

## MIGRACJE A RELIGIA. WYBRANE ASPEKTY

Piotr STAWIŃSKI

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN; piotr.stawinski@up.krakow.pl

**Streszczenie:** Przedmiotem analizy w artykule jest kwestia wzajemnych relacji między migracjami a religią. Autor nawiązuje do toczących się dyskusji na temat migracji i roli religii we współczesnym świecie. Podobnie jak inne formy aktywności ludzkiej migracja może być postrzegana jako zjawisko społeczne lub z perspektywy jednostki. W obu przypadkach może to rzucić nieco światła na motywy decyzji o zmianie miejsca pobytu, preferencje między alternatywnymi lokalizacjami, wzorce i tendencje zachowań w miejscu przeznaczenia oraz zmian jakie może to wywołać w samej religii. Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie w jaki sposób tożsamość religijna i symboliczna etniczność wpływają na migrację i współistnienie różnych grup z ich odmiennymi, religijnymi stylami życia. Ponieważ współistnienie różnych religii niesie ze sobą różnorodne wyzwania, nie można migracji oddzielić od kwestii wolności sumienia, praktyk religijnych i przestrzegania prawa w kraju przeznaczenia, które określa granice tolerancji religijnej.

**Słowa kluczowe:** migracje, religia, tożsamość, sekularyzacja, desekularyzacja, kapitał religijny.

## MIGRATION AND RELIGION. SELECTED ASPECTS

**Abstract:** The subject of analysis in this article is the question of mutual relationship between modern migration and religion. Author tries to provide an insight into the ongoing discussions about migration and the role of religion in changing modern world. Like other forms of people's activity migration may be viewed as an social phenomenon or from the perspective of the individual. In both cases, the analysis of its connection with religion may shed some light on motivations of the decision to move or to stay, preferences among alternative locations, patterns and trends of behavior in the place of destination, and how they lead to changes in the religion itself. The paper attempts to answer how religious identity and symbolic ethnicity influence migration and the coexistence of different migrant groups with their different religious lifestyles. As the coexistence of different religions does inevitably lead to challenges they cannot be separated from the issues of freedom of conscience, religious practices and observance of law in the country of destination which sets the limits of religious tolerance.

**Keywords:** migration, religion, identity, secularization, desecularization, religious capital.

Problematyka migracji w kontekście jej związku z religią jest obecna w badaniach naukowych od co najmniej kilkudziesięciu lat, będąc przedmiotem zainteresowania demografów, socjologów, kulturoznawców, politologów. Najczęściej jednak w szerokim ujęciu okoliczności zewnętrznych, motywacji politycznych czy ekonomicznych, a jeśli religijnych to ruchów dużych grup ludzkich na tle sytuacji społeczno-politycznej i uwarunkowań historycznych. Jest to zrozumiałe, zważywszy na fakt, że o ile w przeszłości prześladowania religijne i konflikty zbrojne (jakże często w połączeniu) należały do najczęstszych przyczyn ruchów ludnościowych, to w czasach nam bliższych (przy zachowaniu przyczyn wcześniejszych) głównym motorem wydaje się poszukiwanie lepszych warunków życia w sensie materialnym. Mogłoby się zatem wydawać, że czynnik religijny utracił swoją rolę w inicjowaniu i nadawaniu charakteru procesom mobilności społecznej. W inicjowaniu – w określonym stopniu – zapewne tak. W drugiej funkcji odpowiedź nie jest już tak prosta.

Nie ma współcześnie państw, których społeczności byłyby w stu procentach jednorodne pod względem wyznawanej religii. Poziom zróżnicowania kulturowego może jednak być do tego stopnia odmienny, że w pewnym uproszczeniu możemy mówić o mono lub wielokulturowości określonych rejonów świata. Ze świadomością wszakże, że dynamika procesów demograficznych uzasadnia prognozowanie w kierunku coraz większego zróżnicowania, które zresztą w sposób przyspieszony odbywa się na naszych oczach. Według raportów ONZ na początku drugiej dekady obecnego wieku ok. 5% ludności świata żyło i pracowało poza miejscem swojego urodzenia. W procesach tych religia pozostaje czynnikiem mającym istotny udział w decyzjach części obywateli o opuszczeniu kraju urodzenia i wyborze miejsca, do którego chcą się udać. I niezależnie od motywu, ruch milionów ludzi przez oceany i kontynenty musi mieć znaczący wpływ na religijny skład społeczeństw.

Zilustrujmy to danymi studium demograficznego Pew Research Center – *Religion & Public Life Faith on the Move – The Religious Affiliation of International Migrants*, z roku 2012, które mówią o tym, że prawie połowę międzynarodowych imigrantów stanowią chrześcijanie (różnych wyznań). Są zatem nadreprezentowani w tej grupie, bowiem w całej populacji świata stanowią trzecią część. Podobnie jest z muzułmanami, choć nie w takim stopniu: 27% imigrantów, przy 23% ogółu ludności na świecie. Razem chrześcijanie i muzułmanie stanowią około połowy ludzi na świecie, ale około trzech czwartych wszystkich, którzy wyemigrowali z kraju urodzenia. Pozostała część należy do mniejszych grup. Niektórzy, jak wyznawcy judaizmu, stanowią większy odsetek migrantów (prawie 2%) niż w ogólnej populacji na świecie (mniej niż 1%); inni jak hinduiści stanowią około 5% międzynarodowych migrantów, ale 10-15% globalnej populacji<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Według danych z 2010 roku. <http://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec>, 20.12.2017. W literaturze polskiej dane te prezentuje i omawia Pomarański, M. (2014, ss. 143-158).

„Znaczenie przypisywane religii przez dyscypliny naukowe, takie jak historia, socjologia, stosunki międzynarodowe i inne, jest jednym z niespodziewanych zjawisk początku XXI wieku. W drugiej połowie minionego stulecia konwencjonalna mądrość głosiła bowiem, że religia słabnie, a co za tym idzie jej naukowe badanie ma niewielkie znaczenie dla rozumienia świata” (Johnson, Grim, 2013, p. 1). Peter Berger, autor *Przedmowy* do dzieła z którego pochodzi powyższy cytat, napisał w niej, że apogeum procesów sekularyzacyjnych (jeśli były) to rok 1970, kiedy około 20% światowej populacji określało się jako „niereligijni” (*non-religious*). Od tego czasu liczba „religijnych” stale rośnie i prognozowana jest na 91% do roku 2050 (Berger, 2013, p. XXI)<sup>2</sup>. Co przyniesie wzrost różnorodności religijnej w wielu krajach, zjawisko – dodajmy od siebie – ściśle związane z migracjami. Konsekwencją będzie także, jak można się spodziewać, ogólny wzrost poziomu religijności w krajach Europy Zachodniej i USA, czyli dalsze zahamowanie procesów sekularyzacyjnych (Por. Kaufman, 2010; Skirbekk, Goujon, Kaufmann, 2010, pp. 293-310; Toft, Philpott, Timothy, 2011)<sup>3</sup>. Nie nastąpi to natychmiast i nie rozstrzyga jakich tradycyjnych czy nowych form będzie dotyczyć, ale wydaje się wysoce prawdopodobne w następnych dziesięcioleciach XXI wieku. Najpewniej w związku z islamem, w łonie którego również dają się z biegiem lat zaobserwować zjawiska desekularyzacyjne. Według danych International Social Survey Programme (2008), odsetek muzułmanów, którzy „nigdy się nie modlą” wynosił 27,72% w roku 1991, 25,07% w 1998 i tylko 7,23% w roku 2008. Biorąc pod uwagę udział w nabożeństwach, odsetek muzułmanów, którzy „nigdy nie uczestniczą” spadł z 35,85% w roku 1991 do 27,35% w 1998, a następnie do 16,70% w roku 2008 (García-Muñoz, Neuman, 2013).

Znaczenie religii w procesach migracyjnych może być analizowane na różnych poziomach. Podstawowym rozróżnieniem może tu być indywidualne życie duchowe jednostki i aspekt wspólnotowy. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z rolą religii odgrywaną wewnątrz grupy wyznaniowej lub szerzej, w ramach społecznych czy struktur państwa. Staje się ona wtedy elementem spójności politycznej i społecznej, jak również miewa swój udział w konfliktach i napięciach. Oglądana przez pryzmat jej związków z procesami migracyjnymi religia ma wpływ na każdy z wymienionych aspektów (Dupré, 2008)<sup>4</sup>. Widać to szczególnie, gdy pytamy o procesy asymilacyjne, pod którymi rozumieć możemy

<sup>2</sup> Zmarły niedawno socjolog podkreślał, że od dawna postulował zastąpienie teorii sekularyzacyjnej teorią pluralizacji, co odzwierciedla także ewolucję jego własnych poglądów (Ibidem). Por. Berger, 2006, pp. 9-17, <https://www.the-american-interest.com/2006/09/01/between-relativism-and-fundamentalism>, 20.12.2017; tłum. pol. Relatywizm i fundamentalizm, *Europa – Tygodnik Idei*, 38, 2006.

<sup>3</sup> Co ciekawe, w literaturze, nie tylko polskiej, przy opisie współczesnego znaczenia i dynamiki religii niemała część autorów uznaje za konieczne dodać formułki w rodzaju „wciąż jeszcze”, „nadal” itp...

<sup>4</sup> Autorka reprezentuje Komisję Kościołów ds Migrantów w Europie (Churches Commission for Migrants in Europe, CCME, zał. 1964), organizację skupiającą Kościoły (głównie protestanckie i prawosławne) i rady ekumeniczne z osiemnastu krajów europejskich. Por. <http://www.ccme.be> (20.12.2017). Artykuł jest zapisem jej wystąpienia na konferencji „Migration and Religion in a Globalized World”, Rabat (Maroko) 5-6 grudnia 2005.

„upodabnianie się i przenikanie dwu lub większej ilości grup kulturowych – w tym języków i systemów wyznaniowych – prowadzące do powstawania nowego układu aksjono-normatywnego, zorganizowanego na bazie elementów grupy dominującej” (Palczyński, 2017). Przez długi czas w wynikach badań i formułowanych na ich podstawie prognozach rozwoju dominowało przekonanie o postępujących procesach asymilacyjnych, co – rzecz jasna – szczególnego znaczenia nabierało w społeczeństwach najbardziej pod tym względem zróżnicowanych, jak np. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. „Różne wersje teorii asymilacji zakładały jej jednokierunkowość i kumulatywność, oznaczające, że w krótszym lub dłuższym okresie czasu asymilacja i upodobnienie się kultur grup słabszych – czytaj imigracyjnych i etnicznych – musi nastąpić” (Ibidem).

Tam, gdzie motywacje religijne nie są głównymi - jak bywają w przypadku poszukiwania wolności wyznania, ucieczki przed zagrożeniem czy pragnienia zamieszkania w nowym środowisku odpowiadającym potrzebom, aspiracjom (np. w określonym aśramie, klasztorze, na świętym miejscu, w pobliżu przewodnika duchowego) – występują wespół z innymi powodami. Czasem, jak się zdaje, w sposób od nich całkowicie niezależny, co sprawia, że na ogół wśród powodów wymieniamy zmiany sytuacji życiowej (małżeństwa, rozwody, potrzeba większej przestrzeni mieszkalnej, bardziej prestiżowego otoczenia itp.). Nie mówimy wówczas o emigracji, ale o mobilności, która w interesującym nas tu aspekcie pokazuje, że religia nie przestając być ważnym czynnikiem kształtującym postawy ludzi wobec zasadniczych kwestii ideowych i aksjologicznych, nie ma jednak większego wpływu na rozstrzygnięcia związane z decyzjami życia codziennego, jego praktycznego ułożenia, a więc także zmian miejsca pobytu. Stosunkowo najlepiej te zjawiska – związane z przemianami religijności w konsekwencji zmieniających się obyczajów i stylu życia – opisane są w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych. Ostatnie dwie dekady przyniosły sporo materiału w innym ujęciu, bardziej zindywidualizowanych zmiennych związanych z mobilnością jednostek<sup>5</sup>. W odniesieniu do roli religii daje to obraz o pewnych cechach paradoksu: przy względnie stałym, a w niektórych rejonach lub aspektach rosnącym, zaangażowaniu w sferę duchowości (nie tożsamej z religijnością w tradycyjnym rozumieniu, ale też mającej z nią wiele wspólnego)<sup>6</sup>, obniża się poziom wpływu religii na decyzje życiowe obywateli, w tym związane ze zmianą miejsca pobytu (Myers, 2000, p. 756).

Scott M. Myers przytacza interesujące dane dotyczące zmiany znaczenia przynależności konfesyjnej w wyborze partnera życiowego. W latach 20. XX w. prawdopodobieństwo małżeństwa między protestantami było 47 razy większe niż między wyznawcami katolicyzmu i protestantyzmu; w 80. już tylko 4 razy (Kalmijn, 1991, pp. 786-800). W tym drugim okresie

<sup>5</sup> Niekiedy zastanawiających, jak np. te dotyczące motywów ruchliwości ludzi w podeszłym wieku. Por. De Jong et al, 1995, pp. 395-404. Związek tych ustaleń z religią jest nader ograniczony i ewentualnie pośredni (uwzględniano takie czynniki jak: wskaźniki niepełnosprawności, struktura rodziny i wsparcie środowiskowe, zasobność materialna, warunki mieszkaniowe, oraz czynniki demograficzne; s. 395), chodzi jednak o to, że zwróciły one uwagę na konieczność uwzględniania znacznie szerszego spektrum motywacji.

<sup>6</sup> Temat ten omawiam szerzej w: Stawiński, 2014, ss. 131-144.

więcej było ślubów katolików z protestantami niż osób po maturze z posiadającymi dyplom koledżu. Warto zauważyć, że inaczej niż z kwestią czynnika religijnego w migracjach, jego rola w decyzjach małżeńskich była od lat 50. doceniana w socjologii i psychologii amerykańskiej. Powstał cały szereg ważnych prac na ten temat, obrazujących rozmiar zjawiska małżeństw międzywyznaniowych i pozwalających na wnioski o procesach zachodzących w ciągu dziesięcioleci (Bisin, 2000; Bisin, Topa, Verdier, 2004). Związanych z sekularyzacją, zanikiem więzi społecznych, wzrostem indywidualizmu czy malejącą rolą socjalizacji pierwotnej (Kalmijn, 1991). Różne dane na temat zachowań imigrantów w Stanach Zjednoczonych zdają się sugerować, że ich włączanie się do „tygla”<sup>7</sup> postępowało bardzo wolno w kilku innych wymiarach niż religijny.

## Związek religii z tożsamością

Migracje powodują zmiany, które zachodzą zarówno w strukturze społecznej, kulturze, jak i osobowości uczestników tych procesów.

Dla wielu ludzi religia jest składnikiem ich osobowości; konkretne *credo* jest częścią życia osoby, w nim ma swe źródło wyznawany system wartości. Nauki, tradycje i nawyki określonej religii wpływają na ich zachowanie, ocenę sytuacji, relacje z innymi. Przywiązanie do zasad religijnych i obyczajowych wyznacza zwykle rytm pracy i odpoczynku, styl ubierania się i nawyki żywieniowe, stosunek do edukacji, może wpływać na kwestie związane z pomocą medyczną. Dla wszystkich członków danej społeczności wyznaniowej lub dla jej części (mężczyzn, kobiet lub dzieci).

Religia bywa więc ważną częścią kapitału kulturowego, który jednostka migrująca zabiera ze sobą także wówczas, gdy w dramatycznych okolicznościach utraci pozostałe (materialne) elementy dorobku życiowego. W rozumieniu znaczenia jakie ma dla jednostki zerwanie z dotychczasowym miejscem może być pomocna proponowana przez Myersa kategoria *partykularnego* czy *miejscowego kapitału religijnego* (*location-specific religious capital*)<sup>8</sup>, pod którym rozumie on zaangażowanie czasu i środków w życie religijne i więzi

<sup>7</sup> Pojęcie „potrójnego tygla (religijnego)” (*triple melting pot*) wprowadziła do obiegu Ruby Jo Reeves Kennedy w swoich pracach: *Single or Triple Melting-Pot? Intermarriage Trends in New Haven, 1870-1940* (*American Journal of Sociology*, 49, 2, 1944, pp. 331-339) oraz *Single or Triple Melting Pot? Intermarriage Trends in New Haven, 1870-1950* (*American Journal of Sociology*, 58, 1952, pp. 56-59) jako metaforę opisującą wzorzec asymilacji, w którym różne grupy narodowościowe łączą się poprzez małżeństwa mieszane, ale w ramach własnych trzech wspólnot religijnych: protestanckiej, katolickiej i żydowskiej. Koncepcja została rozwinięta w szerszą teorię socjologiczną przez Willa Herberga w książce *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1955), gdzie rozwinął twierdzenie, że w procesach asymilacyjnych emigrantów pochodzenia europejskiego w Stanach Zjednoczonych bariery etniczne tracą na znaczeniu, a zachowują go religijne. Ten nurt miał swoich kontynuatorów (por. Gordon, 1966), ale też poważnych krytyków. Zob. Freeman, 2016.

<sup>8</sup> Czym nawiązuje do kategorii używanej przez wcześniejszych badaczy, por. np. Sjaasted, 1962; Becker, 1964; DaVanzo, 1981.

wspólnotowe na danym terenie, kształtujące postawę i przywiązanie danej osoby do dotychczasowego miejsca przebywania. Im większe to zaangażowania tym mniejsza skłonność do jego opuszczenia (Myers, 2000). Jest to zatem odniesienie do kategorii związanych z życiem religijnym wszystkiego, co w ujęciu ogólniejszym socjologowie nazywają kapitałem właściwym dla lokalizacji, obejmującym ludzi, idee, kontakty, rzeczy (DaVanzo, 1981).

Nawet jeśli w poprzednich okolicznościach religia nie stanowiła szczególnie znaczącego segmentu życia duchowego, warunki na obczyźnie, związane z rozluźnieniem lub zanikiem dotychczasowych więzi rodzinnych i społecznych, wzmagają znaczenie jej jako czynnika chroniącego tożsamość (Dupré, 2008). W pewnym zakresie także kształtujące ją w nowej postaci, którą określić by można jako „tożsamość imigrancka” (Pomarański, 2014). Wiara i religia mogą być instrumentami prowadzącymi do utworzenia tożsamości ponadnarodowej, ale tak jest wtedy, gdy jest to część tożsamości wynikająca z uniwersalności przesłania określonych systemów, które (jak buddyzm, chrześcijaństwo, islam) postrzegają siebie jako wyraziciela losu i powołania całej ludzkości<sup>9</sup>.

Badania nad kulturowym (a więc i religijnym) przekazem wartości, norm i postaw pokazują, że odbywa się ono na dwa sposoby: w przekazie międzypokoleniowym (wertykalnym) i poprzez szersze środowisko, w tym religijne. Wynika z tego, że imigranci wychowani przez rodziców o odmiennych normach i w środowisku religijnym innym niż ich obecne miejsce zamieszkania są wyposażeni w inny „kapitał religijny” w porównaniu z rodzimą ludnością. Normy religijne wydają się być dość sztywne i trwałe, a zatem imigranci drugiego pokolenia mogą również wykazywać inną tożsamość religijną niż tubylcy (García-Muñoz, Neuman, 2013). Ten kapitał może pełnić dwojakiego rodzaju funkcje być *pomostem* między kulturami lub *buforem*. „Kapitał pomostowy” (*bridging capital*) odnosi się do więzi między wspólnotami i mostów między imigrantami a społecznościami tubylczymi – więcej kapitału pomostowego prowadzi do lepszych relacji; „kapitał buforowy” (spajający, *bonding capital*) pomaga osobom wewnątrz ich grupy, zapewnia komfort psychiczny i łagodzi samotność (García-Muñoz, Neuman, 2013)<sup>10</sup>. Zwykle nie są one wykluczające się, choć dominacja jednego z nich może być wyrazista. Uczestnictwo w życiu wspólnoty, rytuały, nabożeństwa dają wiernym poczucie cyklicznego rytmu, znanego z przeszłości, pozwalając jednocześnie na nawiązywanie nowych kontaktów i zacieśnianie więzi z nowym otoczeniem. Instytucje religijne stają się fizyczną i społeczną przestrzenią, w której spotykają się i mogą realizować: ciągłość pożądana przez imigrantów z otwartością oczekiwaną przez nowe środowisko (Ebaugh, 1999).

<sup>9</sup> Przywołajmy tu: uniwersalność kondycji ludzkiej, powszechność cierpienia, *dukkha* w buddyzmie; pojęcie *ummi* w islamie; czy chrześcijańskie: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal. 3:28).

<sup>10</sup> To są przeniesione na węższy, religijny grunt pojęcia z: Putnam, 2000 (zwł. ss. 445-447); por. Connor, 2012.

Z punktu widzenia procesów integracyjnych religia może spełniać pozytywną lub negatywną rolę. Zależnie jednak od tego, co rozumiemy pod pojęciem „integracji”<sup>11</sup> i zatem w jaki sposób waloryzować jej skutki, różnie przyjdzie nam oceniać znaczenie religii w tym procesie. Kiedy religia staje się siłą izolacyjną, a kiedy możliwością znalezienia poczucia przynależności?

Wydaje się oczywiste, że proces integracji osób, które los lub własny wybór rzuciły w nowe środowisko jest pożądanym, jeśli będziemy pod nim rozumieć przeciwieństwo wyobcowania, poczucia „nieprzynależności”, marginalizacji. Z perspektywy społeczności przyjmującej stwarza możliwość poszerzenia wiedzy, wrażliwości, wyobraźni kulturowej, co wskazuje na „znaczenie migracji jako bodźca kulturotwórczego, przyczyniającego się do kształtowania struktury wyznaniowej współczesnych społeczeństw” (Pomarański, 2014). Stwarza możliwość, co nie oznacza – wbrew naiwnym opiniom rozpowszechnianym do niedawna – każdorazowej przewagi elementów wzbogacających nad destrukcyjnymi, o czym świat przekonuje się boleśnie w ostatnim czasie. A co jeśli systemy wartości dwóch stron, obyczaje, style życia różnią się do tego stopnia, że kompromis wydaje się niemożliwy? Czy synteza zawsze jest lepsza od elementów składowych? Problem zaostrza się wtedy, gdy przybywający mają odmienne doświadczenia, na przykład z krajów o dominującym wpływie prawa religijnego lub takichże instytucji. „W tym kontekście – pisze Annemarie Dupré – podnoszona jest debata na temat wspólnych wartości, koncentrująca się na pytaniu, jak daleko wspólnoty wiary mogą forsować swoje prawo do promowania określonych zasad religijnych, które są niezgodne z podstawowymi wartościami w społeczności przyjmującej. Należy znaleźć równowagę między wolnością religijną danej społeczności a podstawowymi wartościami i wolnością wszystkich innych obywateli i społeczności, które państwo musi chronić” (Dupré, 2008, p.10).

## **Indywidualny i wspólnotowy aspekt religii w kontekście migracji**

Religijności najczęściej nie da się sprowadzić do indywidualnych przekonań. Wiąże się ona z poczuciem przynależności do wspólnoty i wyznacza zinternalizowane obowiązki wobec jej członków. Wzmacniane większą lub mniejszą presją z zewnątrz na okazywanie solidarności, współpracy, poświęcenia. Osoba o takim nastawieniu (typie religijności) szukać będzie odpowiedników dawnych więzi w nowym miejscu. Często odnajdując w nich pomoc w pierwszym, najtrudniejszym okresie po przybyciu, wsparcie duchowe i materialne, poczucie przynależności i bezpieczeństwa (por. Czakon-Tralski, 2017). Jeśli są to wspólnoty

---

<sup>11</sup> Strategia „pozwalająca na zachowanie poprzedniej kultury i języka, utrzymywanie związku emocjonalnego z kulturą kraju pochodzenia a jednocześnie nabywania wiedzy o sposobach efektywnego funkcjonowania [w kraju przebywania]” (Grzymała-Moszczyńska, 2009, s. 181).

izolujące się od ogólniejszego środowiska, szczególnie pozostające pod wpływem ludzi lub struktur ojczywych<sup>12</sup>, mogą wzmacniać procesy gettoizacji, utrudniać komunikację i budowanie nowych więzi. Jeśli własne przekonania i praktyki migrantów łączą ich z rodzimymi wyznawcami w miejscu przybycia i mogą oni liczyć na przyjęcie, akceptację i wsparcie, wówczas mamy do czynienia z czynnikiem istotnie pomagającym w adaptacji do nowych warunków. Miejscowi współwyznawcy stają się pomostem w tym trudnym procesie<sup>13</sup>. Może on zresztą wystąpić już na etapie decyzji migracyjnej, motywując do wyboru określonego miejsca ze względu na obecność wyznawców czy kulturowo-religijny profil danego kraju, jak to jest widoczne w przypadku chrześcijańskich emigrantów z Bliskiego Wschodu (Dupré, 2008).

To również obrazują dane Pew Research Center, pokazujące, że migranci w większości kierują się do krajów gdzie ich wyznanie dominuje lub ma licznych, zorganizowanych przedstawicieli. „Z niemal 106 milionów imigrantów chrześcijańskich tylko co czwarty decyduje się na wyjazd do państwa spoza Europy i Ameryki Północnej, a aż 76 milionów z nich mieszka w USA, Kanadzie, Rosji, na Ukrainie lub w którymś z państw Unii Europejskiej. Podobnie wygląda sprawa z imigrantami muzułmańskimi. Co trzeci przedstawiciel tej ponad 58-milionowej grupy, za główny cel podróży obiera państwo znajdujące się na terenie Bliskiego Wschodu lub Afryki Północnej, zazwyczaj politycznie i ekonomicznie stabilne bogate kraje rejonu Zatoki Perskiej, a także Algierię czy Maroko. Kolejne 17 milionów z nich mieszka w ramach wspólnot muzułmańskich na terenie państw południowoazjatyckich, w tym Indonezji i Filipin oraz w rejonach Afryki Subsaharyjskiej” (Pomarański, 2014, s. 150). Przedstawiciele pozostałych wyznań potwierdzają tę regułę.

I tu – podobnie jak w perspektywie indywidualnej - religijne wspólnoty emigrantów mogą mieć sprzyjający lub utrudniający wpływ na proces integracji. Współpraca i pomoc bratnich organizacji religijnych w kraju przyjmującym staje się pomostem i narzędziem integracji, co zmniejsza ryzyko marginalizacji i ewentualnej radykalizacji postaw przybyszów w wyniku frustracji. Kontakty z przybyłymi współwyznawcami mogą być cennym doświadczeniem dla wspólnot religijnych w kraju goszczącym, przenoszonym następnie do innych sektorów życia społecznego. Pod warunkiem wszakże, że będzie on kontrolowany i regulowany przez czynniki państwowe i społeczne (w tym kościelne). Tylko wtedy można liczyć na wzbogacenie kapitału społecznego i takieże spójności (Dupré, 2008).

---

<sup>12</sup> Bardzo istotny czynnik obaw żywionych przez społeczności przyjmujące – że przybysze pozostają pod wpływem ośrodków zewnętrznych wobec nowego miejsca osiedlenia.

<sup>13</sup> Choć rzeczywistość może przynieść w tym względzie bolesne rozczarowania. Halina Grzymała-Moszczyńska opisuje to na przykładzie repatriantów z Kazachstanu (co może nie jest klasycznym przykładem), którzy „oczekiwali, że ich identyczność religijna, przynależność do kościoła rzymskokatolickiego będzie służyła jako pomost w kontaktach (...) W większości oczekiwania te nie zostały spełnione (...) identyczność religijna nie ułatwiała integracji ze społecznością lokalną” (Grzymała-Moszczyńska, 2009, s. 181).



## Migracje a struktury państwa

Miejsce religii w życiu państwowym zależy od systemu politycznego działającego w danym kraju. Mogą one przybierać różne formy od całkowitego rozdzielania tych sfer po taką, gdzie religia jest czynnikiem dominującym, kształtującym ustawodawstwo i praktykę struktur państwowych. Napływ większej liczby osób odmiennych kulturowo (religijnie) pociąga za sobą – wcześniej czy później – poważne i nieuchronne konsekwencje natury obyczajowej i legislacyjnej. Odmienność taka przekłada się na oczekiwania dotyczące systemu opieki zdrowotnej, charakteru szkolnictwa, organizacji pracy (święta religijne, dni wolne, przerwy na praktyki religijne), preferencje konsumpcyjne i wiele innych. Zmiana miejsca pobytu w przypadku różnych systemów niesie ze sobą zagrożenie spójności społecznej, jak to się dzieje np. z osobami żyjącymi dotąd pod silnym wpływem prawa religijnego, które muszą się dostosować do liberalnych warunków zsekularyzowanego otoczenia. Zadaniem państwa jest zapewnienie równowagi między „potrzebami wszystkich wspólnot religijnych, poszanowaniem wolności wszystkich obywateli i wartości uznawanych za fundamentalne dla godności ludzkiej i funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego” (Dupré, 2008, p. 11). Odpowiedzialność ciąży także na przybywających.

Człowiek religijny, także wtedy gdy migruje, ma nie tylko potrzebę, ale i prawo ekspresji własnych przekonań poprzez ich werbalizację, zachowanie, organizację życia rodzinnego i społecznego, także w wymiarze instytucjonalnym. Jeśli nie stoją one w jaskrawej sprzeczności z normami obowiązującymi w kraju przyjmującym lub jeśli w danym kraju wypracowane zostały przez wieki „utarte” zasady współistnienia norm kulturowych (np. pewne cygańskie obyczaje małżeńskie w państwach europejskich lub tatarskie praktyki ofiar zwierzęcych) na ogół nie wywołują napięć. Pielęgnowana tożsamość kulturowa jest czynnikiem stabilizującym spójność społeczną w szerszym kontekście, zaś jej utrata, której nie towarzyszy reintegracja, staje się często zagrożeniem dla wspólnoty. Może prowadzić do rozluźnienia lub zaniku systemu etycznego, zwiększając dezorientację i poczucie wyobcowania, o czym nierzadko boleśnie świadczą losy drugiego czy następnych pokoleń emigrantów. Podobnie jak sytuacje, w których określone grupy ludzi, wyróżnione przez pochodzenie, przynależność rasową czy religię, tworzą „społeczności równoległe”.

Pociągającym i obiecującym polem analiz są porównawcze studia procesów adaptacyjnych imigrantów w Europie i Stanach Zjednoczonych. Dysponujemy dość bogatym materiałem analitycznym, powstałym po obu stronach oceanu, z którego wynikają wyraźne różnice. Bez wątplenia są one wynikiem historycznie ukształtowanej, odmiennej sytuacji wyznaniowej na obu terenach i konsekwencji jakie to niesie dla społecznego usytuowania i funkcjonowania religii. Można powiedzieć, że w Stanach Zjednoczonych religijność służy częściej jako *pomost* pomagający emigrantom w procesie adaptacji. Mogą oni wybierać między tworzeniem własnych wspólnot lub przyłączeniem się do rozlicznych tam

istniejących, gdzie znajdują schronienie, bezpieczeństwo, nierzadko zatrudnienie, mieszkanie, edukację i gdzie zacieśniają się więzi między przybyłymi a miejscowymi.

W Europie, gdzie zróżnicowanie religijne jest znacznie mniejsze, a państwa na ogół mają jedno lub kilka wyznań dominujących plus zawansowaną sekularyzację, żywotność religii wśród przybyłych zdaje się mieć źródło w funkcji *bufora*, jakim jest oferując opiekę i ochronę przed trudnościami zewnętrznymi. Tym bardziej, że „społeczeństwa europejskie tolerują i szanują indywidualną wolność religijną, ale mają trudności z uznaniem religijności grupowej i przyznaniem jej miejsca w życiu publicznym” (García-Muñoz, Neuman, 2013, p. 346).

## Podsumowanie

Religijność imigrantów przyciąga coraz większą uwagę przedstawicieli nauk społecznych, co jest zrozumiałe nie tylko ze względu na „eksplozję” znaczenia tej problematyki w ostatnim czasie. Świat Zachodu jest w stanie głębokiego kryzysu, być może najgłębszego od zakończenia II wojny światowej. To nie socjologowie czy politolodzy rozwiązują społeczne i polityczne problemy, robią to politycy i oby starczyło im wyobraźni i odwagi, dotąd – w wiodących państwach Europy Zachodniej – niedostatecznej. Nawet jednak, co nie jest łatwe, odsuniemy od siebie jako doraźne przesilenie, obraz ostatnich lat, zauważamy rangę związków między migracją a religią w świecie, w którym ta druga – wbrew dawnym prognozom – utrzymuje, a nawet umacnia swoje znaczenie. Religijność jest ważnym czynnikiem w procesie adaptacyjnym, co odbija się na życiu społecznym i gospodarczym. Ma również długoterminowe konsekwencje demograficzne i kulturowe. Im lepiej rozumiemy jej znaczenie i sposób oddziaływania, tym celniejsze mogą być nasze prognozy i subtelniejsze narzędzia wpływu na kształt przyszłości.

## Bibliografia

1. Becker, G.S. (1964). *Human Capital. A Theoretical Analysis with special Reference to Education*. Chicago: University of Chicago Press.
2. Berger, P.L. (2006). Between Relativism and Fundamentalism. *American Interest*, 2, 1, 9-17.
3. Bisin, A., Verdier, Th. (2000). Beyond the Melting Pot: Cultural Transmission, Marriage, and the Evolution of Ethnic and Religious Traits. *The Quarterly Journal of Economics*, 115, 955-988.

4. Bisin, A., Topa, G., Verdier, Th. (2004). Religious Intermarriage and Socialization in the United States. *Journal of Political Economy*, 112, 3, 615-664.
5. Connor, P. (2012). Balm for the Soul: Immigrant Religion and Emotional Well-Being. *International Migration*, 50, 2, 130-157.
6. Czakon-Tralski, D. (2017). *Emigranci czy współcześni nomadzi? Socjologiczny obraz Polaków w Austrii*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP.
7. DaVanzo, J. (1981). Repeat Migration, Information Costs, and Location-Specific Capital. *Population and Environment*, 4, 1, 45-73.
8. De Jong, G.F., Wilmoth, J.M., Angel, J.L., Cornwell, G.T. (1995). Motives and the Geographic Mobility of Very Old Americans. *The Journal of Gerontology: Social Sciences*, 50, 395-404.
9. Dupré, A. (2008). What role does religion play in the migration process? *Mozaik, Spring*, 7-11.
10. Ebaugh, H.R., Chafetz, J.S. (1999). Agents for cultural reproduction and structural change: the ironic role of women in immigrant religious institutions. *Social Forces*, 78, 585-612.
11. Freeman, E. (2016). Triple Melting Pot. In J. Stone, R.M. Dennis, P.S. Rizova, A.D. Smith, X. Hou (Eds), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism* (pp. 1-6). John Wiley & Sons, DOI: 10.1002/9781118663202.wberen693.
12. Garcia-Muñoz, T., Neuman, Sh. (2013). Bridges or buffers? Motives behind immigrants' religiosity. *IZA Journal of Migration*, 2, 1-23.
13. García-Muñoz, T., Neuman, Sh. (2013). Immigration – religiosity intersections at the two sides of the Atlantic: Europe and the United States. In A.F. Constant, K.F. Zimmermann (Eds), *International Handbook on the Economics of Migration*. Northampton: Edward Elgar Publishing.
14. Gordon, M.M. (1966). *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.
15. Grzymała-Moszczyńska, H. (2009). Z Polski na Zachód i ze Wschodu do Polski. W G. Babiński, M. Kapiszewska, *Zrozumieć współczesność*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, 171-182.
16. Herberg, W. (1955). *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
17. Johnson, T.M., Grim, B.J. (2013). *The World's Religions in Figures. An Introduction to International Religious Demography*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
18. Kalmijn, M. (1991). Trends in Religious and Educational Homogamy. *American Sociological Review*, 56, 6, 786- 800.
19. Kaufman, E. (2010). *Shall the Religious Inherit the Earth? Demographics and Politics in the Twenty-First Century*. London: Profile Books.

20. Kennedy, R.J.R. (1944). Single or Triple Melting-Pot? Intermarriage Trends in New Haven, 1870-1940. *American Journal of Sociology*, 49, 2, 331-339.
21. Kennedy, R.J.R. (1952). Single or Triple Melting Pot? Intermarriage Trends in New Haven, 1870-1950. *American Journal of Sociology*, 58, 56-59.
22. Myers, S.M. (2000). The Impact of Religious Involvement on Migration. *Social Forces*, 79, 755-782.
23. Paleczny, T. (2017). Religia w procesach asymilacji: wyzwania i bariery, <http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/paleczny.pdf>, 20.12.2017.
24. Pomarański, M. (2014). Stan i perspektywy migracji religijnej w XXI wieku. *Roczniki Nauk Społecznych*, 6(42), 4, 143-158.
25. Putnam, R.D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
26. Skirbekk, V., Goujon A., Kaufmann E. (2010). Secularism, fundamentalism, or Catholicism? The religious composition of the United States in 2043. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, 2, 293-310.
27. Sjaasted, L.A. (1962). The Costs and Returns of Human Migration. *Journal of Political Economy*, LXX, 80-93.
28. Stawiński, P. (2014). Socjologia duchowości. Wybrane aspekty w kontekście amerykańskim. *Collectanea Theologica*, 84, 2, 131-144.
29. Toft, M.D., Philpott, D., Timothy, S.S. (2011). *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: W.W. Norton & Company.