidłowe, ponieważ za przejaw naruszenia wolności sumienia w aspekcie negatywnym uznaje się m.in. poddanie kogoś wbrew jego wyraźnej woli czynnościom, które stanowią formę praktyki religijnej²¹. „Naruszenie »swobody wyznania« jako dobra osobistego ma miejsce w razie uniemożliwienia lub utrudnienia komuś wyrażania jego przekonań religijnych oraz wykonywania praktyk religijnych, w razie podjęcia wobec niego działań będących formą szykany w różnych sferach życia społecznego lub zawodowego ze względu na przekonania religijne, ale także w razie narzucenia mu obowiązku przyjęcia określonej religii czy obowiązku wykonywania pewnych praktyk religijnych. Tak samo należy potraktować poddanie kogoś wbrew jego woli czynnościom, które stanowią formę praktyki religijnej. Osoba identyfikująca się z określonym wyznaniem aprobuje przyjęte w nim praktykowanie i nauczanie, w tym sposób uprawiania kultu, modlitwy, obrzędy. Osoba niewierząca ma prawo odrzucać te formy zachowań,

²⁰ O. Sitarz, A. Jaworska-Wieloch, J. Hanc, *Religious Freedom in the Educational Process Conducted in Isolation Centers for Juvenile Perpetrators of Criminal Acts*, in: *Educational Challenges of Religious Freedom*, eds. T. Huzarek, J. Wólkowski, Vienna University Press, Pelplin 2021, s. 325 i nast.

²¹ B. Janiszewska, *Art. 23. Dobra osobiste człowieka*, w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, t. 1: Część ogólna, cz. 1: (art. 1–55(4)), red. J. Gudowski, Wolters Kluwer, Warszawa 2021, s. 396–397.

jako sprzeczne z jej światopoglądem, nawet gdyby ich wymiar był tylko symboliczny. Poddanie osoby wyznającej określoną religię wbrew jej woli praktyce przyjętej w innej religii godzi w jej wolność sumienia, niezależnie od intencji osób, za sprawą których to nastąpiło. Tak samo trzeba ocenić poddanie praktyce religijnej osoby niewierzącej. Określenie »poddanie praktyce religijnej« nie obejmuje sytuacji, gdy ktoś obserwuje wykonywanie przez innych czynności religijne dlatego, że przypadkiem lub z nawet z zamysłem znalazł się w miejscu i czasie ich odbywania. Poddanie człowieka nieakceptowanym przez niego praktykom religijnym nie jest [...] zdarzeniem drobnym, banalnym, niezasługującym na udzielenie ochrony na podstawie art. 23 k.c.»²². Z tego względu transmitowanie przez radiowęzły modlitw lub nabożeństw dla wszystkich osadzonych, także tych, którzy sobie tego nie życzą, również może negatywnie oddziaływać na sferę wolności religijnej.

Prawo do wolności religijnej w jednostkach izolacji postkryminalnej dla nieletnich jest silnie poręczane przez ustawodawcę. Zgodnie z art. 4 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania prawo uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniania obowiązków religijnych i obchodzenia świąt religijnych oraz prawo do posiadania i korzystania z przedmiotów potrzebnych do uprawiania kultu i praktyk religijnych przysługują też m.in. osobom przebywającym w zakładach karnych, poprawczych i wychowawczych oraz aresztach śledczych, ośrodkach przystosowania społecznego oraz schroniskach dla nieletnich. Z kolei w myśl art. 107 ust. 1 pkt 4 ustawy z 9 czerwca 2022 r. o wspieraniu i resocjalizacji nieletnich²³ nieletni umieszczony w młodzieżowym ośrodku wychowawczym, okręgowym ośrodku wychowawczym, zakładzie poprawczym lub schronisku dla nieletnich ma prawo do korzystania z wolności religijnej.

Przywołana ustawa precyzuje w art. 113, że korzystanie przez nieletniego z wolności religijnej nie może naruszać wolności i praw innych osób ani zakłócać ustalonego w młodzieżowym ośrodku wychowawczym, okręgowym ośrodku wychowawczym, zakładzie leczniczym, zakładzie poprawczym lub schronisku dla nieletnich porządku wewnętrznego. Uprawnienia w zakresie prawa do wolności religijnej zostały skonkretyzowane w art. 114, zgodnie z którym nieletni umieszczony w młodzieżowym ośrodku wychowawczym, okręgowym ośrodku wychowawczym, zakładzie poprawczym lub schronisku dla nieletnich ma prawo do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych, w tym do bezpośredniego uczestniczenia w odprawianych w nich w dni świąteczne nabożeństwach, do słuchania nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazu, a także do posiadania służących do wykonywania praktyk religijnych książek, pism i przedmiotów (ust. 1).

²² Wyrok SN z 20 września 2013 r., sygn. akt II CSK 1/13, <http://www.sn.pl/sites/orzecznictwo/orzeczenia3/ii%20csk%201-13-1.pdf> [dostęp: 02.05.2024].

²³ Dz.U. z 2022 r., poz. 1700.

Nieletni ma prawo do uczestniczenia w prowadzonym w ośrodku, zakładzie lub schronisku nauczaniu religii, działalności charytatywnej albo społecznej Kościoła lub innego związku wyznaniowego, a także do spotkań indywidualnych z duchownym Kościoła lub innego związku wyznaniowego, do którego należy. Duchowni ci mogą odwiedzać nieletnich w pomieszczeniach, w których przebywają (ust. 2).

Problemy związane z wolnością religijną w ośrodkach izolacji postkryminalnej dla nieletnich są potęgowane przez trudności z określeniem podmiotu podejmującego decyzję w obszarze wolności religijnej nieletniego, w szczególności w zakresie uprawnienia rodziców względem ich dziecka do podejmowania decyzji w przypadku orzeczenia środka wychowawczego lub poprawczego.

Orzeczenie środka poprawczego nie powoduje utraty przez rodziców ich praw rodzicielskich. Choć wykonywanie środka o charakterze izolacyjnym faktycznie pozbawia rodziców możliwości podejmowania decyzji w wielu ważnych sprawach nieletniego, to ustawodawca wyraźnie nie odbiera im uprawnień w sferze wychowania religijnego. Zostały one jednoznacznie poręczone w przepisach regulujących wykonywanie środka poprawczego wobec nieletnich.

Stosownie do art. 114 ust. 3 ustawy o wspieraniu i resocjalizacji nieletnich wykonywanie praktyk religijnych i korzystanie z posług religijnych w ośrodku, zakładzie lub schronisku odbywa się zgodnie z wolą rodziców nieletniego albo co najmniej tego z rodziców, pod którego stałą pieczę nieletni faktycznie pozostaje, albo opiekuna nieletniego, albo zgodnie z wolą nieletniego, jeżeli jest pełnoletni (tj. ukończył lat 18), wyrażoną w formie pisemnego oświadczenia (ust. 3).

Widoczne jest tym samym, że obecnie obowiązująca ustawa zezwala na respektowanie przekonań religijnych jedynie w przypadku tych nieletnich, którzy są pełnoletni, i po złożeniu pisemnego oświadczenia. Z kolei o wykonywaniu praktyk religijnych i korzystaniu z posług religijnych przez młodszych osadzonych decydują ich rodzice, bez konieczności wzięcia pod uwagę zdania dziecka.

Jest to regres w stosunku do poprzednio obowiązującego stanu prawnego, ponieważ wydane do ustawy z 1982 r. – Prawo o postępowaniu w sprawach nieletnich²⁴ rozporządzenie z 14 września 2001 r. w sprawie szczegółowych zasad uczestniczenia w lekcjach religii i praktykach religijnych, korzystania z posług religijnych i organizacji pracy duszpasterskiej w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich²⁵ stanowiło w § 2 ust. 1, że uczestniczenie nieletnich w lekcjach religii i praktykach religijnych, korzystanie z posług religijnych i organizacja pracy duszpasterskiej w zakładzie odbywają się zgodnie z wolą rodziców (opiekunów) lub z uwzględnieniem woli nieletniego, wyrażonej w najprostszej formie oświadczenia,

²⁴ Dz.U. z 1982 r., nr 35, poz. 228.

²⁵ Dz.U. z 2001 r., nr 106, poz. 1157.

w ramach organizacji pracy w zakładzie, przy zapewnieniu zasad bezpieczeństwa zakładu i przestrzegania praw nieletnich.

Obecnie brak jest podstawy normatywnej do uwzględniania woli niepełnoletnich osadzonych w zakresie realizowania przez nich wolności religijnej, zwłaszcza że osiągnięcie cenzusu pełnoletniości wpisuje się w art. 12 ust. 1 ustawy o systemie oświaty²⁶, według którego publiczne przedszkola i szkoły podstawowe organizują naukę religii na życzenie rodziców, a publiczne szkoły ponadpodstawowe na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów; po osiągnięciu pełnoletniości o pobieraniu nauki religii decydują uczniowie. Oznacza to, że według ustawodawcy dopiero po skończeniu lat 18 uczniowie nabywają prawo do samodzielnego decydowania o uczestnictwie w nauczaniu religii.

Zauważyć należy, że w Niemczech dziecko po ukończeniu 14. roku życia całkowicie samodzielnie może decydować o uczęszczaniu na lekcje religii, a nawet o swej przynależności wyznaniowej. Na Słowacji oraz na Litwie wiek uprawniający do samodzielnego decydowania o uczestniczeniu w lekcjach religii to 15 lat. We Włoszech z reguły już 13-latkowie decydują o udziale w lekcjach religii²⁷.

Istotne jest podkreślenie, że nawet badania potwierdzające pozytywny wpływ (określonej) religii na kształtowanie osobowości człowieka i korekturę jego błędnych wyborów nie uzasadniają przymusowego charakteru uczestnictwa w jakichkolwiek formach praktykowania. Inaczej działa reguła w sytuacjach odwrotnych. Ustalenie, że jakaś religia (niekoniecznie oficjalnie uznana) ma wpływ demoralizujący – niesie wartości sprzeczne z porządkiem prawnym, ze spokojem społecznym, z powszechnie uznawanymi normami – może stać się podstawą zakazania nieletniemu udziału w praktykach takiego Kościoła.

3. Badania – zakres, metoda, wyniki, dyskusja

Zanim zaprezentowane zostaną wyniki badań przeprowadzonych w ramach projektu „Standardy respektowania prawa do wolności religijnej osób osadzonych w zakładach karnych, aresztach śledczych oraz młodzieżowych ośrodkach wychowawczych i zakładach poprawczych”, warto przedstawić kilka danych uzyskanych przez innych badaczy.

Ciekawym punktem wyjścia może być badanie dotyczące motywacji praktyk religijnych młodzieży w wieku od 15 do 20 lat, przeprowadzone na grupie 500 chłopców i 500 dziewcząt w następujących miastach: Warszawie, Kra-

²⁶ Dz.U. z 2022 r., poz. 2230.

²⁷ *Wolność sumienia osób niepełnoletnich*, <https://rownoscwszkole.pl/images/poradnik/poradnik-wolnosc-sumienia-niepelnoletnich.pdf> [dostęp: 01.2024].

kowie, Katowicach i Poznaniu, w okresie od 15 marca do 30 kwietnia 1970 r. Uzyskano następujące odpowiedzi dotyczące praktyk religijnych: 71,6% praktykowało z potrzeby wewnętrznej, 31,0% – z przyzwyczajenia, 24,7% – z nakazu Kościoła, 11,8% – z nakazu rodziców, 6,2% stanowiły inne motywy, takie jak: obowiązek, miłość do Boga, bojaźń przed Bogiem, potrzeba kontaktu z Kościołem, spotkanie z sympatią, na życzenie innej osoby, z racji bycia wierzącym, z powinności lepszego poznania wiary, z obawy przed wyrzutami sumienia, z wychowania i inne²⁸.

Szersze badania postaw religijnych nieletnich pochodzą z początków lat 90. ubiegłego wieku i przeprowadzono je w 6 placówkach wobec 200 ankietowanych²⁹. W świetle badań ustalono wówczas, że w analizowanej populacji osoby deklarujące się jako wierzące i praktykujące to 86 nieletnich (43% ogółu), wychowankowie deklarujący się jako wierzący, ale niepraktykujący to 84 respondentów (42% ogółu), jako niewierzący – 30 badanych (15% ogółu). Na 170 wychowanków wyznających jakąś religię aż 166 osób (97,6%) to wyznawcy religii rzymskokatolickiej, ponadto 1 deklaruje się jako baptysta, 1 – świadek Jehowy, 1 jako mahometanin, 1 osoba wyznaje hinduizm. Przebywający w zakładach poprawczych chodzą na nabożeństwa. Szczegółowa analiza wykazuje jednak, że na mszę świętą systematycznie uczęszcza w grupie osób deklarujących się jako wierzące i praktykujące zaledwie 41,9%, a w grupie wierzących, ale niepraktykujących oraz niewierzących nikt. Czasem na mszę świętą spośród wierzących i praktykujących chodzi 58,1%, spośród osób określających się jako wierzące, ale niepraktykujące – 75% i aż 36,7% (sic!) wychowanków deklarujących się jako niewierzący. Autor badań przeanalizował także wpływ religijności na postawę nieletnich. Zweryfikował korelację między deklarowanym stosunkiem do wiary a uzyskiwaną najwyższą nagrodą – urlopem. Okazało się, że pomiędzy poszczególnymi podgrupami nie ma istotnych różnic w liczbie udzielanych urlopów (niewierzący i wierzący, ale niepraktykujący korzystali nawet z urlopów częściej niż wierzący i praktykujący). Odsetek wychowanków korzystających w ciągu 6 miesięcy więcej niż 2 razy z urlopu jest największy w podgrupie wierzących, ale niepraktykujących, nieco mniejszy wśród niewierzących, a najmniejszy wśród wierzących i praktykujących. Również badanie uczestnictwa w grupach nieformalnych dało zaskakujące wyniki: największy odsetek grypsujących (54,7%) znajduje się w podgrupie wychowanków wierzących i praktykujących, nieco mniejszy w populacji wierzących, ale niepraktykujących (41,7%), a najmniejszy w zbiorowości niewierzących (36,7%).

²⁸ S. Kisiel, *Duszpasterstwo na tle potrzeb psycho-duchowych*, Wyższe Seminarium Duchowne, Siedlce 1977, s. 32, 45–46, podane za: M.E. Ruszel, *Psychologiczne aspekty...*, s. 251.

²⁹ Z. Lorek, *Stosunek wychowanków zakładów poprawczych do religii*, Arch.Krym. 1992, t. 18, s. 169 i nast.

Religijność i praktyki religijne wychowanków zakładów resocjalizacyjnych dla nieletnich zbadaliśmy na dużej grupie badawczej 997 podopiecznych we wszystkich 32 zakładach resocjalizacyjnych dla nieletnich w Polsce (schroniska i zakłady poprawcze) Sylwester Bębas w latach 2011–2014. Zgodnie z uzyskanymi danymi 73,3% badanych deklaroowało się jako osoby wierzące, 16,04% jako religijnie obojętne oraz 10,63% jako niewierzące. W świetle otrzymanych wyników autor sformułował m.in. tezę o wpływie pobytu w placówce na stosunek badanych do religii i wiary. Otóż, 55,57% respondentów deklaroowało, że ich stosunek do wiary i religii pod wpływem pobytu w placówce nie zmienił się. Tylko 0,6% badanych przyznało, że ich stosunek do tych wartości zmienił się na gorsze. Natomiast 20,96% badanych młodych ludzi potwierdziło, że ich pobyt w schronisku dla nieletnich lub zakładzie poprawczym zmienił ich stosunek do wiary na lepsze³⁰.

Przeprowadzone przez nas badania miały nieco odmienny charakter. Interesowała nas nie tyle religijność nieletnich w jednostkach izolacyjnych bądź wpływ religii na ich zachowanie, ile przestrzeganie prawa wolności religijnej: w znaczeniu pozytywnym – umożliwienie praktykowania religii, jak i negatywnym – powstrzymanie się od ingerencji, narzucania zachowań w sferze wolności religijnej. Tu przedstawione zostaną tylko wybrane zagadnienia badawcze.

Na wstępie poczynić należy kilka krótkich (podstawowych) uwag metodologicznych. Badania przeprowadzone zostały na podstawie ankiet anonimowych, zawierających pytania zamknięte i otwarte³¹. Przygotowano dwa rodzaje ankiet – dla nieletnich wychowanków oraz dla wychowawców. Udział w testach był całkowicie dobrowolny, autorzy pozyskali także zgodę Komisji Etyki Badań UŚ na tego rodzaju analizę. Nieletni wychowankowie z 7 młodzieżowych ośrodków wychowawczych oraz z 9 zakładów poprawczych³² wypełnili w sumie 209 ankiet. Wśród

³⁰ S. Bębas, *Rola religii...*, s. 202–203, 290–292.

³¹ W ankietach dla nieletnich osadzonych w młodzieżowych ośrodkach wychowawczych i zakładach poprawczych zostały wydzielone części zaadresowane do osób różnych wyznań lub niewierzących. Ankiety uwzględniały ewentualnie odmienną sytuację osób różnych wyznań i niewierzących. Zadawaliśmy pytania o ograniczenia związane z pandemią i ich odbiór przez nieletnich. Pytania ankietowe zostały skonsultowane z profesorem teologii (duchownym rzymskokatolickim), do zadań którego – w ramach prowadzonej działalności naukowej i duszpasterskiej – należały kwestie wyznaniowe, w tym ekumeniczne. Zastrzec jednak musimy, że w odpowiedziach na pytania ankietowe znajdują się nieścisłości teologiczne, gdyż nawet osoby wierzące nie zawsze dobrze znają Katechizm Kościoła katolickiego czy nawet elementarne podstawy teologiczne swojej wiary. Drugim konsultantem była doktorka socjologii. W przytaczanych wypowiedziach zachowaliśmy oryginalną pisownię.

³² Racibórz – Zakład Poprawczy i Schronisko dla Nieletnich, Warszawa-Falenica – Zakład Poprawczy i Schronisko dla Nieletnich, Białystok – Zakład Poprawczy, Nowe nad Wisłą – Zakład Poprawczy, Grodzisk Wielkopolski – Zakład Poprawczy, Mrozy – Zakład Poprawczy i Schronisko dla Nieletnich, Świecie nad Wisłą – Zakład Poprawczy, Trzemeszno – Zakład Poprawczy, Szubin – Zakład Poprawczy i Młodzieżowy Ośrodek Adaptacji Społecznej, Wrocław – Młodzieżowy Ośrodek Wycho-

nich było: 71 dziewcząt oraz 122 chłopaków (16 osób nie podało płci). Ponadto, na ankietę odpowiedziało 109 pedagogów pracujących w tych samych ośrodkach dla nieletnich. Wśród nich znakomita większość to: pedagodzy, wychowawcy, nauczyciele, psychologzy; ankietę wypełnili też: strażnik, kierownik internatu, kapelan – nauczyciel religii, katecheta, dyrektor, wicedyrektor. Najdłuższy staż pracy to 42 lata, najkrótszy – 2 miesiące.

Podstawową informacją z badanego zakresu jest samookreślanie religijności badanych nieletnich. Wychowankowie, poproszeni o określenie swojego stosunku do wiary, zaznaczyli:

- wierzący, praktykujący: 62 osoby (29,66% badanych),
- wierzący, niepraktykujący: 79 osób (37,8% badanych),
- niewierzący: 48 osób (22,96% badanych),
- poszukujący: 5 osób (2,39% badanych),
- inni: 7 osób (3,35% badanych); w tej rubryce ankietowani wskazali satanizm, buddyzm.

Na pytanie o dynamikę wiary w trakcie pobytu w jednostce nieletni odpowiedzieli, że w porównaniu z okresem przed osadzeniem ich wiara lub religia stała się dla nich:

- ważniejsza – 28 osób (13,4%),
- mniej ważna – 27 osób (12,9%),
- straciła zupełnie na znaczeniu – 34 osoby (16,3%),
- dopiero w tym miejscu nabrała znaczenia – 7 osób (3,3%),
- jest tak samo ważna – 89 osób (42,6%),
- inne – 16 osób (7,7%),
- 7 osób (3,3%) nie udzieliło odpowiedzi.

Warto zatem zauważyć, że w przeciwieństwie do przywołanych badań S. Bębas w przypadku nieletnich biorących udział w naszych badaniach tendencja jest zdecydowanie spadkowa. W sumie dla większej liczby osób wiara straciła znaczenie (częściowo lub całkowicie) – 61 (29,2%), niż go nabrała (większego lub w ogóle) – 35 (16,7%).

Na dwa zagadnienia chciałobyśmy zwrócić szczególną uwagę z racji postawionego problemu badawczego. Chcieliśmy uzyskać informacje dotyczące uczestnictwa nieletnich w lekcjach religii oraz ustalić przyczynę udziału lub braku udziału w tego rodzaju zajęciach. Ponadto ważną sprawą była dla nas (obok samego uczestnictwa) dostępność praktyk religijnych, utrudnienia w realizacji tych praktyk oraz

wawczy, Kuźnia Raciborska – Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy, Lubaczów – Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy, Łódź – Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy, Jaworze – Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy, Sobótka – Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy, Krupski Młyn – Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy.

ewentualny problem przymusu udziału w praktykach religijnych. Omawiane kwestie pokażemy zarówno z perspektywy nieletnich, jak i wychowawców.

Na pytanie: „Czy ankietowany uczestniczy w lekcjach religii i dlaczego?” – odpowiedzi kształtowały się następująco:

- 91 osób (43,5%) odpowiedziało, że tak, ponieważ samodzielnie tak zdecydowało;
- 27 osób (12,9%) – tak, ponieważ „zdecydowali tak moi rodzice/opiekunowie” (np. „Dlatego, że mój prawny opiekun mnie nie chce wypisać!” – a. 201);
- 31 osób (14,8%) odpowiedziało, że tak, z innych względów, wskazując: „bo chcę, bo zawsze chodziłem, bo muszę – siostry zakonne” (a. 77), „taki jest przymus pobytu” (a. 85), „niechodzenie szkodzi” (a. 93), „nie można się wypisać”, „obowiązkowa lekcja”, „bo musimy”, „nie mamy wyboru” (a. 117), „bo mi kazali”, „nie mam wyjścia” (a. 147), „z nakazu ośrodka” (a. 111), ale też: „Bo lekcje religii są fajne, zresztą wolę być na lekcji niż np. być sama w bibliotece” (a. 206);
- 16 osób (7,7%) odpowiedziało, że nie, bo sami tak zdecydowali;
- 1 osoba – „nie, bo tak zdecydowali moi rodzice” (a. 203);
- 2 osoby – nie, z innych względów (skończona szkoła, brak zajęć z religii);
- 41 osób (19,6%) – brak odpowiedzi.

Symptomatyczne jest, że na lekcje religii – według deklaracji osadzonych – uczęszcza 149 nieletnich, czyli więcej niż zadeklarowanych osób wierzących, i stanowią oni 71,3% wszystkich badanych nieletnich osadzonych.

W dalszej kolejności pytaliśmy o praktyki, w których uczestniczą lub które wykonują nieletni w trakcie pobytu w ośrodku. Pytania były odrębnie kierowane do osób deklarujących wyznanie rzymskokatolickie, odrębnie do osób innych wyznań.

Nieletnich wyznania rzymskokatolickiego zapytaliśmy m.in. o następujące praktyki, co przedstawiono w tabeli 1.

TABELA 1. Częstotliwość udziału w praktykach religijnych

Praktyka \ Częstotliwość	Codzienne		Raz w tygodniu		Raz w miesiącu		Kilka razy w roku		Nigdy	
	L. os.	[%]	L. os.	[%]	L. os.	[%]	L. os.	[%]	L. os.	[%]
Udział w mszy świętej	1	0,6%	51	32,9%	8	5,2%	49	31,6%	35	22,6%
Słuchanie mszy świętej przez radio lub inne źródło	1	0,6%	6	3,9%	10	6,5%	10	6,5%	116	74,8%
Słuchanie/oglądanie programów religijnych	0	0	8	5,2%	9	5,8%	20	12,9%	105	67,7%

cd. TAB. 1

Praktyka \ Częstotliwość	Codziennie		Raz w tygodniu		Raz w miesiącu		Kilka razy w roku		Nigdy	
	L. os.	[%]	L. os.	[%]	L. os.	[%]	L. os.	[%]	L. os.	[%]
Przyjmowanie komunii świętej	0	0	6	3,9%	26	16,8%	60	38,7%	51	32,9%
Spowiedź	3	1,9%	15	9,7%	17	11,0%	52	33,5%	56	36,1%
Modlitwa poranna/wieczorna	19	12,3%	14	9,0%	13	8,4%	15	9,7%	81	52,3%
Modlitwa przed posiłkiem/ po posiłku	6	3,9%	5	3,2%	5	3,2%	13	8,4%	113	72,9%
Czytanie Pisma Świętego samodzielnie lub w grupie	2	1,3%	11	7,1%	11	7,1%	22	14,2%	98	63,2%
Czytanie prasy i książek religijnych samodzielnie lub w grupie	5	3,2%	7	4,5%	8	5,2%	11	7,1%	113	72,9%
Rozmowa z duchownym	14	9,0%	30	19,4%	12	7,7%	30	19,4%	58	37,4%

Mając na uwadze problem wolności religijnej (również w znaczeniu negatywnym), zapytaliśmy nieletnich o przyczynę udziału w mszach świętych na terenie ośrodka. Najczęściej pisali oni: „bo chcę”, wskazywali też na potrzebę uczestnictwa, modlitwy, na wiarę, na tradycję, możliwość rozwiązania problemów. Pisano także: „Msza mi daje takie coś, że nie myślę o MOW” (a. 153), „daje mi to spokój” (a. 48), „Własne, poczucie obligacji ze strony wyznania” (a. 26). Są jednak i inne uzasadnienia: dlatego, że wszyscy/koledzy chodzą (kilkanaście tego rodzaju wypowiedzi), „bo tak wypada” (a. 156), ponieważ „się opłaca”, „nie zaszkodzi”, „z nudów” (a. 186). Inne wypowiedzi wskazują na niedobrowolny charakter uczestnictwa: ponieważ „muszą” lub „im każą”, „bo jest obowiązkowa” (a. 153), „bo takie są zasady” (a. 179), „bo w ZP musimy chodzić na mszę” (a. 43). Nieletnia, deklarująca się jako osoba wierząca, niepraktykująca, wskazała: „Muszę na siłę chodzić do kościoła. Mieszkam u sióstr zakonnych” (a. 77), inna zaś napisała: „Szczzerze jestem katoliczką. Wierzę w Boga, ale nie chodzę do kościoła a na terenie ZP uczestniczę bo muszę” (a. 43).

Na pytanie o utrudnienia w praktykowaniu którejkolwiek z wymienionych praktyk tylko 19 (12,3%) nieletnich udzieliło odpowiedzi twierdzącej, przyznając, że napotkało utrudnienia, natomiast aż 128 osób (82,6%) – negatywniej.

Zapytaliśmy także o charakter utrudnień w jakichkolwiek praktykach religijnych – ankietowani wskazywali (wśród możliwych do wyboru opcji):

- regulacje prawne: 15 osób (9,7%),
- brak indywidualnej zgody dyrektora: 10 osób (6,5%),
- przeszkody techniczno-organizacyjne: 17 osób (11%),
- niechęć współlokatorów: 8 osób (5,2%),
- brak czasu: 35 osób (22,6%),
- brak wytrwałości: 14 osób (9%),
- inne: 9 osób (5,8%), przy czym jedna osoba wskazała powody osobiste, inna – brak możliwości samodzielnego udania się do kościoła, reszta napisała natomiast, że chodzi im o brak utrudnień.

Wspomniane utrudnienia – zdaniem badanych nieletnich – dotyczą przede wszystkim: mszy świętej, kolędy, postów.

Na pytanie, czy nosisz w trakcie pobytu w ośrodku na stałe krzyżyk, medalik lub inny symbol wiary: 51 (32,9%) nieletnich odpowiedziało, że tak, 98 osób (63,2%) – nie, 7 (4,5%) osób odmówiło odpowiedzi. Natomiast na pytanie o posiadanie w pokoju krzyża, obrazka lub innego symbolu wiary 68 (43,9%) osób potwierdziło posiadanie takiego artefaktu, 83 (53,5%) zaprzeczyło, 5 (3,2%) osób nie odpowiedziało.

Te pytania były dla nas o tyle ważne, że z jednej strony trudno wyobrazić sobie przymus w tym obszarze, a z drugiej – ewentualne przeszkody. Wolność praktykowania chyba najpełniej może wyrażać się przez te dwa zachowania.

Na pytania skierowane do osób innych wyznań odpowiedziało 9 nieletnich, co stanowi 4,3% wszystkich badanych wychowanków. Jeden z nich wskazał, że stara się medytować, drugi – że spędza czas w grupie, trzeci – że święta obchodzi tak, jak jego rodzice. W ośrodku nie biorą udziału w żadnych praktykach religijnych; jeden z nich chciałby wziąć udział w bierzmowaniu. Na pytanie, czy w swoim pokoju mają symbole swojej wiary, 5 z nich to potwierdziło (przy czym tylko jedna osoba sprecyzowała, że chodzi o krzyż), 1 zanegował, a 3 odmówiło odpowiedzi.

Pięć osób z tej grupy zadeklarowało, że w trakcie pobytu w ośrodku miały kontakt z przedstawicielem swojego wyznania lub religii, 1 – że nie miała, a 3 osoby nie odpowiedziały na to pytanie. Na pytanie o konieczność brania udziału w praktykach innej religii 2 osoby odpowiedziały pozytywnie, nie wskazując natomiast, o jakie praktyki chodziło.

Ostatecznie 2 osoby uznały, że są w gorszej sytuacji niż wyznawcy innych religii (nie podając jednak żadnych dodatkowych informacji), 1 osoba napisała, że jest w lepszej, 6 osób nie odpowiedziało na to pytanie.

Ostatnia część skierowana była do osób niewierzących – odpowiedziały 44 osoby (21,1% wszystkich badanych wychowanków). 26 (59,1%) z nich **nie czuło się**

zmuszanych do udziału w jakichkolwiek praktykach lub obrzędach religijnych w czasie pobytu w ośrodku, natomiast 11 (25%) osób **było przeciwnego zdania**. Przede wszystkim pisano o obowiązkowych lekcjach religii, w sporadycznych sytuacjach o obowiązkowej mszy świętej, jedna osoba wskazała, że musiała „na nich być, ale nie brała udziału” (a. 39). Pytani o uciążliwe regulacje prawne odnoszące się do tych kwestii pisali, że nie wiedzą. Kilka osób jednak wskazało, że taką uciążliwą regulacją jest niemożność wypisania się z religii lub brak etyki zamiast religii.

Zdaniem 11 ankietowanych (25%) osoby niewierzące są w gorszej sytuacji, 6 osób jest przeciwnego zdania (27 (61,4%) nie odpowiedziało na to pytanie). Tylko jedna osoba zechciała uzasadnić odpowiedź, pisząc: „Myślę, że nauczyciel patrzy na mnie inaczej (traktuje inaczej niż osoby wierzące)” (a. 119), inna wskazała tylko: „obowiązkowa religia” (a. 191).

Ważnym kontrapunktem naszych badań były opinie wychowawców. Każde pytanie miało podwójny charakter – składało się z katalogu odpowiedzi oraz prośby o komentarz. Niewielu wychowawców zechciało się podzielić swoją opinią, jednak te przekazane w ankietach wydają się ogromnie ważne.

Pierwsza, bardzo rozbudowana opinia opisuje niemal cały proces uczestnictwa w życiu religijnym: „Wychowankowie, którzy przychodzą do placówki często określają się jako niewierzący, tym samym nie przyznają się do swojej religii. W trakcie pobytu w placówce postawa nieletnich zmienia się w kierunku wiary. Świadczą o tym może tendencja wzrostowa w praktykowaniu wiary, tj. uczestniczenie w niedzielnej mszy świętej, nabożeństwach, przystępowanie do spowiedzi, modlenie się poza katechezą (zdarza się, że chłopcy wieczorem odmawiają różaniec), uczestniczenie w pielgrzymce na górę św. Anny, weekendowych rekolekcjach organizowanych przez fundację Młodzi na Progu, spotkaniach przygotowujących do sakramentu bierzmowania, kółku biblijnym, wyjazdach do Lichenia” (wypowiedź katechetki – a. 102).

Zdaniem opiekunów przed pandemią wychowankowie mogli w pełni swobodnie praktykować swoje wyznanie lub religię – aż 104 osoby (96,3%) potwierdziły tę opinię. Przeciwnego zdania były 3 osoby, 2 zaś nie odpowiedziały na pytanie. W komentarzach wskazywano na możliwość uczestniczenia w mszach świętych, lekcjach religii, na organizowanie sakramentów bierzmowania, a nawet chrztu.

Zdaniem większości ankietowanych (101 odpowiadających – 93,5%) przed pandemią osoba wyznania rzymskokatolickiego nie miała problemów z możliwością sprawowania jakichś praktyk w ośrodku. „W sytuacji kiedy wychowawcy nie są w stanie w trakcie dyżuru wybrać się z wychowankami na mszę świętą niedzielną, wówczas w wolnym czasie katechetka zabiera chętnych chłopców do Kościoła. W placówce są również wychowawcy, którzy także poświęcają swój wolny czas, aby umożliwić chłopcom uczestniczenie w obrzędach religijnych” (a. 102). Odmienne

stanowisko prezentowało 5 osób, a 3 wstrzymały się od odpowiedzi. Wskazywano, że czasem wyjście do kościoła było niemożliwe (np. brak opiekuna). Z dodatkowych praktyk w opinii wychowawców wychowankowie najczęściej zgłaszali chęć przystąpienia do sakramentu bierzmowania i spowiedzi.

Zdaniem ankietowanych nieletni innych wyznań również nie mieli problemów z możliwością sprawowania praktyk lub obrzędów ich religii – potwierdziło to 101 odpowiadających (93,5%). Tylko jedna osoba zanegowała, a 7 osób odmówiło odpowiedzi. Wychowawcy najczęściej wskazywali, że osób innych wyznań nie było w ich placówce, a w nielicznych przypadkach – że nie zgłaszali oni potrzeb religijnych. Jeden z wychowawców napisał jednak: „Nie było możliwości uczestniczenia w nabożeństwach innego obrządku” (a. 107). Wśród osób innych wyznań w badanych ośrodkach pojawiali się wychowankowie protestanci, świadkowie Jehowy, wyznawcy Kościoła zielonoświątkowego, Kościoła baptystycznego, osoby prawosławne, wyznające islam.

Zadaliśmy pytanie, czy osoby niewierzące musiały uczestniczyć – ze względów organizacyjnych – w określonych praktykach religijnych. Na to pytanie 18 wychowawców (16,7%) zaznaczyło odpowiedź „tak”, 83 (76,9%) – „nie” (pisząc np. „Mają w tym czasie zapewnioną opiekę, inne zajęcia” – a. 15), a 8 osób (7,4%) nie udzieliło odpowiedzi.

W komentarzach wychowawcy sygnalizowali, że udział w mszy świętej jest dobrowolny, podobnie jak w innych sakramentach, zaś wspólna Wigilia traktowana jest jako element tradycji, a nie praktyka religijna (a. 21). Wskazywano: „Zdaje się, że te osoby niewierzące uczestniczą np. we wspólnej wigilii, podczas której modlimy się, czytamy pismo. Osoby te traktują wtedy to spotkanie jak zwykłą kolację” (a. 106). Niektórzy jednak dostrzegali inne aspekty, pisząc: „Organizacja placówki uwzględnia święta katolickie, np. post. W związku z prowadzeniem jednej kuchni wychowanki deklarujące się jako niewierzące musiały jeść rybę” (a. 33) lub „Uczestnictwo w rekolekcjach, jako zajęciach szkolnych” (a. 72). Inni wychowawcy zauważyli: „Wychowanki muszą być pod stałą opieką, więc musiały być razem ze wszystkimi podczas Mszy św. czy świąt” (a. 34), „Ze względów bezpieczeństwa musiały przebywać tam, gdzie pozostali wychowankowie pod opieką dorosłych” (a. 36), „Wychowanki są zachęcane do uczestnictwa wraz z większością/pozostałymi” (a. 74). Wreszcie na pozytywne aspekty obowiązkowego uczestnictwa wskazują wypowiedzi: „Dla niewierzących – nauka zachowania w miejscu kultu, stosownego ubioru” (a. 84) lub „Udział (obecność) na mszy św., jako trening umiejętności zachowania w środowisku otwartym” (a. 86).

Wychowawcy formułują także pozytywną ocenę stanu prawnego. Znakomita większość uważa, że przepisy są właściwe, a organizacja w placówkach nie budzi zastrzeżeń. Ilustracją takich opinii mogą być szersze nieco wypowiedzi: „Wol-

ność jest przestrzegana. Nie ma w tej kwestii nic do zarzucenia. W placówce kto chce może chodzić na religię lub etykę, nie ma sytuacji dyskryminacji dzieci ze względu na swoją religię” (a. 69) oraz „Myślę, że przepisy nie stoją w sprzeczności z możliwością realizowania swojej wiary. Staramy się umożliwić każdemu praktykowanie wiary na miarę naszych możliwości i nie przymuszamy do uczestnictwa w określonych praktykach rel.” (a. 106). Do odosobnionych wyjątków należą następujące odpowiedzi na pytanie, czy należy zmienić przepisy: „Tak, religia jest zbyt mocno obecna w życiu placówki. Szkoła powinna być świecka” (a. 104) lub „Nie zawsze znajdujemy rozwiązanie satysfakcjonujące obie strony” (a. 101).

Wydaje się, że opinie wychowawców w pewnym tylko stopniu odbiegają od opinii samych nieletnich – zasadniczo nie widzą oni trudności w praktykowaniu religii dominującej, a z problemami wyznawców innej wiary po prostu się nie spotkali. Równocześnie odnieść można wrażenie, że wychowawcy nie dostrzegają problemów, o których piszą wychowankowie – zmuszania do udziału w lekcjach religii i sakramentach, zarówno wychowanków wierzących, jak i niewierzących. System prawny, organizacja opieki i zajęć sprawiają, że wolność religijna w aspekcie negatywnym jest naruszana w dużym stopniu.

4. Wnioski

W przeprowadzonych badaniach widać różne podejście do wiary i obrzędów; dostrzec można różnorodne postawy wobec religii (sformalizowane i niesformalizowane); widać także, jak różne znaczenie nieletni przypisują wierze i praktykom religijnym. Trudno zatem rzeczywiście zanegować znaczenie religii w ośrodkach izolacji dla nieletnich. Niezależnie jednak od wyników tej części badań podkreślić należy autonomiczną rolę wolności religijnej. Dla konieczności przestrzegania tego prawa indywidualne podejście do *sacrum* ma ostatecznie drugorzędne znaczenie.

Nie ma również wątpliwości, że dla zapewnienia prawa do wolności religijnej nie ma znaczenia zmiana kulturowa zachodząca w postawie wobec religijności wśród najmłodszych. Z badań CBOS wynika, że proces zarzucania praktyk religijnych jest we wszystkich kohortach wiekowych³³ wyraźny, a w dwóch najmłod-

³³ Pokolenie najmłodsze, czasem nazywane pokoleniem Z – ma obecnie nie więcej niż 24 lata i dopiero wkracza w dorosłość. Ci najstarsi, urodzeni w 1997 r., zostali objęci badaniami w 2015 r. W przyjętej tu klasyfikacji millenialsi – nazywani także pokoleniem Y, które w literaturze jest niejednokrotnie lokowane w czasie – mają obecnie 25–41 lat. Wszyscy chodzili do szkoły, w której odbywały się lekcje religii. Dorosłe życie (studia, praca, założenie rodziny) rozpoczynali już w III RP. Pokolenie X wkraczało w dorosłość po 1989 r., kiedy to mieli od 10 do 24 lat. Młodsze roczniki zdążyły odbyć edukację w III RP i mieć w szkole lekcje religii – por. *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa*,

szych – gwałtowny. W trzech młodszych kohortach wiekowych nastąpiły większe zmiany: w pokoleniu X regularnie praktykujących ubyło o 26,6 punktu procentowego, a niepraktykujących przybyło o 14 punktów; w pokoleniu millenialsów regularnie praktykujących ubyło o 42,8 punktu procentowego, niepraktykujących przybyło o 22,7 punktu, a stało się to w ciągu niespełna 24 lat; w najmłodszej kohorcie regularnie praktykujących ubyło o 32,7 punktu procentowego, niepraktykujących przybyło o 18,4 punktu, ale stało się to w ciągu niemalże 7 lat. Badania ogólnopolskie wskazują, że o ile proces zarzucania regularnych praktyk religijnych w trzech najstarszych kohortach przebiega stopniowo (w różnym tempie, ale stopniowo), o tyle w pokoleniu X wyraźnie przyspiesza ok. 2016 r., w pokoleniu millenialsów – ok. 2018 r., a w najmłodszej kohorcie jest to nieprzerwany, gwałtowny spadek. Natomiast odsetki niepraktykujących we wszystkich kohortach wiekowych rosną od ok. 2017 r., oczywiście najgwałtowniej w dwóch najmłodszych grupach. Z całą pewnością można stwierdzić, że następuje powolny spadek poziomu wiary religijnej i szybszy spadek poziomu praktykowania w społeczeństwie polskim³⁴. Ciekawe są także inne dane. Otóż na pytanie: „Który z wymienionych rodzajów działalności stanowi obecnie treść Pana(i) życia codziennego? Czemu poświęca Pan(i) najwięcej czasu i energii?”, zadane Polakom przez CBOS w październiku 2018 r., życie religijne wymieniło 10% ogółu dorosłych oraz jedynie 3% młodzieży w wieku od 18 do 24 lat. O ile zatem w obrazie aktywności ogółu Polaków religijność stanowi tło, o tyle w przypadku najmłodszej kategorii badanych pozostaje ona na peryferiach codziennego życia – maleje doniosłość przypisywana życiu religijnemu, schodzi ono na margines aktywności społecznej³⁵. Zmiany społeczne w zakresie indywidualnego znaczenia wiary, religii, praktyk religijnych nie niwelują jednak ani nie redukują poziomu ochrony wolności religijnej.

Niewątpliwie, kusząca jest/byłaby wizja, że religia ma znaczący wpływ na poziom moralny ludzi wierzących i moralność społeczną, co pozwoliłoby na wykorzystanie jej w ramach resocjalizacji. Warto jednak zaznaczyć, że stanowiska w tej materii są podzielone. Jedni twierdzą, że religia nadaje wartościom i normom moralnym znaczenie powszechne i absolutne. Brak religijnego uzasadnienia grozi według nich swoistą hipotetyzacją aksjologiczną moralności. Religia w tym ujęciu

„Komunikat z Badań CBOS” 2021, nr 144, s. 11, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2021/K_144_21.PDF [dostęp: 01.2024].

³⁴ Ibidem, s. 13–15.

³⁵ *Codzienna aktywność Polaków. Autoportret i obraz środowiska społecznego w latach 1988–2018*, „Komunikat z Badań CBOS” 2018, nr 164, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_164_18.PDF [dostęp: 01.2024]. Na tym tle zadziwiająco wypadają wyniki badań przeprowadzonych przez S. Bębasę, którego zdaniem dla niemal 34% zbadanych w 2014 r. nieletnich przebywających we (wszystkich) schroniskach dla nieletnich i zakładach poprawczych wiara i Bóg to najważniejsze wartości – por. Idem, *Rola religii...*, s. 238.

chroni moralną „substancję” społeczeństwa, spełnia wobec niego funkcje etyczno-krytyczne oraz przyczynia się do jego integracji normatywnej. Przedstawiciele tego podejścia upatrują zatem w przejawach nasilającej się patologii społecznej bezpośredniego wpływu obniżenia się poziomu religijności społeczeństwa lub rozluźnienia bądź zerwania związków pomiędzy religią i moralnością. W ich przekonaniu bez religii grozi społeczeństwu anomia, a nawet chaos moralny. W tym kontekście zwraca się uwagę, że wiara ma wymiar moralny, „jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga”³⁶. Z kolei drugie, opozycyjne podejście sugeruje pełną autonomię pomiędzy tym, co religijne, a tym, co moralne. Propagatorzy tego ujęcia mówią o pełnej i doskonałej formie moralności dopiero wtedy, gdy uwolni się ona od wymogów sankcji religijnych oraz od nacisków autorytetów zewnętrznych i stanie się sprawą jednostki (gwarancja autonomii i suwerenności człowieka). Ich zdaniem religijne uzasadnienia nie są konieczne do akceptacji określonych wartości i norm moralnych. Co więcej, sankcjonowany przez religię tzw. wyższy autorytet stanowi zagrożenie dla indywidualnej autonomii i osądu jednostkowego, gwarantującego moralność bardziej dojrzałą oraz wolną, wyrastającą ze społecznego doświadczenia dobra i zła. Wreszcie formułowane są tezy, że charakter związków pomiędzy religią i moralnością jest zdecydowanie bardziej złożony – związek religii i moralności należy traktować jako niestabilny i niejednorodny, w związku z czym może się on różnić – i rzeczywiście różni się – w zależności od typu oraz stopnia rozwoju poszczególnych społeczeństw i społeczności³⁷. Zdaniem autorów dane dotyczące polskiej młodzieży wskazują na ewidentne przejawy sekularyzacji moralności, która wyraża się w tym, że młodzi Polacy w dość ograniczonym stopniu odczuwają potrzebę religijnego uzasadniania standardów moralnych (rzadziej niż ogół populacji) i w wielu sprawach deklarują poglądy moralne trudne do pogodzenia z religią. Zjawisko to dotyczy także tych przedstawicieli młodzieży, którzy określają się jako wierzący, a nawet głęboko wierzący. Stosunkowo często prezentowane selektywne podejście do zasad moralnych katolicyzmu oraz traktowanie ich jako moralności nie do końca przystającej do dzisiejszej rzeczywistości znajduje swoje wyraźne odzwierciedlenie w stosunku młodych Polaków przede wszystkim do takich kwestii i zachowań, jak: antykoncepcja,

³⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Pallotinum, Poznań 1993, s. 89.

³⁷ R. Boguszewski, M. Bożewicz, *Religijność i moralność polskiej młodzieży – zależność czy autonomia?*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2019, t. 62, nr 4 (248), s. 34–35. Równocześnie z badań S. Bębaso wynika, że 0,7% badanych odrzuca nauczanie Kościoła na temat aborcji i eutanazji, tylko 1,3% na temat antykoncepcji i tylko 0,4% na temat wolnych związków i czyściści przedmałżeńskie – por. Idem, *Rola religii...*, s. 241.

seks przedmałżeński, rozwód, zdrada czy aborcja³⁸. Niemniej, niezależnie od realnego wpływu religii na postawy moralne – mniejszego lub większego – praktyki religijne powinny być dostępne, ale nie mogą być narzucane. Poszukiwanie racjonalizacji w przymusowych praktykach poprzez wskazywanie innych korzyści, które jakoby nieletni miałyby odnieść, jest postawą skrajnie naganną. Zmuszanie do praktyk już jest naruszaniem wolności religijnej, poszukiwanie zastępczych celów powoduje, że mamy do czynienia z zakłamaniem i cynizmem wobec wychowanków. Trudno także zgodzić się z postulatem S. Bębaso o potrzebie stworzenia przepisu o oddziaływaniu moralnym lub religijnym na wychowanków schronisk dla nieletnich i zakładów poprawczych w perspektywie konieczności dokonania u nich trwałych zmian postaw³⁹.

Podkreślić przy tym należy – jak konkluduje swoje rozważania Tadeusz Płoski – że prawo polskie przejęło z orzecznictwa wydanego na tle art. 9 EKPC fundamentalną zasadę, iż ograniczenia uprawnień więźniów do realizacji prawa do wolności sumienia i wyznania w trakcie wykonywania kary i tymczasowego aresztowania nie mogą wynikać z samego faktu pozbawienia wolności, ale ze względów bezpieczeństwa publicznego, ochrony porządku publicznego, ochrony zdrowia i moralności oraz ochrony praw i wolności innych osób. Zdaniem autora w porównaniu z EKPC przepisy i praktyka w Polsce w szerszym zakresie uwzględniają wymagania religijne i kulturowe, jakie należy zapewnić w odniesieniu do wyżywienia pozbawionych wolności, a także prawa posiadania prywatnej odzieży przez więźniów sumienia⁴⁰. Wydaje się, że ten optymistyczny obraz nie potwierdza się w przypadku detencji nieletnich. Niewątpliwie nieletni przebywający w młodzieżowych ośrodkach wychowawczych i zakładach poprawczych są grupą najbardziej narażonych na naruszanie wolności religijnej czy wręcz przymusowy udział w praktykach religijnych. Poddani są różnorodnym formom przymusu niejako na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony jako osobom niepełnoletnim odmawia im się prawa do decydowania o udziale w praktykach religijnych i katechezie. Z drugiej – z racji przymusowej izolacji, orzeczonej z powodu wcześniejszego zachowania, przestrzegać muszą reguł ułatwiających bezpieczne i racjonalne (uwzględniające możliwości kadrowe i finansowe) funkcjonowanie w placówkach oraz poddawać się określonym oddziaływaniom resocjalizacyjnym. Pożądane byłoby uregulowanie wieku, od którego nieletni mieliby prawo samodzielnie decydować o udziale w usługach i praktykach religijnych, choćby na wzór omówionych regulacji niemieckich.

³⁸ R. Boguszewski, M. Bożewicz, *Religijność i moralność...*, s. 49.

³⁹ S. Bębas, *Rola religii...*, s. 295–296.

⁴⁰ T. Płoski, *Wolność sumienia i wyznania w warunkach izolacji więziennej*, „Studia Prawno-ustrojowe” 2009, 9, s. 76.

Jesteśmy przekonane, że wychowawcze oddziaływanie na młodzież, która weszła w konflikt z prawem, przy równoczesnym braku poszanowania jej prawa w zakresie wolności religijnej nie sprzyja postawie autorefleksyjnej i naprawczej nieletnich. Zmuszanie do praktyk religijnych nie tylko nie wzmocni religijności, pobożności młodych ludzi, ale nasili kulturę przemocy, braku szacunku do innych, a także kłamstwa dla pozyskiwania doraźnych korzyści. Praktyki takie trzeba uznać nie tylko za naruszające standardy międzynarodowe i konstytucyjne, lecz również za kontrskuteczne dla procesu oddziaływania na nieletniego.

I wreszcie ostrożnie należy podejść do tezy formułowej przez Zofię J. Zdybicką, że „Mogą zaistnieć zagrożenia społeczne ze strony związków, które mienią się jako religijne, a które nie spełniają jednak kryteriów religijności. Wszelka religia powinna być wiarygodna, czyli rozumna oraz miłości-godna, mająca na celu dobro człowieka. Kryteriów takich nie spełniają licznie pojawiające się w ostatnich czasach sekty. Ich działanie zagraża zdrowiu moralnemu człowieka, niekiedy nawet stanowi niebezpieczeństwo dla ludzkiego życia. Społeczność ludzka ma prawo obrony przed takimi pseudoreligiami”⁴¹. Nie tracąc bowiem z pola widzenia zagrożeń tzw. sekt destrukcyjnych, nie można uczynić z prawa do wolności religijnej fikcji, definiując religię w wąski i rygorystyczny sposób. Wspomniana na początku sekularyzacja sprzyja tworzeniu się nowych ruchów religijnych, w których mają prawo uczestniczyć również nieletni, jeśli nie wyrządza im to szkody.

Bibliografia

- Abbotts J.E., Williams R.G.A., Sweeting H.N., West P.B., *Is Going to Church Good or Bad for You? Denomination, Attendance and Mental Health of Children in West Scotland*, "Social Science & Medicine" 2004, vol. 58, issue 3, s. 645–656.
- Bernasiewicz M., *Religia i konwersja jako potencjał w resocjalizacji*, „Resocjalizacja Polska” 2017, 14, s. 29–39.
- Bębas S., *Rola religii w procesie resocjalizacji*, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2015.
- Bochenek K., *Zjawisko laicyzacji w społeczeństwie ponowoczesnym (konteksty filozoficzne)*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2019, t. 16, nr 1, s. 77–86.
- Boguszewski R., Bożewicz M., *Religijność i moralność polskiej młodzieży – zależność czy autonomia?*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2019, t. 62, nr 4 (248), s. 31–52.

⁴¹ Z.J. Zdybicka, *Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 1998, 11, s. 137.

- Codzienna aktywność Polaków. Autoportret i obraz środowiska społecznego w latach 1988–2018*, „Komunikat z Badań CBOS” 2018, nr 164, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_164_18.PDF [dostęp: 01.2024].
- Educational Challenges of Religious Freedom*, eds. T. Huzarek, J. Wólkowski, Vienna University Press, Pelplin 2021.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Pallotinum, Poznań 1993.
- Janiszewska B., Art. 23. *Dobra osobiste człowieka*, w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, t. 1: Część ogólna, cz. 1: (art. 1–55(4)), red. J. Gudowski, Wolters Kluwer, Warszawa 2021, s. 396–420.
- Kisiel S., *Duszpasterstwo na tle potrzeb psycho-duchowych*, Wyższe Seminarium Duchowne, Siedlce 1977.
- Kobyliński A., *Problem psychomanipulacji religijnej w kontekście globalnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2022, t. 54, s. 99–115.
- Kramsch C., *Language as Symbolic Power. Key Topics in Applied Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Lorek Z., *Stosunek wychowanków zakładów poprawczych do religii*, „Archiwum Kryminologii” 1992, t. 18, s. 169–182.
- Małe miasta: duchowość pozakanoniczna*, red. M. Zemło, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2020.
- Mariański J., *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, „Relacje Międzykulturowe” 2017, 1, s. 231–257.
- Nikołajew J., *Duszpasterstwo więzienne, tradycje, teraźniejszość, perspektywy*, Wydawnictwo Polifymnia, Lublin 2009.
- Płoski T., *Wolność sumienia i wyznania w warunkach izolacji więziennej*, „Studia Prawno-ustrojowe” 2009, 9, s. 55–76.
- Pol J.D., *Czy postawy religijne mogą sprzyjać resocjalizacji skazanych?*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2002, 18, s. 489–497.
- Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa*, „Komunikat z Badań CBOS” 2021, nr 144, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2021/K_144_21.PDF [dostęp: 01.2024].
- Ruszel M.E., *Psychologiczne aspekty zamykania się młodzieży na religię*, „Studia Gdańskie” 2016, t. 39, s. 245–255.
- Shuter W., *Sharing Our Humanity: The Psychological Power of the Catholic Mass*, „American Imago” 2006, vol. 63, no. 1, s. 7–23, <http://www.jstor.org/stable/26305291> [dostęp: 22.01.2024].
- Skowroński B., Domżańska A., *Duchowość osób odbywających karę pozbawienia wolności*, „Resocjalizacja Polska” 2017, 13, s. 87–108.
- Skrzypek J., *Typ religijności więźniów a ich postawy moralne i poczucie winy*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 1977, 16–17, s. 68–82.

Wężowicz-Ziółkowska D., *Przemoc symboliczna albo o społecznych warunkach ewolucji memetycznej*, „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2007, nr 11, s. 49–59.

Wolność sumienia osób niepełnoletnich, <https://rownoscwshkole.pl/images/poradnik/poradnik-wolnosc-sumienia-niepelnoletnich.pdf> [dostęp: 01.2024].

Woźniak B., *Zaangażowanie religijne a stan zdrowia osób w wieku podeszłym: mechanizmy zależności, wybrane wyniki badań*, „Przegląd Socjologiczny” 2012, 61 (2), s. 207–242.

Współczesne uwarunkowania i wzory procesów resocjalizacji, reintegracji, inkluzji, red. K. Marzec-Holka, K. Mirosław-Nawrocka, J. Moleda, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2014.

Zdybicka Z.J., *Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 1998, 11, s. 127–137.

dr hab. OLGA SITARZ, prof. UŚ

e-mail: olgasitarz@us.edu.pl

Profesor w Instytucie Nauk Prawnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Specjalistka z zakresu prawa karnego, kryminologii i prawa karnego wykonawczego. Była sędzia, mediator, kierownik projektu naukowego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki pt. „Standardy respektowania prawa do wolności religijnej osób osadzonych w zakładach karnych, aresztach śledczych oraz młodzieżowych ośrodkach wychowawczych i zakładach poprawczych”.

An associate professor at the University of Silesia in Katowice. She is a specialist in criminal law, criminology and penal enforcement law. She is a former judge, an active mediator and the head of the research project: “The standards of respect the religious rights of persons detained in prisons, detention centers, educational and correctional centers for juveniles”, financed by the National Science Centre.

dr ANNA JAWORSKA-WIELOCH

e-mail: jaworskaania@wp.pl

Doktor nauk prawnych, adiunkt Instytutu Nauk Prawnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Specjalistka z zakresu prawa karnego, kryminologii i prawa karnego wykonawczego. Była kurator społeczny, sędzia.

PhD, an assistant professor at the University of Silesia in Katowice. A specialist in criminal law, criminology and penal enforcement law. She was a social probation officer in criminal cases and currently she is a judge.