

*Elżbieta Panek<sup>1</sup>, Anna Panek<sup>2</sup>*

**„W TOBIE JEST ŹRÓDŁO ŻYCIA  
I W TWEJ ŚWIATŁOŚCI [...] ŚWIATŁOŚĆ”<sup>3</sup>  
WIARA I RELIGIA<sup>4</sup>  
W PERSPEKTYWIE RESOCJALIZACJI SKAZANYCH**

**Streszczenie**

W niniejszym artykule podjęto próbę szerszego zaprezentowania problematyki religijnej w życiu i resocjalizacji osób skazanych na karę pozbawienia wolności. W tekście poruszono zagadnienie znaczenia wiary i religii (głównie chrześcijańskiej) oraz jej praktyk

---

<sup>1</sup>Mgr Elżbieta Panek jest doktorantką w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Adres e-mail: [elzbieta.panek@interia.pl](mailto:elzbieta.panek@interia.pl)

<sup>2</sup>Mgr Anna Panek jest doktorantką w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Adres e-mail: [a.panek@interia.eu](mailto:a.panek@interia.eu)

<sup>3</sup>Fragment Psalmu 36 akcentującego kwestie ludzkiej nieprawości oraz Opatrzności Bożej (Biblia Tysiąclecia (2002: 604).

<sup>4</sup>Jak można przeczytać w Katechizmie religii katolickiej, ofiarodawcą wiary w sakramencie chrztu jest Bóg. W przypadku osób dorosłych „najpierw daje [On] człowiekowi łaskę szukania prawdziwej wiary, następnie umożliwia [mu] spotkanie z Kościołem wierzącym i głoszącym Słowo Boże. Wreszcie dopuszcza go do udziału w wierze Kościoła”. W niej człowiek przyjmuje chrzest. Wiara polega na przyjęciu Objawienia Bożego i odpowiadaniu na nie. Staje się ono zasadniczym punktem odniesienia dla wszystkich aspektów egzystencji osoby wierzącej (Żukowicz 1982: 28–31). Z kwestią osobistej, subiektywnej i naukowo nierozstrzygalnej wiary w Boga, związanej m.in. z pytaniem o Jego istnienie (lub nieistnienie) oraz zdolność do realnej sprawczości — co pozostaje zagadnieniem wciąż niezwyfikowanym i to nie tylko ze względu na niedostatecznie skuteczne instrumentarium badawcze nauki i brak wystarczających w tym zakresie dowodów i danych, lecz również przez wzgląd na wykraczanie tej kwestii poza ludzkie, ograniczone możliwości i zdolności poznania — wiąże się pojęcie obiektywizowanej w naukach społecznych religii (z naciskiem na jej fakt,

w kontekście szczególnych uwarunkowań izolacji więziennej, a także kwestie duszpasterstwa więziennego i resocjalizującego wolontariatu z zasadniczymi odniesieniami do wyników tematycznych badań empirycznych. Artykuł stanowi również zachętę do głębszej (badawczej i teoretycznej) analizy skuteczności resocjalizacji motywowanej religijnie, bez prób jej idealizacji, jak i deprecjacji. Kluczowe dla treści niniejszego tekstu fragmenty jednego z dzienników więziennych (akcentujące między innymi znaczenie nawróceń osób skazanych) nie mają na celu epatowania emocjonalnością zawartego w nich przekazu. Są świadectwami życia konkretnych jednostek i jako takie stanowią istotne przesłanie dla innych. Reszta jest tylko kwestią wiary, woli i indywidualnej interpretacji ich odbiorców. O rzeczach ważnych warto niekiedy po prostu opowiedzieć (bez odnoszenia ich do wykładni i paradygmatów) ani ustanawiania ad hoc tworzywami nauki. Świadczy to o intencji istotniejszej niż poprawna sprawozdawczość narratorów określonych treści, niezaabsorbowanych mocą swego osobistego i konstruowanego w autorskim przekazie znaczenia. Uniwersalne kierunkowskazy wyborów między dobrem a złem nie istnieją. Istnieją wszakże próby ocalenia innych od zła. Więzienie jest dla nich szczególną przestrzenią zaistnienia, gdzie ludzkie życie może mieć swój ostateczny koniec, ale i początek.

**Słowa kluczowe:** wiara, religia, Bóg, więzienie, nawrócenie, resocjalizacja

**“For with you is the fountain of life; in your light [...] light”;  
Faith and religion through the lenses of the rehabilitation of convicts  
Abstract**

The paper intends to take a broader perspective on the issue of religion in the life and rehabilitation of individuals sentenced to the penalty of imprisonment. It discusses the importance of faith and (mainly Christian) religion and religious practices in the specific context of incarceration, as well as the role of prison pastoral care and correctional volunteering, with some major references to the findings of the thematic empirical work. Moreover, the paper calls for a more in-depth (both empirical and theoretical) analysis of the effectiveness of religiously motivated rehabilitation, without any attempts at its idealization or depreciation. Excerpts from a prison diary — selected as meaningful parts of the paper (in order to outline, among all, the importance of the convicts' conversions) — are not intended to stun the

---

przedmiot oraz skutki), a także pojęcie religijności. W klasycznym ujęciu Emila Durkheima (2010: 39): „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem”. Religijność z kolei definiuje Piotr Sztompka jako „poziom kolektywnego uczestnictwa we wspólnocie kościelnej i praktykach obrzędowych, a w wymiarze osobistym miarę intensywności wiary i praktyk religijnych w codziennym doświadczeniu jednostki” (Sztompka 2012: 367–372, 384–385). W niniejszym artykule — przez wzgląd na zaakcentowanie w nim kwestii religijnych nawróceń — podjęto zarówno temat „tajemnic wiary” pozostających przedmiotem zainteresowań teologii i filozofii (Sztompka 2012: 368), jak i zagadnienie wymiernego wpływu wiary, religii i związanych z nią praktyk oraz osób zaangażowanych w penitencjarny apostolat na życie i resocjalizację jednostek skazanych na karę pozbawienia wolności. Wspomniany wpływ ilustrują m.in. przedstawione w niniejszym tekście wyniki badań empirycznych.

reader with their emotional message. They are rather testimonials of the life of individuals, in their own flesh and blood, and as such send a powerful message for others. The rest is just about the faith and the will of individual readers and their interpretations. As for things of importance, sometimes suffice is to tell about them (with no references to doctrinal interpretations and paradigms or without establishing any ad hoc scientific constructs). That approach proves that the author's intent goes far beyond the accurate reporting, disentangled from personal and self-construed messages. Universal clues for choosing between the good and the evil just do not exist. But steps are being taken to save others from the effect of the evil. Prison constitutes a peculiar space of existence where human life can both come to its end or have a new beginning.

**Keywords:** faith, religion, God, prison, conversion, rehabilitation

## Wprowadzenie<sup>5</sup>

„Zawsze wydaje mi się, że piszę w sposób autorytatywny, bez żadnej pokory. (...) Przed czterema laty byłem ateistą i zdążyłem ku zgubie. Wkroczył Bóg. Najpierw pozwolił mi trwać przez jakiś czas w moich grzechach, aż do momentu popełnienia czynu, który doprowadził mnie tutaj. Ochroniwszy moje życie w krwawym starciu, przyszedł, aby dać mi się poznać w samotności mojej celi. (...) Aby jednak mógł przyjść, (...) sam powołał oddanego [mi] adwokata, mnicha o niewyczerpanej wrażliwości [o. Thomasa] i współczujących mi przyjaciół. (...) Wiele doświadczeń, które wydają się być katastrofalne dla tego świata, są jedynie łaską prowadzącą ludzi do otwarcia się na wezwanie Bożego miłosierdzia. (...) Prawda i droga zbawienia są odwrotnością tego, co ludzie považają. (...) Wszystkie bolesne błędy zawsze prowadzą do [Boga]. (...) Czyny, które mnie tutaj [zawiodły], są, jak mi się wydaje, obce mnie samemu. Mam niemal pewność, że wszystko było zaplanowane od pierwszego dnia i że tylko po to się urodziłem. (...) Nie staram się usprawiedliwiać. (...) Jestem winny, mimo że kara jest niesprawiedliwa, i to, co mogę, ofiarowuję (...) Bogu. (...) Każdego dnia moja dusza zbliża się (...) do [Niego]. (...) Już nie ja żyję, to miłość Chrystusa żyje we mnie [i] każe mi działać, mówić, pisać...” (Fesch 1992: 53, 58, 60, 69, 75, 79, 110–111, 125, 144).

---

<sup>5</sup> Część wprowadzenia do niniejszego artykułu stanowią fragmenty duchowego dziennika więziennego J. Fescha skazanego 6 kwietnia 1957 roku na karę śmierci przez zgilotowanie za napad rabunkowy zakończony śmiercią jednego z funkcjonariuszy policji (Marananche 1992: 41–43).

O swojej odnalezionej wierze Jacques Fesch świadczył nie tylko wśród współosadzonych, lecz również własnej rodziny i innych niewierzących (Fesch 1992: 94 i nast.). Jego świadectwo jest wciąż aktualne. Jeden z więźniów szwajcarskich w 1988 roku powiedział o jego dzienniku duchowym: „Siła tej książki jest taka, że rozważa się ją później jak psalm” (Fesch 1992: 154). Wiara chrześcijańska, akcentując kwestię charakterystycznej dla skazańców winy z Tischnerowskimi symbolami wygnania i śmierci (Tischner 2012: 93), podkreśla również istotność motywowanej łaską postawy syna marnotrawnego zdolnego do uznania własnego błędu i przyjęcia Bożego przebaczenia: „Nie ma innej drogi do dojrzałości człowieka. Dojrzały nie jest ten, kto umie (...) dbać o swą [nieskazitelną], ale ten, kto umie przyjąć na siebie swą winę. Wiedział o tym św. Piotr i wiedział o tym św. Paweł. Nie jesteśmy lepsi niż oni. (...) Żał [syna marnotrawnego] jest bólem ludzkiej duszy. Ale jest to ból podobny do ognia, w którym hartuje się stal. (...) Wina to piekło człowieka. Niemniej [jednak] drzwi piekła nie otwierają się przed tymi, którzy mają odwagę zachować swoją nadzieję. W twarzy [heroicznie przebaczącego] Boga każdy może znaleźć sens swojej winy i uzyskać łaskę przebaczenia”, stając się zdolnym do przebaczenia innym oraz [sobie] (Tischner 2012: 96–98, 101–102).

### **„Antyreligijna” rzeczywistość skazanych**

Rzeczywistość więzienna jest rzeczywistością skodyfikowanego formalnie i nieformalnie układu zamkniętego: systemu funkcjonującego w zdecydowanej mierze na kanwie adaptacyjnych kalkulacji. Jest to rzeczywistość przetrwania, a nie rozbudzania nadziei. Jak akcentują Krzysztof Linowski i Izydor Wysocki (2006: 49), powołując się na słowa Józefa Nawoja: „Trzeba rozumieć, że uciążliwość izolacji [więziennej] jest tak duża, że powoduje nienormalne zachowania, które tylko w jakimś procencie odzwierciedlają faktyczny stosunek danej jednostki do społeczeństwa, a w rzeczywistości są jej reakcją na izolację”. Więźniowie są grupą niemal automatycznie utożsamianą z adresatami „podwójnej dewiacji” (za autentyczne naruszenie norm społecznych i sam pobyt w placówce penitencjarnej). W tym drugim przypadku ich pozycja społeczna odpowiada założeniom analizowanej przez Irenę Pospiszyl teorii stygmatyzacji (etykietyzacji, naznaczania społecznego, labelizacji; ang. *labeling* oznacza

etykietowanie) autorstwa Edwina Lemerta, sytuującej w roli dewianta tego, kto zostanie nim nazwany. Naturalną konsekwencją tego stanu rzeczy jest utrata społecznego zaufania osób stygmatyzowanych oraz ich izolacja od „zdrowej tkanki społeczeństwa” (Pospiszyl 2008: 37–39). Jednostki „naznaczone” postrzega się jako podmioty z mniejszym lub większym „uszczerbkiem człowieczeństwa” (Fidelus 2012: 202), ludzi „gorszego gatunku” (Pierzchała 2012: 64). Dotyczy to również więźniów — wbrew postulatom obecnego w resocjalizacji podejścia humanistycznego, według którego samo popełnienie przestępstwa nie jest czynnikiem automatycznie negującym człowieczeństwo sprawcy (Polizzi, Braswell 2009: 6–7).

Autor znanego „Krzyku młodych” (2005) i innych pozycji z zakresu resocjalizacji zintegrowanej z ewangelizacją młodych przestępców, francuski duchowny Guy Gilbert, zauważa, iż mimo niejednokrotnie prymitywnego rozumowania sprawców czynów karalnych mają oni instynktowną świadomość własnego odrzucenia przez społeczeństwo (Gilbert 1996b: 129). W praktykowanym przez Gilberta modelu ich resocjalizacji nie chodzi zatem o demonstracyjne okazywanie im uczuć, lecz o gesty akcentujące ich człowieczeństwo (Gilbert 1996b: 135), o zdolność do identyfikacji tego, co jest w nich najwartościowsze (Gilbert 2000: 23).

Jak zauważa wieloletni badacz problematyki skazanych i kapelan więzienny, ks. Kazimierz Pierzchała, społeczny odbiór osób osadzonych jest w przeważającej mierze jednoznacznie uproszczony. Społeczeństwo nie zastanawia się nad przyczynami, które doprowadziły konkretne osoby do więzienia. Często powodami ich kolizji z prawem są niezależne od nich (tj. obiektywnie niezawinione) traumy i dramaty, deprywacje oraz wpływ negatywnych wzorców środowiskowych. Jednak w ocenie społecznej większości więzień pozostaje nadal jednym z najbardziej niebezpiecznych „wrogów publicznych” — wykluczonych i potępionych (Pierzchała 2012: 332), więzienie natomiast ośrodkiem systemowej opresji, a nie miejscem resocjalizacji. Jak pisze Fesch (1992: 90), ilustrując typową mentalność osadzonego: „Otóż mówię społeczeństwu g... i pierwszego dnia, gdy [tylko] będę mógł się zemścić, nie zmarnuję okazji”. W błędnym kole zainicjowanej w życiu skazanych przemocy i nienawiści zmieniają się zatem tylko sceny i warunki ich demonstracji.

Zakłady karne funkcjonują na kanwie sformalizowanej, normatywnej przemocy organizacyjnej (wyrażonej w przymusowej izolacji osób osadzonych od świata zewnętrznego, konieczności przestrzegania przez nie regulaminów i reguł porządku, w dychotomicznym podziale na skazanych

i funkcjonariuszy), a nieoficjalnie na kanwie karceralizacji (Pol 2008: 141) lub prizonizacji, tj. adaptacji więźniów do zasad podkultury więziennej (Linowski, Wysocki 2006: 50–51; Przybyliński 2006: 65–66). Jakkolwiek pełni ona funkcję zastępczego generatora przeciwdziałań deprywacji potrzeb osadzonych, zaspokajając między innymi ich potrzeby bezpieczeństwa, przynależności i uznania, trudno nie zauważyć, iż jest to bardzo powierzchowny środek zaradczy, niekiedy oceniany jako opresyjne ograniczanie samodzielności podejmowanych przez więźniów decyzji (Przybyliński 2006: 120, 133–135). Można więc stwierdzić, iż w wielu wypadkach więzienie nie tylko nie resocjalizuje, ale dodatkowo intensyfikuje deformację osobowości skazanych (Zduński 2014: 94). Jak zauważa 35-letni więzień z grupy indywidualnych przypadków badanych przez Barbarę Toroń (w perspektywie biograficznej): „Więzienie to szkoła [przestępczości], a nie resocjalizacja. [...] Bardziej zresocjalizowałaby mnie praca w kamieniołomach” (Toroń 2013: 301). Zdaniem Fescha skazani demoralizują się nawzajem, tworząc — przykładowo w odniesieniu do możliwości własnego moralnego postępu — stado metaforycznych „parszywych owiec”, bluźnierców, autorów szykan i narratorów wszelkich „świństw”. Uogólniona „odezwa” tego typu jednostek do kapłana reprezentującego indywidualny i społeczny (tj. interpretowany przez nie jako nieosiągalny) standard człowieczeństwa, brzmi: „Dajcie mi tu tego typu”, zamiast kultuzyjnego: „Drogi ojcze, czy zechce ojciec wyświadczyć mi tę łaskę...”. Z drugiej strony autor powyższych uwag (nie odwołując się do autosugestywnej egzaltacji) zauważa bliskie pokrewieństwo osadzonych i Boga w osobie cierpiącego Chrystusa: „Prawdą jest, że nigdy nie zamierzano robić świętych z bandytów. A jednak są oni mniej oddaleni od [Chrystusa] niż wielu z tych, którzy »dobrze się prowadzą«” (Fesch 1992: 81–82).

Normująca standardy życia skazanych podkultura więzienna jest rodzajem gry o jakość przetrwania (Przybyliński 2012: 168), pragmatycznym, ukrytym mechanizmem „drugiego życia” (Sarzała 2006: 153–154). Bruno Schulz podejmując się ogólnego zdefiniowania „podkultury”, określał ją jako „podfasadę” („podszewkę”) kultury jako „fasady oficjalnej”. Według wspomnianego autora „podkultura” stanowi „kloakę niedojrzałości, dziedzinę hańby i wstydu, niedopasowań i niedociągnięć, żaloszny śmietnik kultury, pełen czerepów twardych, szmacianych i słomianych ideologii, dla których nie ma nazwy w języku kulturalnym” (Przybyliński 2006: 14). Ujmując rzecz krytycznie (a może tylko racjonalnie), cechy te można przypisać również podkulturze więziennej stanowiącej rodzaj tra-

gikomicznej rozgrywki w kolejnej wersji konfliktu policjantów i złodziei (rodem z dziecięcych zabaw, tym razem angażującej ludzi dorosłych) — z jej utopijną walką z prawem i jego instytucjami, solidarnością grupową oraz priorytetem specyficznie pojętego zachowywania godności osobistej i honoru członków podkultury więziennej, tj. grona więźniów grypsujących. Czy zatem w sytuacji pozbawienia wolności tradycyjne i opozycyjne do norm podkulturowych wartości nie regulują (nie są w stanie regulować?) zachowań skazanych (Pol 2008: 141)? W odniesieniu do kwestii religijnych wieloletni duszpasterz i wolontariusz w jednym z aresztów śledczych, o. Jan Dezyderiusz Pol (na podstawie obserwacji bezpośredniej) zauważa, iż w zakładzie karnym normy podkulturowe i nieformalne prawa dominują nad nakazami moralnymi wynikającymi z wiary. Dzieje się tak na przykład w sytuacji, gdy dobrowolnie uczestniczący w liturgii mszy św. więźniowie grypsujący „odmawiają symbolicznego gestu podania ręki na znak pokoju” osadzonym spoza swojej grupy (Pol 2008: 162–163). Sam izolacja więzienna może skutkować regresyjnym zdziecinnieniem skazanych (cofnięciem się na niższy poziom rozwoju), brakiem dystansu wobec siebie i innych, nieuzasadnioną drażliwością i przemocą (Sarzala 2006: 152). Czy zatem w tego typu środowisku obiektywnie infantylnego, ale dominującego kultu siły akcentowanie pierwiastków duchowych i wartości dobra (brzmiącego jak naiwny slogan) nie jest dla skazanych przejawem słabości, łamaniem kodów grupowych i narażaniem się na status ofiary? (por. Przybyliński 2006: 66; Pol 2008: 144, 151, 162–163). Mimo tych wątpliwości świadectwa nawróconych więźniów świadczą o tym, iż ich ewentualna, środowiskowa etykieta „nawiedzonych frajerów”, tj. (eks)więźniów zaangażowanych w penitencjarny apostolat, nie jest w stanie zasadniczo wpływać na rezultaty doświadczonej przez nich duchowej przemiany. Jest ona bowiem procesem personalnej i głębokiej transformacji człowieka, przy której konieczność sprostania dawnym wymogom środowiska więziennego okazuje się wartością zdewaluowaną (Pol 2008: 143–145).

„Nie mam wiary, proszę się nie trudzić”, powiedział wspomniany Fesch do o. Devoyoda, kapelana słynnego więzienia La Santé (Manaranche 1992: 7, 24). Po swoim nawróceniu natomiast zanotował w dzienniku: „Byłem zatwardziałym ateistą i dla żartu próbowałem nawet skłonić mojego adwokata [Paula Baudeta], aby zaprzeczył istnieniu wszelkiego życia ducha poza ciałem” (Manaranche 1992: 26, 32; Fesch 1992: 54–55). Dla Fescha udzielający łaski nawrócenia „Bóg (...) nie zakazuje [opozycyjne-

go do niej] rozumowania, lecz jest mocniejszy od racji rozumu” (Manaranche 1992: 29). Jeden ze współwięźniów autora cytowanego dziennika, Guy, nawet po wielu latach pozostał świadkiem wpływu jego religijnego zaangażowania na współosadzonych, nawet mimo braku akceptacji tej postawy ze strony najbliższej rodziny Fescha (Manaranche 1992: 25–26, 30, 45). Skutkiem jego nawrócenia była wiara pozbawiona kompromisów, również w wymiarze eschatologicznym: „Prawda jest jedna, niepodzielna i wieczna. (...) Chcę (...), aby moje piekło było kolorowe, z demonami i wielkim ogniem. Jest mi ono potrzebne i nie chcę, aby mi je odbierano” (Manaranche 1992: 37; Fesch 1992: 123). Biograf Fescha, ojciec André Manaranche napisał o nim, iż jest on „świadkiem łaski, która działa zawsze oraz szalonej nadziei, która jest dana każdemu”. W takich przypadkach nawet śmierć jest darem jak u Dobrego Łotra uzyskującego przebaczenie w godzinie śmierci i nadzieję na perspektywę wieczności bez konieczności drobiazgowych oszacowań popełnionych win i powoływania trybunałów ludzkiej sprawiedliwości (Manaranche 1992: 44–46). Zatem śmierć, jak akcentuje ojciec Daniel Ange (nawiązując do postaci Fescha) w słowach skierowanych do wszystkich oczekujących na koniec własnego życia, jest „początkiem wędrówki do Boga” poprzedzonej uznaniem prawdy o sobie samym, o czym można przeczytać również w cytowanym dzienniku: „Jestem w agonii od ponad miesiąca. Powoli opuszczam ziemię, aby zbliżyć się do nieba i każdą rzecz widzę z coraz większej wysokości i coraz wyraźniej. Dlatego nie potrafię nie wołać ostrzegawczo, gdy widzę, jak inni wyprawiają karkołomne (akrobacje) na płonącym morzu ognia”. Fesch chciał, aby jego śmierć (przeżyta świadomie i godnie) była świadectwem dla innych (w języku greckim świadectwo oznacza męczeństwo). Dzięki łasce potrafił ją przyjąć ze spokojem (Ange 1992: 47–49). „[Chrystus] wyprowadza mnie ponad czas, lęk i cztery ściany” (Fesch 1992: 137), żegnając się prostymi słowami: „Jestem szczęśliwy. Teraz wiem, że wszystko jest łaską i że nie idę ku śmierci, lecz ku życiu” (Ange 1992: 49)<sup>6</sup>.

### Religia i duszpasterstwo w resocjalizacji

„Jesteście skazani, to prawda, ale nie potępieni”, pisze Przybyliński (2012: 147), przytaczając słowa Jana Pawła II skierowane do więźniów

<sup>6</sup> W innym fragmencie: „Nie umieram, tylko moje życie się zmienia” (Fesch 1992: 138).



płockiego zakładu karnego 7 czerwca 1991 roku. Wspomniany autor zauważa, iż religia może być skutecznym środkiem wspomagającym resocjalizację, a nawet jej istotnym budulcem. Wpływa bowiem na pozytywną ewolucję niejednokrotnie amoralnych postaw więźniów oraz zmianę ich systemu aksjologicznego. Po transformacji ustrojowej w Polsce dzięki zaangażowanej działalności duszpasterzy więziennych znaczenie religii roli jako skutecznego instrumentu wspomagającego korektę postaw i zachowań więźniów zdecydowanie wzrosło.

Dnia 1 października 1997 roku w Centralnym Zarządzie Służby Więziennej powołano Radę Duszpasterstwa Więziennego, nadając mu status pełnowartościowej i równorzędnej reprezentacji wśród grupy innych podmiotów zaangażowanych w resocjalizację skazanych. Wzrosła liczba etatów należących do polskiego duszpasterstwa penitencjarnego (z 39 w 2000 roku do 86,2 w roku 2010). Zatrudniono na nich 186 kapelanów więziennych reprezentujących różne wyznania, tj. Kościół rzymskokatolicki, ewangelicko-augsburski, prawosławny, greckokatolicki, ewangelicko-reformowany w RP, ewangelicko-metodyczny, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Baptystów, Zielonoświątkowców, Kościół Wolnych Chrześcijan, Wspólnotę Kościołów Chrystusowych, Kościół Chrześcijański „Wieczernik”, Kościół Chrześcijan Dnia Sobotniego, Kościół Boży w Chrystusie, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (Misję Więzienną „Fylake”), Kościół Chrześcijan „Nowe Przymierze”, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Wiary Ewangelicznej w RP, Ewangeliczny Związek Braterski, Gminę Żydowską, Misję Buddyjską, Muzułmański Związek Religijny w RP, Towarzystwo Biblijne i Traktatowe Świadców Jehowy w Polsce.

Dzięki pracy duszpasterzy wykraczającej często poza standardowe wypełnianie obowiązków kapłańskich (obejmującej między innymi wspierające resocjalizację nietuzinkowe projekty sportowe lub kulturalno-oświatowe) można stwierdzić, iż niejednokrotnie inwestycje „w życie duchowe skreślonego już często dla [społeczeństwa] człowieka” nie są kwestią mrzonek intelektualnych. Religijnie nawróceni więźniowie stanowią wymowny przykład skuteczności resocjalizacji przez wiarę i ewangelizację. Dzięki ich świadectwom praktyki resocjalizacyjne motywowane religijnie przeczą zasadności automatycznego utożsamiania ich z projektami nierealistycznymi i utopijnymi (Przybyliński 2012: 143–147). W kontekście tych sukcesów i optymistycznych prognoz należy mieć jednak pełną świadomość tego, iż u wielu skazanych żadne zabiegi resocjalizacyjne

nigdy nie przyniosą oczekiwanego skutku. Zdaniem Henryki Lenczewskiej-Machel i Henryka Machela (2009: 217) do grupy tej należą trudno reformowalni lub całkowicie niereformowalni członkowie zorganizowanych struktur przestępczych. Zabiegom korekcyjnym nie poddają się również wspomniani przez Czesława Czapówa i Stanisława Jedlewskiego (1971) egoiści egocentryczni (jednostki skrajnie asocjalne, psychopaci) pozbawieni poczucia winy i empatii, z życiowym priorytetem osiągnięcia osobistych korzyści. Trudności resocjalizacyjne wykazują także jednostki dyssocjalne (określane przez Czapówa jako egoiści socjocentryczni). Podobnie jak egoiści egocentryczni są życiowo zorientowani na dążenie do własnych zysków, ale realizowanych w grupie podkultury przestępczej, bez skrupułów eksploatującej „frajerstwo” (Szałański 2008: 13–14).

Wychodząc z założenia, iż właściwą rekomendacją skuteczności danych opcji resocjalizacyjnych nie są teoretyczne prezentacje ich istoty i wpływu (często *stricte* dywagacyjne), ale opinie jednostek mających z nimi bezpośredni kontakt, można przytoczyć kilka wypowiedzi osób skazanych na karę pozbawienia wolności dotyczących rangi religii i posługi kapelana więziennego w duszpasterstwie penitencjarnym. Opinie te zostały wyrażone przez więźniarki Zakładu Karnego w Lublińcu w ramach projektu badawczego realizowanego przez Ewę Wysocką. Respondentki istotne znaczenie roli kapelana więziennego akcentowały w kwestii rozwiązywania ich problemów życiowych: „Rozmowa i wsparcie duchowe czasami same podpowiadają rozwiązania”, „Wiem, że zawsze mogę porozmawiać z kapelanem”, „Głównie spowiedź ma dla mnie znaczenie, ale bywały też sytuacje, gdy mogłam się poradzić i porozmawiać szczerze”; w kwestii pomocy duszpasterza w adaptacji do warunków więziennych: „Gdyby nie było kapelana (...), czułabym się zapomniana przez Boga w tym miejscu, gdzie nie da się żyć”, „Do warunków więzienia nie można się przyzwyczaić, ale rozmowa z kapelanem jest budująca, lżej jest trwać”; w kwestii pomocy kapelana w przetrwaniu więziennej traumy (przetrwania nie utożsamiano z adaptacją, ponieważ według większości badanych jest ona niemożliwa): „Możliwość obcowania z religią pozwala mi na jakiś czas zapomnieć o tym miejscu”, „Wiara i jeszcze raz wiara pozwala mi tak naprawdę przetrwać”, „Ważne jest postępowanie kapelana, który traktuje nas jak ludzi (...), nie steruje — pomaga! Nie jesteśmy oceniani, lecz prowadzeni”. Badane osoby odnosiły się również do znaczenia religii (a pośrednio posługi kapelana) w formułowaniu ich systemu wartości: „Religia (i kapelan) pozwala [mi] odnaleźć granicę między dobrem a złem, (...) obecność

kapelana pozwala nie utracić wiary w Boga”, „Dzięki religii człowiek staje się bogaty wewnętrznie — religia ma wpływ na to, jakim jest się teraz człowiekiem”; do roli praktyk religijnych w procesie resocjalizacji: „Uczestniczenie w praktykach religijnych daje siłę do przetrwania w zakładzie, (...) nadzieję na przyszłość i pomaga odnaleźć właściwą drogę”; oraz do kwestii resocjalizującej rangi spotkań z kapelanem więziennym: „Rozmowy z kapelanem są rzadko, ale dużo mi dają — rozumiem lepiej swoją sytuację”, „Rozmowy z duszpasterzem zmieniają moje nastawienie do odbywanej kary”, „Zrozumiałam, że kara to w pewnym sensie dar od Boga, że tę karę z pomocą Bożą da się znieść, że kara to odskocznia, gdy upada się na dno”. Przytoczone wypowiedzi stanowią oceny pozytywne osób skazanych dotyczące kwestii religijnych i roli duszpasterza więziennego. W opiniach bardziej krytycznych lub zdystansowanych względem analizowanych zagadnień akcentowano między innymi brak zaufania do kapelana więziennego jako osoby zdolnej do realnej pomocy w rozwiązywaniu osobistych problemów osób osadzonych oraz mogącej wywierać pozytywny wpływ na niemożliwe do zaakceptowania warunki pobytu w instytucji totalnej. Podkreślano również trwałą charakter wartości uznawanych przez osoby skazane na karę więzienia jeszcze przed realizacją wyroku, na które religia i działalność kapelana więziennego nie mają żadnego wpływu. Akcentowano rangę kwestii religijnej dla danego systemu aksjologicznego jedynie na wolności, ponieważ sytuacja jej pozbawienia generuje (w opinii badanych) utratę wiary i brak zdolności do przypisywania wartości czemukolwiek. Jeżeli chodzi o znaczenie praktyk religijnych ocenianych przez badane osoby najwyżej — jako religijna kategoria resocjalizacji — co wskazywałoby na najistotniejszą dla osadzonych kwestię podtrzymywania ich osobistej relacji z Bogiem, podkreślano ich znaczenie jedynie dla osób wierzących, natomiast w sceptycznym odniesieniu do resocjalizującego wpływu spotkań z kapelanem zwracano uwagę między innymi na „wiarę w Boga, a nie w księdza”, akcentując przypisywaną mu niezdolność do konstruktywnej pomocy osobom pozbawionym wolności (Wysocka 2010: 278–282).

Wbrew powyższemu, pesymistycznym akcentom konfrontacji religii i duszpasterstwa penitencjarnego z rzeczywistością więzienną wielu skazanych staje się osobowymi przykładami pozytywnego (i jedynie skutecznego w ich przypadku) wpływu religii i kapelanów więziennych na osobistą zmianę własnych postaw i zachowań (nie na zasadzie terapeutycznego cudu innowacyjnej techniki wychowawczej, ale osobistej, wewnętrznej

przemiany). „Boża resocjalizacja okazała się najskuteczniejsza”, stwierdził, odnosząc się do roli kapelana więziennego, w jednym z licznych świadectw na ten temat więzień jednego z polskich zakładów penitencjarnych po 15 latach odbywania kary. Jego świadectwo nie jest odosobnione, jest jednym spośród wielu (Pierzchała 2012: 273; por. Sakowicz 2006: 231–233). W opinii innego więźnia, którą znajdziemy w rezultatach Leszka Lubickiego (2007: 61; Pierzchała 2012: 357) dotyczących współpracy kapelanów i funkcjonariuszy więziennych w resocjalizacji skazanych: „Kapelan przypomina mi, że jest jeszcze ktoś, kto się ode mnie nie odwrócił”.

Duszpasterze więzienni, ewangelizatorzy i konkretni reprezentanci danego Kościoła są dla skazanych niejednokrotnie żywym obrazem niewidzialnego Boga, inicjatorami ich wiary i utraconej nadziei. Przy powitaniu Jana Pawła II w więzieniu w Caltanissette 10 maja 1993 roku jeden z więźniów powiedział: „Dzięki Twojej wizycie czujemy się mniej opuszczeni i bliżsi Bogu. Twoja obecność budzi w nas głębokie uczucia, czasem uśpione, ale nigdy zapomniane — budzi nadzieję na lepszą przyszłość. Także chrześcijańskie postawy solidarności, przebaczenia i wiary w życie zdają się przewycięzać samotność naszych serc. Samotność to straszna towarzyszka, która uczy tylko cierpienia. Niestety w życiu człowiek próbuje czasem osiągnąć dobrobyt, nie płacąc zań dobrem, chce zdobyć bogactwo, uchylając się od obowiązków i wyrzeczeń” (Bębas 2010: 25–26).

„Jeżeli ktoś, kto zbłądził, odnalazł właściwą drogę, zmienił swoje życie, coś do niego dotarło — to jest to moja nagroda i moje szczęście, i cel mojego życia”, stwierdził ojciec Jan Pawlaczek, salezjanin, kapelan kieleckiego aresztu śledczego (Sakowicz 2006: 235). W podobnym tonie wypowiadała się większość spośród 46 duszpasterzy jednostek penitencjarnych usytuowanych na terytorium całej Polski w badaniach ankietowych przeprowadzonych w 2004 roku przez wspomnianego ojca Jana Dezyderiusza Pola (2008:163–164, 166). Wynika z nich, iż 42 badanych czuje się potrzebnych więźniom. Podając bardziej szczegółowe powody zajęcia takiego stanowiska, odpowiedzi pozytywnej udzieliło 37 osób, uzupełniając swój wybór następującymi komentarzami: „Jako przewodnik duchowy mam pozytywny odbiór z ich strony”, „Wspieram osadzonych moralnie i etycznie”, „Widzę sens [mojej] pracy”, „[Pracuję] ze względu na troskę o człowieka i ewangelizację”, „Czuję się potrzebny”, „Zdobyłem ich zaufanie”, „Czuję, że czekają na spotkanie ze mną”, „Służę [im] pomocą w podtrzymywaniu więzi z rodziną”, „Powiedzą [mi] więcej niż SW i wy-

chowawcy”, „Pomagam im w ustaleniu hierarchii wartości”, „Jestem ich terapeutą i przyjacielem”, „Mogę i chcę im pomóc”. Większość badanych uznała zasadność obecności religii i jej praktyk w warunkach penitencjarnych, co wyrażono między innymi w następujących stwierdzeniach: „W trudnym momencie życia osadzonego można go pozyskać dla Chrystusa”, „Widzę przemianę skazanych”, „Praktyki religijne są prawem człowieka”, „Bez Boga i nawrócenia nie można mówić o autentycznej resocjalizacji”, „Religia pomaga skazanym w trudnych chwilach życia”, to „forma leczenia ciała i duszy”. Badani kapelani wypowiadali się również na temat roli religijności w resocjalizacji i adaptacji osadzonych do życia w warunkach penitencjarnych: „Wiara pozwala przetrwać w więzieniu”, „Religia odkrywa Boga miłosierdzia, pomimo odrzucenia przez ludzi”, „Czas w więzieniu pozwala na refleksję wobec spraw zaniedbanych”, „Religia jest światłością w więziennych ciemnościach”, „Religia wpływa na zmianę stylu życia na wolności”, „Religijność wzmacnia resocjalizację”, „Religijność daje szansę zmiany człowieka — resocjalizuje” (Pol 2008: 176–178).

Zdaniem Guya Gilberta (1999: 27) istota kapłaństwa wśród przestępców polega tym, by „być tam, gdzie oni”. Chodzi więc o solidarność i wzbudzanie nadziei u tych, którzy już ją utracili (Gilbert 1996a: 42), o wierność pomocowego zaangażowania, która pozwala resocjalizowanym na odtworzenie więzi społecznych (Gilbert 1999: 49), o bezpretensjonalne świadectwo uczestnictwa w dramacie cudzego życia, ale z zachowaniem koniecznego dystansu (Gilbert 1996b: 8). Chodzi również o priorytetową w resocjalizacji — według doświadczeń Gilberta — próbę zmiany obecnych w ludzkiej naturze negatywnych skłonności, o wytrwały proces zmagania o życie konkretnego człowieka, rozpoczynający się od nadania wartości jego „beziemnemu” istnieniu: „To bardzo ważne móc dowiedzieć się, że najpierw należy zmienić naturę ludzką. Pomagać młodym ludziom, z którymi jestem. Żyć z nimi. Codziennie mówić Bogu o nich, nim powie się im o Bogu” (Gilbert 1999: 27).

Ksiądz Marek Wójcicki zauważa, iż podczas prawie 9-letniej posługi w Areszcie Śledczym w Katowicach nigdy nie został przez więźniów znieważony, źle potraktowany, czego nie może powiedzieć o niektórych osobach mających z nim kontakt na wolności. Ocenia to trzeźwo, ale i wnikliwie: „Mam świadomość, że pozycja kapelana w zakładzie karnym jest inna niż pozycja funkcjonariuszy, którzy dyscyplinują, zakazują itp., ale przecież osadzeni i ode mnie słyszeli słowa, które były dla nich trudne, wielokrotnie musiałem odmówić im takiej pomocy, na którą prawo nie ze-

zwala, z pewnością było wiele takich sytuacji, kiedy zwyczajnie w mojej obecności mogli wyładować swoje frustracje”. Wspomniany autor konkluduje, iż „dobro, do którego [więźniowie] są zdolni (...) dają nadzieję, że ich życie rzeczywiście może przybrać formę moralnie akceptowaną” (Wójcicki 2012: 132).

Jaki powinien być kapelan więzienny, a może bardziej ogólnie: kapłan? Wydaje się, iż powinien stanowić osobową antytezę stereotypu duchownego, do którego w ankiecie „Przeglądu Powszechnego” dotyczącej współczesnych księży, przeprowadzonej w styczniu 2010 roku odniósł się między innymi ojciec Jan Góra. Za najbardziej „niesmaczny” w postawie duchownych uznał „niedorozwój” ich osobowości, sfery emocjonalnej i społeczno-wspólnotowej. Zwrócił również uwagę na drażniący go egoizm kapłańskich postaw i zachowań, postawę roszczeniową, pierwszeństwo własnego komfortu i wygody „przed pasją posługi i przed priorytetem apostołstwa”, tendencję do inwestowania „w siebie bez końca, bez początku dawania i służby”. Ponadto podkreślił, iż drażni go „postawa kapłanów, trybunów ludowych, odziedziczona w spadku po pokoleniach (...) [obecnie] trudna do zaakceptowania”. W związku z tym zaakcentował, iż „człowiek noszący się zbyt pewnie, mówiący podniesionym i uroczystym głosem, zachowujący się tak, jakby stale przebywał na scenie czy ambonie, podziwiany i oklaskiwany, jest po prostu niesmaczny. Ale i [jego] przeciwieństwo — zakompleksionego duchownego, skrzywionego, uniżonego i nadskakującego jest jeszcze bardziej nieestosowne”. Według o. J. Góry złotym środkiem wobec zaakcentowanych dwóch skrajności kapłańskich postaw jest synteza ich „autentyzmu i normalności, czytelności i znaczenia”: „Nie znoszę napuszonego stylu, napuszonego języka (...) tupetu i pewniactwa oraz chowania się za utarte slogany pozornie znoszące odpowiedzialność za wygłaszaną wypowiedź lub postępowanie. (...) Trzeba odwagi i pokory, by o sprawach Bożych mówić po ludzku. Ludzie w tym zakresie mają słuch absolutny” (Pierzchała 2012: 350–351).

Jak twierdzi Tadeusz Sakowicz (2014: 49, 241), w polskiej socjologii religii analizy badawcze życia religijnego przestępców stanowią kwestię zaniedbaną i podejmowaną przez niewielkie grono naukowców. W ogólnopolskich badaniach religijności osób przejawiających aktywność przestępczą oraz osadzonych w placówkach penitencjarnych zrealizowanych przez wspomnianego autora w latach 2000–2005 na próbie ogólnej 4338 skazanych w wieku od 17 do 69 lat, gdzie 334 osoby (7,7%) stanowiły kobiety, natomiast 4004 (92,3%) mężczyźni (Sakowicz 2014: 225)

— z czego 30,6% badanych zostało skazanych na karę pozbawienia wolności za kradzież, 26,1% — za rozbój, 15,3% — za zabójstwo, 8,2% — za oszustwo, 6,7% — za niedopełnienie obowiązków alimentacyjnych, 5,9% — za naruszenie przepisów kodeksu drogowego, 4,8% — za inne przestępstwa, 2,2% — za narkotyki, a 0,1% — za dzieciobójstwo — badani więźniowie w zdecydowanej większości uznawali się za wierzących chrześcijan, chociaż deklarowana przez nich religijność nie znajdowała potwierdzenia w konkretnych i zalecanych przez Kościół praktykach (Sakowicz 2014: 236). Ksiądz Kazimierz Pierzchała (na podstawie obserwacji skazanych) zauważył nawet, iż religijne deklaracje więźniów stanowią rodzaj sytuacyjnego fałszu manifestowanego tylko w obecności osób trzecich (w tym przełożonych). Jest to mechanizm obronny typowy dla skonfliktowanych z prawem przestępców prowadzących na wolności „podwójne życie”. W warunkach więziennych odwzorowują stare zachowania, starając się w ten sposób pozyskać przychyłność osób, z którymi pozostają w jakimkolwiek stosunku zależności (Pierzchała 2005: 47). Wspomniany autor, analizując wyniki własnych badań ankietowych, przeprowadzonych w 2005 roku na próbie 385 skazanych mężczyzn (osadzonych w Zakładzie Karnym nr 2 w Grudziądzu, w Zakładzie Karnym w Zabrze oraz Aresztach Śledczych Warszawa-Białołęka i Warszawa-Służewiec), pisze (w odniesieniu do analizy stosunku więźniów do posługi kapelana więziennego): „Osadzony to człowiek, który wciąż kalkuluje. Jeżeli chce wyjść z celi, (...) twierdzi, że jest wierzący, chce uczęszczać na mszę świętą. Jeżeli go pytamy, czy jest wierzący, czy nie, bez powiązania z wyjściem, anonimowo, to liczba wierzących maleje do 55,3%. (...) Zaledwie niecałe 10% więźniów jest przekonanych, że kapelan im pomoże, że ich wesprze” (Pierzchała 2012: 334).

Spośród badanych przez Sakowicza więźniów 28,7% zadeklarowało się jako przeciętnie wierzący, a 15,5% — jako głęboko wierzący. W określeniu rodzajów wiary najwięcej wskazań dotyczyło kategorii „wierzący niepraktykujący” (30,6%), „praktykujący” (27,7%), a w dalszej kolejności „indyferentni” (23,0%), „niewierzący” (11,8%) oraz „zaangażowani” (6,9%) — (Sakowicz 2014: 72). Wyniki te nie odbiegają zasadniczo od innych rezultatów badań religijności Polaków w warunkach wolnościowych (zob. Mariański 1991; 1997; 2001; 2002; 2006; 2008; 2010; 2011; 2014; 2016), gdzie deklaracje respondentów dotyczące wiary zasadniczo rozmiągają się z realizacją przez nich konkretnych praktyk religijnych, a kategoria „wierzący niepraktykujący” uznawana jest powszechnie za zupełnie

racjonalny przykład możliwości zaistnienia pewnego rodzaju opcji światopoglądowej, bez wspierającego ją mechanizmu, co można określić metaforycznie jako wiarę w skuteczność oddychania bez udziału tlenu. Zasadnicza różnica między społeczeństwem ludzi wolnych a osadzonymi w podejściu do kwestii religijnych wydaje się polegać na tym, iż sytuacja pozbawienia wolności skutkuje u skazanych reakcją buntu, a następnie często bezradności, inicjującej potrzebę mniej lub bardziej świadomej autorefleksji. W doświadczeniu więziennego impasu umysł ludzki szuka jakiegokolwiek wyjścia lub przynajmniej usiłuje ją racjonalizować. Wobec powyższego (również przy ograniczeniu lub wyeliminowaniu dostępu skazanych do innych wykładni lub pseudowykładni doświadczeń ludzkiej egzystencji) religia ma szansę stać się dla osadzonych rodzajem interpretacyjnego klucza dla przeżywanych kwestii problemowych, co wiąże się z możliwością wszechstronnej ewolucji osobowej więźniów. Sylwester Bębas (2010: 24) w swojej analizie programu resocjalizacyjnego zawartego w nauczaniu Jana Pawła II pisze, iż więzienie staje się często dla skazanych przestrzenią ich życiowych walk i dramatów, wewnętrznych poszukiwań, zmagania i „powtórnych narodzin”. Jak zauważa ksiądz Marek Wójcicki (2012: 132): „Ewentualna refleksja nad skutkami własnych działań pojawia się często dopiero w czasie osadzenia w areszcie i początkowo nie ma charakteru żalu z powodu krzywdy wyrządzonej komuś, a jest jedynie wyrazem współczucia dla siebie samego. W tym kontekście można dostrzec pole dla działań religijnych. Religia walczy z planowaniem krótkoterminowym, każe spoglądać nie tylko na doczesne, ale również na wieczne konsekwencje naszych działań, porusza ludzką wyobraźnię i uczy wrażliwości, która jest niezbędna, by dostrzec nie tylko własne cierpienie”.

Kazimierz Obuchowski (2000) proces własnej autokreacji jednostek polegający na zdolności tworzenia przyszłej koncepcji samych siebie i jej sukcesywnej realizacji określa jako „doczłowieczanie”. Jego cele mogą inicjować i realizować również „moralnie poprawieni i religijnie nawróceni” sprawcy najcięższych nawet przestępstw, pod warunkiem iż posiadają zdolność hierarchizowania własnej wiedzy, tworzenia pojęciowych modeli świata i samych siebie oraz odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania: „Czym jest świat?”, „Kim jest człowiek?”, „Kim jestem ja jako człowiek w tym świecie?” (Szałański 2008: 20). Pozostaje tylko mieć nadzieję, iż pytania te — interpretowane bez skojarzeń z pusto brzmiącymi sloganami psychologii i filozofii — w życiorysach konkretnych osadzonych będą w stanie skutkować ich moralną, osobową i społeczną ewolucją.



## Resocjalizujący wolontariat

W analizie aspektów religijnych w resocjalizacji więźniów — obok powyżej zasygnalizowanych kwestii — warto również zwrócić uwagę na zagadnienie wolontariatu umożliwiającego zwiększenie zakresu opieki duszpasterskiej nad osadzonymi. Więzienni wolontariusze reprezentują różnego typu zgromadzenia zakonne, seminaria, związki wyznaniowe, stowarzyszenia i fundacje. Szczególnie istotną rolę wśród tej grupy pomocowej pełni świeckie Stowarzyszenie Bractwo Więzienne (Pol 2008: 75; por. Pierzchała 2012: 164), zatwierdzone w 1993 roku i zrzeszające grupy osób spontanicznie angażujących się w spotkania ze skazanymi w placówkach penitencjarnych. Do wspomnianego Bractwa mogą należeć także funkcjonariusze więzienni, przedstawiciele środowisk prawniczych, sponsorzy lub inne osoby świeckie. Członkowie Bractwa głoszą katechezy, ewangelizują, prowadzą z więźniami rozmowy i korespondencję, przygotowują ich do przyjęcia sakramentów. Udzielają im pomocy w rozwiązywaniu ich problemów życiowych, jak również w kwestiach pojednań z rodzinami. Ponadto prowadzą spotkania i audycje religijne (Pol 2008: 106), angażują się w funkcjonowanie bibliotek oraz wydają wewnętrzne czasopisma więzienne (Skura 2009: 274). Warto również wspomnieć o ich współpracy z międzynarodowym, ekumenicznym Bractwem Więziennym, tj. organizacją *Prison Fellowship International* (PFI) tworzoną przez świeckich członków grup modlitewnych oraz byłych więźniów, którzy po upływie dwóch lat od momentu nawrócenia mogą rozpocząć pracę z osadzonymi, tj. ewangelizować ich i udzielać im innych form pomocy. Wspólnotą współpartnerską dla członków Bractwa Więziennego jest również organizacja *Network* pomagająca skazanym przebywającym w więzieniach zagranicznych oraz amerykański *Corpus Christi*, wspólnota parafialna działająca pod nazwą „Dom Dimitriusza”, prowadząca schroniska dla byłych więźniów, jadłodajnie oraz hospicja dla umierających na AIDS (Pol 2008: 105–106). Dzięki inicjatywom Bractwa Więziennego wielu skazanych doświadcza nawrócenia, część z nich angażuje się w apostolat wśród współosadzonych. Składają świadectwa wiary w kościołach i mediach, podkreślając kwestię otrzymanej od Boga łaski (Skura 2009: 274).

Przykładem wolontariatu z osobistym udziałem więźniów akcentującym między innymi zagadnienie świadczenia miłosierdzia względem

osób chorych i potrzebujących jest wolontariat hospicyjny zapoczątkowany w Stanach Zjednoczonych w latach 80. XX wieku w zakładach karnych dla więźniów z długimi wyrokami, w których powstawały (i jest to praktyka nadal aktualna) ośrodki paliatywno-hospicyjne (Paczkowska i in. 2010: 227). W Polsce program resocjalizacji angażujący więźniów w wolontariat hospicyjny po raz pierwszy zaczęto realizować w Gdańsku w hospicjum pallotyńskim w latach 1990–2000. W roku 2002 nawiązano systematyczną współpracę pomiędzy Zakładem Karnym w Gdańsku-Przeróbce a gdańskim hospicjum im. ks. E. Dutkiewicza SAC. Również inne zakłady karne i hospicja zaangażowały się w realizację programów wolontariatu hospicyjnego z udziałem więźniów. W 2009 roku Komisja Europejska i Rada Europy uhonorowała projekt „Wolontariat skazanych w Polsce” prestiżową nagrodą „Kryształowej wagi wymiaru sprawiedliwości” (Paczkowska i in. 2010: 228–229). Pozytywne rezultaty uzyskano również, realizując od lipca 1998 roku program „Bona” przewidujący nieodpłatne zatrudnienie więźniarek z Zakładu Karnego w Lublińcu w charakterze wolontariuszek opiekujących się dziećmi niepełnosprawnymi w Domu Pomocy Społecznej „Zameczek” (Olejnik 2012: 155–156). Z dwukrotnie przeprowadzonych badań ewaluacyjnych wspomnianego projektu (gdzie grupę badawczą stanowiły wspomniane wolontariuszki, grupę kontrolną natomiast więźniarki odsiadujące wyroki na tym samym oddziale co osoby zaangażowane w projekt) wynika, iż uczestniczki programu „Bona” w stosunku do członkiń grupy kontrolnej wykazywały wyższy poziom integracji społecznej, łatwiej nawiązywały kontakty personalne, otwierały się na informacje z zewnątrz, reprezentując postawę zwiększonej odpowiedzialności życiowej oraz wyższy poziom samooceny i tolerancji względem cudzej odmienności. Jak pisze w odniesieniu do analizowanego projektu Lidia Olejnik (2012: 159–161; por. Paczkowska i in. 2010: 232–233): „Praca wolontariusza daje ogromną satysfakcję, (...) skazane postrzegają siebie jako osoby potrzebne innym. (...) Możliwość sprawdzenia się w roli tego, kto daje, a nie bierze, stwarza poczucie pełnowartościowości, a według Z. Freuda — mocy i znaczenia”. Dwa kolejne programy pokrewne programowi „Bona” to zapoczątkowane w 2005 roku: program „miłosierna Samarytanka” angażujący więźniarki wspomnianego Zakładu Karnego w Lublińcu w pracę wolontariuszek na rzecz osób w podeszłym wieku przebywających w Domu Pomocy Społecznej „Dom Kombatanta” oraz program „Schola Vitae” przewidujący zatrudnienie wspomnianych więźniarek jako wolonta-

riuszek w Domu Pomocy Społecznej dla Osób Przewlekłe Chorych ze Schorzeniami Układu Nerwowego w Lublińcu przeznaczanego dla pensjonariuszy chorujących na schizofrenię i upośledzonych umysłowo (Olejniki 2012: 162–163).

Wolontariusz rezygnujący z części czasu wolnego na rzecz skazanych może pełnić rolę łącznika osobowego między dwoma światami — rzeczywistością więzienia a rzeczywistością ludzi wolnych. Jest zatem bardzo często „wychowawcą do wolności”, chociaż w paradoksalnych warunkach jej pozbawienia. W związku z tym szczególnie istotna jest zraszająca wolontariuszy pomoc pospenitencjarna (przewidująca między innymi udzielanie byłym więźniom wsparcia duchowego i materialnego). Najbardziej znanymi polskimi podmiotami oferującymi ten rodzaj pomocy — oprócz pomocy penitencjarnej — są: Polskie Stowarzyszenie Penitencjarne, Stowarzyszenie Pomocy Uwięzionym „Patronat”, Komitet Helsiński, Wrocławskie Towarzystwo Opieki nad Więźniami, Towarzystwo Pomocy im. Brata A. Chmielowskiego (Pol 2008: 103–104).

Znaną placówką Bractwa Więziennego świadczącą pomoc na rzecz byłych więźniów lub skazanych pozostających w trakcie odbywania kary, przebywających na przedterminowym zwolnieniu jest Dom Miłosiernego Ojca we Wrocławiu, prowadzony między innymi przez zamieszkujące razem z więźniami i zaangażowane w ich katechizację małżeństwo Szymańskich. Na podobnych zasadach funkcjonuje Charytatywny Instytut im. św. Brata Alberta w Świnoujściu kierowany przez Leszka Podoleckiego, który — doszedłszy do przekonania, iż osadzonych należy edukować już w więzieniu, aby już nigdy nie było dla nich miejscem kolejnych powrotów — w zakresie działalności wspomnianego Instytutu zainicjował powołanie Sodalicji Dobrego Łotra. W związku z tą inicjatywą powstały między innymi utworzone przez skazanych Bractwa Modlitwy i Trzeźwości „Arka” (Skura 2009: 274–275). Patron wspomnianej Sodalicji — Dobry Łotr (św. Dyzma) jest upostaciowieniem skazańca nawróconego przez Chrystusa tuż przed śmiercią. Dla wszystkich uznanych przez siebie i innych za jednostki życiowo przegrane lub stracone może stanowić przykład działania nieskończonego Bożego miłosierdzia, którego można doświadczyć zawsze, nawet w ostatnich momentach życia. Nie jest to zachęta do wykorzystywania go jako „pogotowia zbawczego”, ale raczej jeden z akcentów enigmatycznej pedagogiki Boga (Pierzchała 2012: 164).

Można zauważyć, iż praca kapelana więziennego niejednokrotnie koncentruje się na wypełnianiu obowiązków kapłańskich, działalność wolontariuszy natomiast może zaspokajać różnego rodzaju potrzeby osadzonych i ich rodzin, a pośrednio również ogółu społeczeństwa (Pol 2008: 106–107). Można tu wymienić na przykład kwestie pomocy więźniom w znalezieniu zatrudnienia po odbyciu kary. Motywację do podjęcia działalności wolontariackiej wśród skazanych może stanowić chęć realizacji postulatu chrześcijańskiego miłosierdzia względem nich, zgodnie ze słowami Chrystusa (Mt 25, 36): „Byłem w więzieniu, a przyszliście do mnie” (Pol 2008: 104). Praca wolontariuszy wymaga jednak ogromnego potencjału ich dojrzałości osobistej oraz odpowiedzialności za oczekujących pomocy skazanych (Pol 2008: 106). Wolontariusz powinien umieć ich słuchać i pozytywnie inspirować, ale bez naiwności cechującej egzaltowanych, „samozwańczych zbawców” (Pol 2008: 104). Z badań religijności 103 więźniów recydywistów z Zakładu Karnego w Białej Podlaskiej przeprowadzonych w 1997 roku przez Jacka Kaliszczuka (1998; Pol 2008: 150) wynika, iż jedynie niektórzy skazani są w stanie docenić obecność wolontariuszy w więzieniu, a i to raczej przez wzgląd na ich działalność terapeutyczną, a nie ewangelizacyjną. Mimo iż 52% recydywistów opowiedziało się za zasadnością posługi osób świeckich w więzieniu (ze względu na różnorodność wyznań osadzonych), podobny odsetek skazanych podał w wątpliwość sens obecności wolontariuszy w placówkach penitencjarnych, identyfikując ich działalność jako „wprowadzającą zamieszanie” (Pol 2008: 158). Realnej oceny wyzwania piętrzących się przed wolontariuszami więziennymi dokonał Pol, przytaczając pozbawione złudzeń słowa znanego polsko-włoskiego dziennikarza Stanisława (Stasia) Gawrońskiego: „Być wolontariuszem w więzieniu oznacza być przygotowanym na zmierzenie się z pseudonormalnymi ludźmi, którzy nie wiadomo dlaczego — jak sami twierdzą — znaleźli się w więzieniu, z losami kobiet i mężczyzn, którzy w pewnej chwili — z powodu jednego wysoku życiowego — zeszli z właściwej drogi i stali się wykolejeńcami. (...) Dla wielu [z nich] będziecie jedyną okazją do kontaktu ze światem zewnętrznym, jego modą i różnymi językami. Będą próbowali was wykorzystać, to nie do uniknięcia, dla swoich małych korzyści i przyjemności, którym wytrwale musicie stawić czoło. (...) Tu chodzi o osoby, które złamały pakt lojalności wobec społeczeństwa, stały się przyczyną cierpień, często nieodwracalnych i muszą odnaleźć swoją drogę powrotu” (Pol 2008: 108–109).

## Zakończenie

„Szeroki jest człowiek, zbyt szeroki, ja bym go zwęził”. Te przytoczone słowa Fiodora Dostojewskiego stanowiące zakończenie książki Józefa Czapskiego „Na nieludzkiej ziemi” (1949) wskazują na zaskakująco bliskie sąsiedztwo dobra i zła w naturze ludzkiej. Uwaga ta dotyczy również więźniów. Zaadresowana do nich wspomniana wypowiedź Jana Pawła II: „Jesteście przestępcami, ale nie jesteście ludźmi potępionymi”, akcentuje wartość etyczną każdej jednostki ludzkiej, ale i konieczność indywidualnej pracy skazanych nad sobą, która — przy współdziałaniu praktyk resocjalizacyjnych — ma na celu realizację procesu wychodzenia więźniów z ról dewiantów, co określa się jako proces społecznej destygmatyzacji (Zduński 2014: 113). Ksiądz Kazimierz Pierzchała, powołując się na Sylwestra Bębasę analizującego wspomniane papieskie przesłanie do skazanych, pisze: „Często więzień zadaje sobie pytanie: Kim jest? Dokąd idzie? Czego pragnie? Ale musi pamiętać, że czas spędzony w więziennej celi nie jest czasem straconych nadziei. Ten czas jest człowiekowi dany, aby na nowo narodził się jako człowiek. [Więzień] musi wiedzieć, że nie jest do końca zły (...). Nie powinien utożsamiać się z etykietami: złodzieja, mordercy, narkomana, alkoholika itp. Przecież jest także synem, mężem, żoną, matką, siostrą. Dopóki jest ktoś, kto na niego czeka, kto wierzy w niego, powinien żyć (...) dla drugiego człowieka, dla siebie. Żyjemy w wieku, w którym karuzela życia pędzi w zawrotnym tempie, lecz musimy także pamiętać, że każdego dnia jesteśmy o oddech oddaleni od wieczności” (Pierzchała 2012: 362–363). Trudno nie przyznać tutaj racji M. Kay Harris (2005: 317), która przytacza opinię większości skazanych na temat zasadniczej roli własnego nastawienia wobec sensu resocjalizacji: „Nikt nie może cię zrehabilitować. Sam siebie rehabilitujesz”. W warunkach często długotrwałej izolacji ze społeczeństwa wiara w Boga i praktyki religijne stanowią dla więźniów zasadniczy lub wspomagający instrument ich trwania i przetrwania w sytuacji deprivacji, dysfunkcji i konfliktu, podobnie jak w przypadku innych traumatycznych doświadczeń ludzkich, np. pobytu w obozach koncentracyjnych lub uczestnictwa w dramatach wojen (Fesch 1992: 83–84).

Jaka ogólnie powinna być resocjalizacja? Wydaje się, iż przede wszystkim skuteczna. Jak zauważa ksiądz Marek Wójcicki (2012: 132–133), powody ludzkiej nieprawości są z pewnością liczne, a kwestia refleksji nad nimi nie jest dla osób zatrudnionych w placówkach penitencjar-

nych rodzajem „ćwiczeń filozoficznych”, lecz czynnikiem warunkującym poprawę skuteczności praktyk wychowawczych. Resocjalizacja jest zatem dziedziną szczególnie wymagającą systematycznych ustaleń badawczych, jako że — bez potrzeby uciekania się do ideologiczno-frazeologicznego patosu — odnosi się do ludzi i to znajdujących się w wyjątkowej sytuacji życiowej. Wśród dotyczących ich zagadnień są również kwestie duchowe i religijne. Ojciec Daniel Ange (1996: 8–9) pisze, iż odkryta rzeczywistość duchowa nadaje głęboki sens życiu jednostki, która „nie chce być wegetacją poniżej ludzkiego stadium rozwoju”. Ponadto religia (oprócz odnowy ludzkiego ducha) może skutecznie zapobiegać różnorodnym patologiom (Pol 2008: 146), samo chrześcijaństwo natomiast w sakramencie pokuty chroni człowieka przed samopotępieniem, ofiarowując mu możliwość rozpoczęcia wszystkiego od nowa. Jest to — we właściwym rozumieniu tego słowa — „jaśniejsza” strona ludzkiej winy, wyzbytej ostatecznego tragizmu i wiodącej do szansy „wyzwolenia” (Tischner 2012: 100).

Wiara integruje przeszłość z teraźniejszością i przyszłością człowieka, niwelując poczucie bezpowrotnych strat, a nawet nadając im nieoczekiwany sens. Podobnie jest (choć odbywa się to na niższym poziomie doświadczenia) w przypadku przepracowanej akceptacji tego co trudne, wyparte z psychiki i skanalizowane w ludzkiej nieświadomości (Monbourquette 2002: 28). Jak pisze Jacques Leclercq: „To niezbędne, bym przyjął siebie bez ograniczeń / i pokornie pokochał siebie, całego siebie, / w cieniu i w świetle, w dobroci i w złości, / w śmiechu i we łzach, w pokorze i w dumie. / To niezbędne, bym odebrał całą moją przeszłość, / moją przeszłość, do której się nie przyznaję, / moją zakazaną przeszłość” (za: Monbourquette 2002: 135).

Niewątpliwie zagadnień wiary i religii w praktykach resocjalizacyjnych nie warto pomijać i to nie tylko przez wzgląd na wychowawcze sukcesy z ich udziałem. Dotyczą one bowiem sfery ludzkiego ducha niepoddającej się skutecznej weryfikacji empirycznej. W odniesieniu do osób skazanych na karę pozbawienia wolności kwestie religijne nie mogą zatem stanowić jedynie „inżynierii” spaczony ludzkiej mentalności i osobowości. Jednostki społeczne (w tym więźniowie, dodatkowo dezindywidualizowani między innymi przez standardowe projekcje koncepcji skazanych jako grupy i to o wysokim stopniu demoralizacji) — pomijając tych, którzy nie rokują żadnej nadziei na pozytywną zmianę lub korektę własnych postaw i zachowań (co należy w pewnym momencie racjonalnie uznać) — nie są sprowadzalne w linii prostej do rangi osobowych źródeł informacji zilu-

strowanych przez statystyczne tabele i wykresy. Ludzie nie są przedmiotami, ale podmiotami diagnoz, tj. we właściwym rozumieniu tego stwierdzenia — adresatami holistycznego podejścia do kwestii własnego istnienia i funkcjonowania w życiu jednostkowym i społecznym. Poza tym — jak zauważa Antoine de Saint-Exupéry (1995: 105) — jeżeli coś jest skuteczne, obojętnie, czy jest to religia, kultura, czy system wartości, jeżeli staje się w danej osobie generatorem rzeczy wielkich i przełomowych, pozwala jej odzyskać władzę nad samą sobą, oznacza to, iż jest źródłem prawdy o niej samej, a zatem kluczem do reformatorskiego sukcesu określonych światopoglądów i zachowań. Erich Fromm (1966: 136–138) — akcentując co prawda istotność weryfikacji danej opcji religijnej pod kątem jej wpływu na rozwój lub regres człowieka — uznaje religię za wykładnię ludzkiego poznania, orientacyjny układ odniesienia, przedmiot kultu i drogę harmonijnego rozwoju człowieka. Dlaczego zatem rezygnować z kwestii religijnej w resocjalizacji, wystrzegając się jednakże pokusy jej idealizacji i instrumentalizacji, która prowadzi do popisowych utopii „psychologów duszy” lub domorosłych analityków cudzych, osobistych nawróceń oraz „właściwego zakresu obowiązków i zaangażowania” osób powołanych do posługi więźniom. Powyższa uwaga wydaje się tym bardziej słuszna, iż życie duchowe pozwala człowiekowi interpretować siebie samego poza bieżącym tu i teraz, w odniesieniu do ostatecznego celu i sensu istnienia. Pozwala uchwycić sens bezsensu długotrwałej izolacji i społecznie napiętnowania, sens oczekiwania osób pozbawionych zasadniczo celu oczekiwań. Za fasadą wyuczonego, więziennego cwaniactwa, ekspozycjami kultu siły, przemocy i „przedsiębiorczego” egoizmu, kryją się często dramaty ludzi zrezygnowanych, egzystujących w substytucjonalnej „podkulturze oszustwa”, dla których naiwny „prometeizm” kolejnych pseudoapostołów lub „trening religijny” (religia wpisana w nieszczęśliwie „akademicki”, tj. instytucjonalny program resocjalizacji) — obie inicjatywy realizowane bez dobrowolnego zaangażowania więźniów — mogą stanowić jedynie rodzaj filantropii religijnej lub bezproduktywnej, środowiskowej polityki społecznej, tj. — ogólnie rzecz biorąc — „fete” naiwnych uzurpatorów łaski Bożej (nawet tych o szlachetnych intencjach) lub jednostek programowo (i tylko programowo) zaaktywizowanych na rzecz uskutecznienia „dziwactwa edukacyjnych Samarytan” (pewnego rodzaju adwokatury „z urzędu”). W konfrontacji z jałowością tego typu projektów naiwnego mesjanizmu egzaltowanych „pomocników Boga” (a często poszukiwaczy własnego samozadowolenia) oraz reprezentantów parapolitycznego

(systemowego) „wymądrzania się po Bożemu” osobista, wewnętrzna przemiana więźniów pozostaje dla nich namacalnie odnotowywalnym faktem o skutkach przekraczających często oczekiwania ich samych. W świecie więziennych gier i pozorów ta kategoria konkretnego, pozytywnego faktu posiada znaczenie wartości osobiście darowanej, a jednocześnie zdobytej i autentycznej.

## Bibliografia

- Ange, Daniel (1992) *Ty, który lękasz się ostatecznego spotkania*. [w:] Jacques Fesch, *Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, s. 47–49.
- Bębas, Sylwester (2010) *Program resocjalizacyjny wynikający z nauczania Jana Pawła II*. Radom: Wyższa Szkoła Handlowa.
- Czapski, Józef (1949) *Na nieludzkiej ziemi*. Paryż: Instytut Literacki.
- Czapów, Czesław, Stanisław Jedlewski (1971) *Pedagogika resocjalizacyjna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Durkheim, Émile (2010) *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii*, wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fesch, Jacques (1992) *Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Fidelus, Anna (2012) *Stygmatyzacja byłych skazanych w kontekście uwarunkowań procesu readaptacji społecznej*. [w:] Ewa Kantowicz, Anna Leszczyńska-Rejchert, red., *Stereotypy w pedagogice, pracy socjalnej i resocjalizacji*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, s. 193–213.
- Fromm, Erich (1966) *Szkice z psychologii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gilbert, Guy (1996a) *Małe kroki miłości*. Kraków: Wydawnictwo „m”.
- Gilbert, Guy (1996b) *Na całość*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Gilbert, Guy (1999) *Bóg, moja pierwsza miłość*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Gilbert, Guy (2000) *Dealer miłości*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Gilbert, Guy (2005) *Krzyk młodych*. Warszawa: Wydawnictwo „Pax”.
- Harris, M. Kay (2005) *In Search for Common Ground: The Importance of Theoretical Orientations in Criminology and Criminal Justice*. „Criminology and Public Policy” 4(2): 311–328.
- Kaliszczuk, Jacek (1998) *Recepcja usługi duszpasterskiej przez recydywistów: Empiryczne studium socjologiczne na przykładzie Zakładu Karnego w Białej Podlaskiej* (niepublikowana praca magisterska). Warszawa: Wyższa Szkoła Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej.



- Linowski, Krzysztof, Izidor Wysocki (2006) *Odziaływania psychokorekcyjne na skazanych agresywnych w warunkach penitencjarnych*. Ostrowiec Świętokrzyski: Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Wyższej Szkoły Biznesu i Przedsiębiorczości w Ostrowcu Świętokrzyskim.
- Lenczewska-Machel, Henryka, Henryk Machel (2009) *Marginalizacja społeczna jako czynnik redukujący poprawczą sprawność więzienia*. [w:] Franciszek Kozaczuk, red., *Zagadnienia readaptacji społecznej skazanych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 215–219.
- Lubicki, Leszek (2007) *Kapelani — Służba Więzienna, wzajemne cele i zadania*. [w:] Jan Śwtko, Małgorzata Kuć, red., *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, s. 59–63.
- Manaranche, André (1992) *Aby lepiej poznać Jacques’a Fescha (biografia autora)*. [w:] Jacques Fesch, *Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, s. 7–48.
- Mariański, Janusz (1991) *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Mariański, Janusz (1997) *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością: Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Mariański, Janusz (2001) *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański, Janusz (2002) *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?* [w:] Janusz Mariański, red., *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Komitet Socjologii Polskiej Akademii Nauk, s. 481–504.
- Mariański, Janusz (2006) *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański, Janusz (2008) *Religia i moralność w społeczeństwie polskim — ciągłość i zmiana*. [w:] Janusz Mariański, Leon Smyczek, red., *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s. 269–300.
- Mariański, Janusz (2010) *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym: Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański, Janusz (2011) *Katolicyzm polski — ciągłość i zmiana: Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mariański, Janusz (2014) *Moralność w kontekście społecznym*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Mariański, Janusz (2016) *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych: Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo „Adam Marszałek”.
- Monbourquette, Jean (2002) *Oswoić swój cień. Jak zaakceptować ciemne strony własnej osobowości*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.

- Obuchowski, Kazimierz (2000) *Człowiek intencjonalny, czyli o tym jak być sobą*. Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”.
- Olejnik, Lidia (2012) *Program pracy wolontarystycznej „Bona” jako metoda re-adaptacji społecznej skazanych kobiet odbywających karę pozbawienia wolności*. [w:] Dorota Lizoń-Szłapowska, red., *Kryzys w resocjalizacji a wybrane aspekty pracy penitencjarnej*. Częstochowa: Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, s. 155–163.
- Paczkowska, Agnieszka, Piotr Krakowiak, Dominik Krzyżanowski, Barbara Sikora, Robert Witkowski (2010) *Wolontariat hospicyjny jako narzędzie re-integracji społecznej osób pozbawionych wolności*. [w:] Zenon Jasiński, Dariusz Widelak, red., *W poszukiwaniu optymalnego modelu więzienia resocjalizującego*. Opole: Instytut Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego, s. 227–234.
- Pierzchała, Kazimierz (2005) *Skazani, ale nie potępieni*. „Problemy Alkoholizmu” 4–5: 44–47.
- Pierzchała, Kazimierz (2012) *Resocjalizacyjna rola kapelana więziennego w polskim systemie penitencjarnym: Analiza pedagogiczna*. Toruń: Wydawnictwo „Adam Marszałek”.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu; Biblia Tysiąclecia* (2002). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Pol, Jan Dezyderiusz (2008) *Więzienna szansa: Religia w resocjalizacji osób pozbawionych wolności*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „ŁośGraf”.
- Polizzi, David, Michael Braswell, (2009) *Introduction*. [w:] David Polizzi, Michael Braswell, red., *Transforming corrections: Humanistic approaches to corrections and offender treatment*. Durham: Carolina Academic Press, s. 3–12.
- Pospiszyl, Irena (2008) *Patologie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Przybyliński, Sławomir (2006) *Podkultura więzienna: Wielowymiarowość rzeczywistości penitencjarnej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Przybyliński, Sławomir (2012) *Więźniowie „niebezpieczni” — ukryty świat penitencjarny*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Saint-Exupéry, Antoine, de (1995) *Ziemia, planeta ludzi*. Łódź: Wydawnictwo 86 Press.
- Sakowicz, Tadeusz (2006) *Dysfunkcjonalność rodziny a resocjalizacja: Wybrane teksty z socjologii rodziny i resocjalizacji*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Sakowicz, Tadeusz (2014) *Systemy normatywne w świadomości osób uwięzionych: Studium socjopedagogiczne*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Sarzała, Dariusz (2006) *Podkultura przemocy w warunkach izolacji więziennej*. [w:] Mariusz Jędrzejko, red., *Patologie społeczne*. Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, s. 149–186.

- Skura, Joanna (2009) *Pomoc postpenitencjarna w kontekście przygotowania skazanych do życia w warunkach wolnościowych*. [w:] Franciszek Kozaczuk, red., *Zagadnienia readaptacji społecznej skazanych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 268–278.
- Szałański, Jan (2008) *Zakres i poziom skuteczności resocjalizacji*. [w:] Zdzisław Bartkowicz, Andrzej Węgliński, red., *Skuteczna resocjalizacja: Doświadczenia i propozycje*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 13–21.
- Sztompka, Piotr (2012) *Socjologia: Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Tischner, Józef (2012) *Zrozumieć własną wiarę*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Toroń, Barbara (2013) *Przestępczość skazanych kobiet i mężczyzn w perspektywie biograficznej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Wójcicki, Marek (2012) *Praca duszpasterska w Areszcie Śledczym w Katowicach*. [w:] Dorota Lizoń-Szłapowska, red., *Kryzys w resocjalizacji a wybrane aspekty pracy penitencjarnej*. Częstochowa: Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, s. 131–133.
- Wysocka, Ewa (2010) *Rola i funkcje religii w procesie resocjalizacji w świadomości skazanych — analiza teoretyczna i empiryczne egzemplifikacje*. [w:] Sylwester Bębas, red., *Współczesne oblicze resocjalizacji penitencjarnej*. Radom: Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu, s. 267–289.
- Zduński, Igor (2014) *Pomoc w społecznej readaptacji skazanych*. [w:] Alicja Ornowska, Igor Zduński, *Resocjalizacja penitencjarna: Zarys problematyki*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy, s. 91–117.
- Żukowicz, Józef (1982), red., *Wiara i życie. Katechizm religii katolickiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.