

RELIGIJNOŚĆ INSTYTUCJONALNA JAKO CZYNNIK ADAPTACJI POLSKICH IMIGRANTÓW W IRLANDII

MARCIN LISAK

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie
Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie

INSTITUTIONAL RELIGIOSITY AS A FACTOR IN THE ADAPTATION OF POLISH IMMIGRANTS IN IRELAND

A high level of adherence with Catholicism is one of the cultural similarities between the cohort of Polish immigrants living in Ireland and the rest of the Republic of Ireland's population. Sharing the same religious beliefs seems to be a social bridge that accelerates mutual acceptance and adjustment at the time of massive migration. Therefore, the article aims to evaluate the integrative function of institutional religiousness. The findings show that both the Polish immigrants and the natives tend to separate from one another instead of integrating, though. With regard to the bonding function of institutional religiousness, a high level of intercultural competence among religious leaders is required. It is evident, however, that neither the Irish Catholic church nor the chaplaincy for Polish immigrants have such skilful and integrative leaders.

Key words: Polish migrants, Ireland, religion, Catholicism, integration, separation

W pierwszej dekadzie XXI wieku wielu Polaków wyemigrowało do Irlandii. Ta poakcesyjna emigracja ma głównie charakter zarobkowy. Nie jest jednak pozbawiona wymiaru aspiracyjnego i coraz bardziej przybiera formę długoterminowego osiedlenia się. Uwagę socjologa migracji przyciągają zatem nie tylko aspekty ekonomiczne przestrzennej mobilności społecznej, ale także jej wymiar aksjonormatywny. W przypadku Polski i Republiki Irlandii pomiędzy krajem

wysyłającym i przyjmującym zachodzi wiele podobieństw natury historyczno-dziejowej, kulturowej i religijnej. W obu społecznościach dominującym nurtem religijnym jest katolicyzm¹. Wyznawanie wspólnej religii wydaje się zatem pomostem dla wzmocnienia wzajemnej akceptacji i adaptacji społecznej w sytuacji styku kulturowego powodowanego procesami migracyjnymi. Celem niniejszej pracy jest zatem ewaluacja integrującej funkcji instytucjonalnej religijności² w zakresie społecznej interakcji pomiędzy polskimi i irlandzkimi katolikami.

KWESTIE TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE

Teoretyczne wskazania dla badań migracji, w tym religijności i duszpasterstwa emigracyjnego, opracował na podstawie analizy środowiska polonijnego w Stanach Zjednoczonych Hieronim Kubiak. Rozpatruje on dwuwymiarową asymilację, rozumianą jako przystosowanie do warunków społecznych. Pierwszy wymiar dotyczy akulturacji w sferze osobowości i kultury. Jest to zatem aspekt psychospołeczny, włączony w przemiany kulturowe, a więc dotyczący religijności indywidualnej i sfery aksjonormatywnej, wraz z ich przemianami. Drugi wymiar dotyczy sfery instytucjonalnej. Obejmuje strukturę społeczną w jej zestawieniu z przystosowaniem do nowych i zmiennych warunków, jakie w życiu jednostki wprowadza migracja. Wymiar instytucjonalny odzwierciedla proces integracji społecznej bądź jej niedomagania³. „Integracja społeczna przejawia się – podkreśla Kubiak – w zmianie stosunków społecznych pomiędzy zbiorowościami zaangażowanymi w procesie asymilacji. W jej wyniku separacja połączona z dyskryminacją zostaje zastąpiona lub przynajmniej ograniczona przez partnerstwo”⁴.

¹ W 2011 roku 84% mieszkańców Irlandii deklarowało przynależność do Kościoła katolickiego, por. Central Statistics Office Ireland (2012), *Profile 7. Religion, Ethnicity and Irish Travellers*, s. 9. <http://cso.ie/en/census/census2011reports/> [data dostępu: 25.02.2014].

² Rozumienie religijności instytucjonalnej przyjmuję za Ireną Borowik, która określa ją jako „kompleks tych wszystkich przekonań, postaw i relacji religijnych jednostek związanych z Kościołem jako instytucją, które ukształtowały się w procesie historycznym i są obecne w społeczeństwie”, patrz I. Borowik (1997), *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 51.

³ H. Kubiak (1990), *Proces przystosowania społecznego emigrantów polskich do warunków kulturowych krajów osiedlenia*, w: Kubiak H., *Zanikające pokrewieństwo. Szkice socjologiczne o Polonii*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 62–69.

⁴ Cyt. za: J. Plewko (1995), *Duszpasterstwo Polonii w procesie jej integracji ze społeczeństwem kanadyjskim (1875–1988)*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 8, p. 5.

Zagadnienie akulturacji znajduje liczne zastosowania w badaniach z zakresu psychologii społecznej. Religia rozumiana jako wymiar kultury staje się w tym kontekście przedmiotem analizy wedle modelu dwukierunkowej akulturacji, rozwinętego przez Johna W. Berry'ego⁵. Model ten jest schematyczny i pełen ograniczeń. Staje się zatem mało przydatny dla naszych badań. O wiele bardziej należy zająć się kwestią harmonii czy dysharmonii życiowej oraz jakości życia i dobrostanu migrantów, jak wskazuje Paweł Boski, krytykując ujęcie zaproponowane przez Berry'ego⁶. W dalszej analizie pomijam więc kwestię akulturacji w sferze psychicznej i kulturowej jednostki. Z dwukierunkowego modelu akulturacji czerpię jednak podstawowe cztery kategorie, które pozwolą odnieść się do proponowanej przez Kubiaka integracji społecznej. Na poziomie analizy strukturalnej odwołuję się więc do kategorii takich jak: integracja, separacja, asymilacja, marginalizacja⁷. Wedle tych kategorii dokonam ewaluacji sfery instytucjonalnej religii, czyli zarówno współczesnego katolicyzmu irlandzkiego jak i duszpasterstwa katolickiego skierowanego do polskich imigrantów w Irlandii.

W analizie przebiegu integracji społecznej nie można pominąć obu lub wielu stron procesu. Kubiak nazywa ten wymiar partnerstwem, Berry wskazuje na dwukulturowość. Natomiast irlandzki socjolog, Steven Loyal, posługuje się modelem dwukierunkowej integracji, przeciwstawiając ją wielokulturowości oraz asymilacji⁸. Tak czy inaczej, analiza spójności (*cohesion*) społecznej, kształtującej się – bądź niedomagającej – pod wpływem procesów migracyjnych, musi być rozpatrywana zarówno z perspektywy działań i postaw zbiorowości napływowej, jak i z perspektywy społeczności przyjmującej. W tym zadaniu pomocny może być termin *accoglienza*, zaczerpnięty z włoskiej socjologii migracji⁹. Skoro

⁵ Por. J. W. Berry (1980), *Acculturation as varieties of adaptation*, w: Padilla A. M. (red.), *Acculturation: Theory, Models, and Some New Findings*, Boulder: Westview Press, s. 9–25; J. W. Berry (1990), *Psychology of acculturation: Understanding individuals moving between cultures*, w: Brislin R. W. (red.), *Applied Cross-Cultural Psychology*, Boston: Allyn and Bacon, s. 232–253; P. Flannery, S. Reise, J. Yu (2007), *An empirical comparison of acculturation models*, „Personality and Social Psychology Bulletin”, vol. 27, s. 1035–1045.

⁶ P. Boski (2010), *Psychologia migracji i akulturacji w społeczeństwie wielokulturowym*, w: Grzymała-Moszczyńska H., Kwiatkowska A., Roszak J. (red.), *Drogi i rozdroża. Migracje Polaków w Unii Europejskiej po 1 maja 2004 roku. Analiza psychologiczno-socjologiczna*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 120–129.

⁷ Por. M. Lisak (2010), *Rola religii w procesie akulturacji Polaków w Irlandii*, w: Grzymała-Moszczyńska H., Kwiatkowska A., Roszak J. (red.), *Drogi i rozdroża...*, s. 271–272.

⁸ S. Loyal (2011), *Understanding immigration in Ireland. State, capital and labour in a global age*, Manchester-New York: Manchester University Press, s. 249–252.

⁹ A. Sgrignuoli (2002), *Donne migranti dall' 'accoglienza alla formazione. Un' analisi culturale dentro e fuori i servizi*, Milano: Franco Angeli; A. Sayad (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell' emigrato alle sofferenze dell' immigrato*, Milano: Raffaello Cortina; R. Bertozzi, E. Col-

integracja przebiega dwu- lub wielokierunkowo, to istotne znaczenie ma również adaptacja społeczności przyjmującej. Przejawia się ona przez *accoglienza*, czyli przyjęcie, zaproszenie, akceptację, powitanie. Nie jest przy tym wydarzeniem jednorazowym, ale continuum procesu i postawy. Przyjęcie i adaptacja dotyczą na pierwszym planie kraju przyjmującego, a w naszym przypadku wyrażają się przez otwarcie irlandzkiego rynku na obywateli krajów akcesyjnych z 2004 roku.

Kiedy zajmiemy się zagadnieniem religii w kontekście migracji, naszym zadaniem będzie identyfikacja potencjału adaptacyjnego współczesnego katolicyzmu. Temat ten podejmuje Joanna Krotofil, zajmując się religijnymi aspektami poakcesyjnej emigracji Polaków do Wielkiej Brytanii. Jej badania nad rolą społeczną duszpasterstwa polskich imigrantów wskazują na dwa wymiary przystosowania do życia w nowej kulturze. Są nimi budowanie sieci społecznych oraz przemiany tożsamościowe. Pierwszy ze wskazanych wymiarów odnosi się do struktury społecznej, a drugi do sfery przystosowania społecznego, w której jednostki i grupy negocjują swoją tożsamość i przemianę kulturową¹⁰. Oba poziomy zostaną włączone w naszą analizę.

Inne podejście teoretyczno-metodologiczne przyjęła w badaniach polskiego duszpasterstwa emigracyjnego w Kanadzie Jadwiga Plewko. Opis środowiska duszpasterstwa polonijnego prowadzi autorkę do identyfikacji trzech wzajemnie przenikających się faz integracji. Pierwszą z nich stanowi integracja wewnętrzna społeczności wierzących w parafii albo w innym ośrodku duszpasterskim. Kolejną fazą jest działanie integracyjne środowiska duszpasterstwa na rzecz całej społeczności polonijnej. W trzeciej fazie proces adaptacyjny prowadzi do integrowania migrantów ze społecznością kraju przyjmującego¹¹. Trzy zakresy integracji znajdują miejsce w naszej analizie, która dotyczyć będzie kapitału społecznego.

lina (2007), *Minori stranieri non accompagnati: le diverse prassi dell'accoglienza*, w: G. Barigazzi i inni, *Famiglie migranti e stili genitoriali. I servizi e la scuola in prospettiva interculturale*, Bologna: Provincia di Bologna, Istituzione Gian Franco Minguzzi, s. 179–194; M. M. Greco (red.) (2011), *Lettere dal silenzio: storie di accoglienza e assistenza sanitaria di donne che hanno subito violenza*, Milano: Franco Angeli. Problematykę społeczności przyjmującej (*società di accoglienza*) podejmuje w perspektywie tożsamościowej V. Cesareo (2004), *La questione dell'altro*, w: Cesareo V. (red.), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Milano: Vita e Pensiero, s. 7–38.

¹⁰ J. Krotofil (2010), *Rola religii w procesie przystosowania polskich migrantów do życia w wielkiej Brytanii*, w: Grzymała-Moszczyńska H., Kwiatkowska A., Roszak J. (red.), *Drogi i rozdroża...*, s. 255–258.

¹¹ J. Plewko, *Duszpasterstwo Polonii...*, s. 390.

Metodologia przeprowadzonych badań obejmuje analizę dokumentów zastanych, powtórna analizę danych statystycznych oraz wyników badań innych autorów. Ważnym elementem pracy badawczej jest również analiza wypowiedzi polskich hierarchów katolickich (lata 2006–2013) w kwestii współczesnej migracji. Natomiast prokurowany materiał badawczy pochodzi głównie z wywiadów ukierunkowanych, przeprowadzonych z polskimi i irlandzkimi katolikami. Wywiady z respondentami odbyły się w dwóch etapach. Pierwszy przebiegał w latach 2008–2009 w ramach projektu badawczego *Polish Priests and Polish Parishioners in Great Britain and Ireland: Identifying Problems and Possibilities*. Projekt badawczy przeprowadzono pod kierownictwem socjolożki, profesor Claire Wallace z Uniwersytetu Aberdeen¹². Drugi etap stanowiły wywiady ukierunkowane z polskimi imigrantami i wywiady eksperckie z polskimi oraz irlandzkimi duchownymi przeprowadzone przez autora w 2012 roku. Z uwagi na ramy objętościowe w artykule zostaną przedstawione jedynie wnioski płynące z przeprowadzonych wywiadów.

POLSCY IMIGRANCI W STRUKTURACH IRLANDZKIEGO KATOLICYZMU

Emigracja Polaków do Irlandii jest zjawiskiem nowym; na szerszą skalę fala migracyjna zaczęła przepływać tuż przed akcesją Polski do Unii Europejskiej, a zintensyfikowała się po 1 maja 2004 roku. Zbiorowość polskich imigrantów w szczytowym okresie migracji (2006–2007) mogła liczyć około 250 tysięcy osób czasowo lub stale zamieszkujących Republikę Irlandii. Dawniej i obecnie zdecydowana większość migrantów deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego. Wedle irlandzkiego spisu powszechnego z 2011 roku na 122 585 stałych mieszkańców polskiej narodowości aż 110 410 określiło swą przynależność do religii katolickiej¹³, co odpowiada wskaźnikowi 90,07%. Wobec potrzeb duszpasterskich powstałych w wyniku napływu emigrantów z Polski w 2005 roku

¹² Szerzej na temat tego projektu badawczego: M. Lisak (2010), Polscy duchowni i katolicy świeccy w Wielkiej Brytanii i Irlandii: współpraca i oczekiwania w ramach duszpasterstwa emigracyjnego, w: Baniak J. (red.), *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, s. 82–83.

¹³ Central Statistics Office Ireland, *Profile 7. Religion...*, s. 10.

utworzono w Dublinie, a następnie w Cork ośrodki katolickiego duszpasterstwa polonijnego¹⁴.

W wielu miejscach Kościół katolicki w Irlandii dostrzegł potrzeby religijne polskich imigrantów. Na poziomie postaw i zachowań indywidualnych obserwujemy przyjazną *accoglienza* ze strony społeczności irlandzkich katolików. Jednak systematyczne zaangażowanie na rzecz przyjęcia polskich emigrantów i ich adaptacji do warunków w kraju przyjmującym jest nikłe. Podobieństwo natury religijnej sprzyja co prawda budowaniu poczucia bezpieczeństwa, ułatwia też odnajdywanie wspólnego doświadczenia kulturowego i egzystencjalnego. Oczekiwana adaptacja społeczna opiera się jednak raczej na postawie obojętnej czy samoistnej *accoglienza*.

Na poziomie strukturalnym obserwujemy pozytywną *accoglienza*. Poszczególne diecezje i zakony zapraszają księży z Polski, aby pracowali duszpastersko, w ramach irlandzkich struktur parafialnych, na rzecz przybyłych na wyspę rodaków¹⁵. Duszpasterstwo polskie nie zyskało jednak niezależności od struktur miejscowego Kościoła¹⁶. Nie powstała oddzielna od miejscowych struktur kościelnych Polska Misja Katolicka, jak na przykład w Anglii z Walią czy w Szkocji¹⁷. Polscy imigranci przychodzą na nabożeństwa w języku polskim do lokalnych irlandzkich kościołów parafialnych. „Zasadą organizacyjną jest samodzielność diecezji w organizacji polskiego duszpasterstwa. Poszczególni biskupi diecezjalni, a także przełożeni zakonni, troszczą się o przyjęcie do posługi polskich księży”¹⁸. Dopiero w listopadzie 2013 roku formalnie mianowano polskiego kapłana, pracującego w Dublinie, koordynatorem polskiego duszpasterstwa w Irlandii. Zadanie koordynatora polega na pomocy w pracy księży oraz w sprowadzaniu polskich duszpasterzy do Irlandii. Koordynator nie ma jednak żadnej władzy jurysdykcyjnej nad katolikami polskiej narodowości mieszkającymi w Irlandii.

Stopniowo rozwinęła się sieć polskiego duszpasterstwa, która obejmuje całą Irlandię. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że mimo podziału politycznego na

¹⁴ M. Grubka (2010), Duszpasterska posługa polskim emigrantom w Irlandii. Pastoralne studium na przykładzie ośrodka „Dominikanie dla Polaków” w Dublinie, w: Grubka M., Lisak M. (red.), *Polscy migranci w Irlandii: wokół środowiska duszpasterstwa polonijnego. Szkice teologiczne i społeczne*, Kraków–Dublin: Esprit–Euro Nexus, s. 26–27; P. Galus (2010), Polskie Duszpasterstwo w Cork, w: Grubka M., Lisak M. (red.), *Polscy migranci...*, s. 63–65.

¹⁵ M. Grubka, Duszpasterska posługa..., s. 28–29; P. Galus, Polskie Duszpasterstwo..., s. 65–66; M. Dąbrowski, Praca dla polskich katolików w Ulsterze, w: Grubka M., Lisak M. (red.), *Polscy migranci...*, s. 80–83.

¹⁶ M. Grubka (2007), Dominikanie dla Polaków w Dublinie. Posługa duszpasterska w przestrzeni irlandzkiego doświadczenia wiary, „Teologia Praktyczna”, nr 8, s. 32–34.

¹⁷ M. Lisak (2010), Polscy duchowni..., s. 84–85.

¹⁸ Ibid., s. 85.

Republikę Irlandii oraz Irlandię Północną, która przynależy do Wielkiej Brytanii, duszpasterstwo katolickie w jednolitych strukturach obejmuje całą wyspę. Analogicznie funkcjonuje struktura duszpasterstwa polonijnego. Pod koniec 2013 roku w posługę dla polskich imigrantów zaangażowanych było 29 polskich księży. Choć analizowane przez nas dane demograficzne dotyczą terytorium Republiki Irlandzkiej, warto jednak dokonać rozróżnienia. Na tym obszarze pracuje 22 polskich kapłanów, w tym aż 6 w Dublinie. Na terenie Irlandii Północnej pracuje 7 polskich księży, w tym 3 w Belfaście¹⁹. Kościół w Irlandii przychylnie udostępnił swoje świątynie oraz zatroszczył się o transfer polskich duchownych. W niektórych miejscach rozwój specjalistycznego duszpasterstwa polonijnego został jednak zatrzymany. Przykładem może być diecezja Kerry, w której irlandzki biskup po kilku latach funkcjonowania zlikwidował oddzielne duszpasterstwo dla Polaków. Przyczyną mogła być, jak wskazują dwaj respondenci wywiadów eksperckich, tendencja polskich katolików do odseparowywania się i zamykania we własnym etnoreligijnym kręgu. Drugi wymieniany powód zamknięcia duszpasterstwa to niska frekwencja na mszach niedzielnych w języku polskim. Ten aspekt stał się przedmiotem badań terenowych, których wyniki przedstawiam w kolejnej części artykułu.

NISKI POZIOM PRAKTYK RELIGIJNYCH MIGRANTÓW

Jednym z istotnych parametrów religii instytucjonalnej jest w przypadku katolicyzmu poziom udziału w obowiązkowych niedzielnych i świątecznych mszach świętych. Sprawowanie mszy w języku narodowym jest z kolei głównym zadaniem duszpasterstwa polonijnego. Autor podjął się oszacowania poziomu uczestnictwa w mszach sprawowanych po polsku. W tym celu przeprowadził w okresie lipiec – wrzesień 2012 roku badania terenowe w czterech wybranych skupiskach polskiej diaspory w Irlandii: stołecznym Dublinie, miastach Cork i Galway, oraz miasteczku Tralee w hrabstwie Kerry.

¹⁹ Aktualizowane dane zamieszczone są na stronie internetowej Duszpasterstwa Polskiego w Irlandii przy kościele św. Audoena w Dublinie, <http://www.polish-chaplaincy.ie/> [data dostępu: 25.02.2014]. Należy dodać, że zbiorcze dane o ośrodkach duszpasterskich dla polskich emigrantów przygotowuje w Polsce Instytut Duszpasterstwa Emigracyjnego. Jednak prezentowane dane o duszpasterstwie w Irlandii są nieaktualne i wysoce niewiarygodne. I tak Instytut informuje o 115 miejscach odprawiania mszy w języku polskim w Republice Irlandii i dalszych 14 miejscach na terenie Irlandii Północnej. Jednak większość wskazań nazwisk polskich duszpasterzy jest nieaktualna, <http://www.emigracja.chrystusowcy.pl/> [data dostępu: 25.02.2014].

W Dublinie, który jest największym skupiskiem ludności w Irlandii²⁰, wedle spisu powszechnego z 2011 roku mieszkało nieco ponad 30,5 tysiąca imigrantów polskiej narodowości. W niedzielę 15 lipca 2012 roku w mieście odprawiano w czterech kościołach w sumie 10 mszy w języku polskim. W tych nabożeństwach wzięło udział 1484 wiernych. Stanowi to niecałe 5% społeczności polskiej narodowości zamieszkałej na wskazanym terenie. Aby precyzyjniej przebadać skalę zjawiska, uwzględniono współczynnik deklarowanej przynależności do Kościoła katolickiego. Jak już zaprezentowano powyżej, wedle spisu powszechnego z 2011 roku wynosi on 90%. Uwzględniając tę zmienną otrzymujemy dla Dublina wynik 5,54% uczestniczących w niedzielnej mszy w języku polskim. Szczegółowe wyniki ujęte są w tabeli 1.

Liczebność polskiej diaspory, określoną przez spisy ludności, należy uznać za niedoszacowaną²¹. Musimy również uwzględnić, że na polskie nabożeństwa do dublińskich kościołów przyjeżdża też pewna liczba Polaków mieszkających w obszarze metropolitalnym, który przekracza centrum miasta i suburbia ujęte w wynikach spisu²². Ponadto, badanie pierwotnie przeprowadzono w okresie wakacji letnich, co mogło wpłynąć na nieco niższe wyniki z racji na wyjazdy. Jednakże społeczność polska nastawiona na intensywną pracę w Irlandii nie podróżuje w okresie letnim na szerszą skalę. Z drugiej strony, okres wakacyjny sprzyja wizytom turystycznym i rodzinnym, przez co na nabożeństwach byli obecni także goście z Polski, którzy nie są stałymi mieszkańcami Irlandii. Na oba czynniki zwrócili uwagę respondenci wywiadów. W konsekwencji jednak powtórzono pomiar po zakończeniu letnich wakacji. Wyniki liczenia wiernych obecnych na mszach w języku polskim w niedzielę 9 września przyniosły zbliżoną wartość. W mszy niedzielnej uczestniczyło wtedy 1568 wiernych, co ustala wskaźnik uczestnictwa na poziomie 5,7% przy uwzględnieniu deklarowanej przynależności religijnej do katolicyzmu. W tabeli 1. podano ostatecznie wartość uśrednioną dla tych dwóch pomiarów, czyli 1526, co wskazuje na uczestnictwo na poziomie 5,54%.

²⁰ Wedle danych irlandzkiego Central Statistics Office całkowita populacja Republiki Irlandii wynosiła w kwietniu 2011 roku 4588 tys., a wedle najnowszych szacunków w kwietniu 2013 roku 4593 tys.

²¹ A. Paś (2010), Światło wciąż zapalone. Sytuacja polskiej społeczności w porecesyjnej Irlandii, w: Grubka M., Lisak M. (red.), *Polscy migranci...*, s. 169–170.

²² W zestawieniu odwołuję się do danych ze spisu powszechnego przeprowadzonego w Irlandii w kwietniu 2011 roku, które są przedstawione w rozbiciu na lokalne społeczności, czyli Census 2011 Area Profiles, Central Statistics Office Ireland, <http://cso.ie/en/census/> [data dostępu: 25.02.2014].

Tabela 1.

Skala uczestnictwa w niedzielnych mszach w języku polskim w wybranych miastach irlandzkich – lipiec-wrzesień 2012 roku

| Kategorie | Polscy imigranci – cała populacja | Polscy imigranci – katolicy | Uczestnicy mszy w języku polskim |
|------------------------------|-----------------------------------|-----------------------------|----------------------------------|
| Dublin wraz z przedmieściami | 30 581 | 27 523 | 1526 |
| Cork wraz z przedmieściami | 6822 | 6140 | 438 |
| Galway wraz z przedmieściami | 4133 | 3720 | 231 |
| Tralee | 1231 | 1108 | 129 |
| Razem | 42 767 | 38 491 | 2324 |

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych z irlandzkiego spisu powszechnego z 2011 roku oraz badania własne autora.

W mniejszych ośrodkach miejskich o wysokiej koncentracji polskich imigrantów poziom uczestnictwa w polskich nabożeństwach był nieco wyższy. W drugim co do wielkości mieście Irlandii, Cork, na blisko 7 tysięcy Polaków ujętych w spisie, na 2 polskich mszach w niedzielę 2 września obecnych było 438 osób. Stanowi to 6,42% polskiej społeczności, a 7,13% spośród katolików. Podobny wynik uzyskano w czwartym co do wielkości mieście Irlandii, Galway, gdzie wedle spisu mieszkało ponad 4 tysiące polskich imigrantów. Na mszę w języku polskim w niedzielę 26 sierpnia przybyło 231 wiernych. Stanowi to 5,59% polskiej diaspory i odpowiednio 6,21% spośród migrantów – katolików. Najwyższy wskaźnik uczestnictwa zaobserwowano w mniejszej miejscowości Tralee w hrabstwie Kerry. Spośród ponad 1200 polskich mieszkańców miasta na mszy w języku polskim w niedzielę 16 września uczestniczyło 129 wiernych. Stanowi to 10,48% społeczności polskich imigrantów, a przy uwzględnieniu parametru katolicyzmu daje 11,64%. Wyższy wskaźnik uczestnictwa może tłumaczyć zamieszkanie imigrantów w znacznie mniejszej zbiorowości lokalnej, w której życie społeczne jest mniej anonimowe. W konsekwencji może to potęgować integracyjną rolę duszpasterstwa dla polskich migrantów.

Po zsumowaniu wyników z czterech miast możemy w przybliżeniu określić wskaźnik uczestnictwa w mszach w języku polskim. Badania wskazały, że w niedzielę w polskich nabożeństwach uczestniczyło 2324 wiernych na 38 491 deklarujących się jako katolicy. Wskaźnik uczestnictwa osiąga zatem średnią wartość 6,04%. Nawet jeśli uznamy, że jest to jedynie przybliżenie, to należy taki wynik

uznać za bardzo niski. Regularne niedzielne praktyki religijne wśród polskich imigrantów oferowane przez polskojęzyczne duszpasterstwo cieszą się niskim zainteresowaniem migrantów. Jeśli uwzględnimy, że ujęta w irlandzkim spisie powszechnym liczebność polskiej społeczności jest zaniżona²³, to weryfikacja przyniesie jeszcze niższy poziom parametru religijności, mierzonej poprzez obecność na niedzielnej mszy świętej. Oczywiście nieznana bliżej, z powodu braku dostępności badawczej, liczba polskich imigrantów może uczestniczyć w mszach w irlandzkich parafiach. Trudno jednak spodziewać się, żeby w mszach regularnie łącznie uczestniczyło więcej niż 10% zbiorowości polskich imigrantów w Irlandii.

Choć nierzadko obserwujemy w Irlandii kościoły wypełnione polskimi katolikami podczas niedzielnych polskojęzycznych mszy, to poziom uczestnictwa dla całej diaspory jest bardzo niski. Uzyskany 6% wskaźnik nie odbiega znacznie od szacunkowych danych, do których odwołują się duszpasterze polonijni z innych krajów²⁴. Najbardziej zbliżona sytuacja ma miejsce w Anglii, gdzie duszpasterze Polskiej Misji Katolickiej szacują poziom uczestnictwa na poniżej 10%. W 2010 roku określono liczbę uczestników mszy w języku polskim w Wielkiej Brytanii na 40 tysięcy, co może odpowiadać 8% niedzielnego uczestnictwa²⁵. W serwisie informacyjnym Katolicka Agencja Informacyjna (KAI) w kwietniu 2008 roku potwierdziła bardzo niski poziom *dominantes* wśród polskich imigrantów: „Jak przyznaje rektor Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii ks. prałat Tadeusz Kukla wprawdzie kościoły pękają w szwach, ale statystycznie w nabożeństwach uczestniczy zaledwie kilka procent zamieszkałych w Wielkiej Brytanii Polaków. Nawet jeśli przyjąć, że około jednego procenta bierze udział we mszach św.

²³ Wedle spisu powszechnego przeprowadzonego w Irlandii w kwietniu 2011 roku mieszkało na stałe 122 585 osób narodowości polskiej. Poprzedni spis powszechny z 2006 wykazał liczebność polskiej diaspory na poziomie 63 276. Bardziej precyzyjne szacunki demograficzne wskazują jednak, że 2008 roku mieszkało w Irlandii co najmniej 172 tysiące polskich imigrantów, a w 2009 roku co najmniej 150 tysięcy, por. M. Lisak (2010), Liczebność polskiej diaspory w Irlandii, w: Grubka M., Lisak M. (red.), *Polscy migranci...*, s. 100–102; M. Lisak (2013), *Polscy imigranci w Irlandii: formy życia małżeńsko-rodzinnego oraz przekształcenia funkcji rodziny* (w przygotowaniu do druku).

²⁴ Dla porównania, poziom uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej w języku polskim w Szwajcarii oceniany jest na 10–12%, Katolicka Agencja Informacyjna (dalej: KAI), 14.03.2012, *Bp Lechowicz: duszpasterstwo polonijne zaczyna się w Polsce*, <http://system.ekai.pl/kair/> [data dostępu: 25.02.2014]. Delegat polskiego episkopatu do spraw duszpasterstwa polskich emigrantów bp Wiesław Lechowicz wskazuje w zestawieniu ogólnym, że w mszach niedzielnych uczestniczy 10–15% polskich emigrantów, KAI, 17.02.2012, *Bp Lechowicz: tylko 10–15% polskich emigrantów chodzi do kościoła*, <http://system.ekai.pl/kair/> [data dostępu: 25.02.2014].

²⁵ KAI, 30.11.2010, *Nowi duszpasterze Polonii przez pół roku będą pracować w angielskiej parafii*, <http://system.ekai.pl/kair/> [data dostępu: 25.02.2014].

w języku angielskim, to i tak ponad 90 proc. w ogóle do kościoła nie chodzi”²⁶. W tym świetle za stereotypowe należy uznać opinie o ożywieniu religijnym niesionym przez polskich emigrantów. Wraz z napływem poakcesyjnych młodych wiekiem migrantów na Wyspy Brytyjskie rozpowszechnił się mit o „polskich misjonarzach” reewangelizujących „spoganiałą” Europę Zachodnią. Takie mitotwórcze działania propagowali między innymi polscy duchowni katolicycy w dość entuzjastycznej reakcji na silne przemiany przestrzennej mobilności społecznej. Jak opisuje KAI: „Szkockie kościoły są pełne Polaków, których przybyło do tego kraju już co najmniej 70 tys. Mieszkańcy Szkocji życzliwie przyjmują naszych rodaków podkreślając ich ogromne świadectwo wiary (...). «Jestem tutaj kapłanem dla moich rodaków od roku 1975. Na miejsce spoczynku odprowadziłem już ponad sześćuset. Wraz ze szkockimi wdowami nie spodziewaliśmy się, że po maju 2004 r. język polski będzie niemal w całej Szkocji tak powszechnie słyszany» – podkreśla ks. Marian Łękawa, pallotyn kierujący Polską Misją Katolicką w Szkocji. Wskazuje on, że «nie tylko w Edynburgu i w Glasgow, ale w każdym innym mieście, nawet na wioskach można spotkać nowo przybyłych Polaków». Spowodowało to nieprawdopodobne ożywienie tamtejszych wspólnot kościelnych”²⁷. W odniesieniu do Irlandii oczekiwane ożywienie nie nastąpiło. Polacy nie modlą się w kościołach wspólnie z irlandzkimi parafianami, a odsetek *dominantes* wśród polskich imigrantów od dawna²⁸ oceniany jest na poziomie poniżej 10%.

Na terenie Anglii i Walii niski poziom uczestnictwa w mszy niedzielnej potwierdza analiza statystyk Polskiej Misji Katolickiej oraz spisu ludności z 2011 roku. Spośród 579 tysięcy urodzonych w Polsce imigrantów zamieszkałych w Anglii i Walii²⁹ w mszy niedzielnej w duszpasterstwie polonijnym w 2011 roku uczestniczyło 45 826 osób³⁰. Pozwala to ustalić poziom uczestnictwa na poniżej 8% (7,91%). Takie przybliżone oszacowanie wydaje się jednak zawyżone. Należy

²⁶ KAI, 24.04.2008, *Wielka Brytania: z religijnością Polaków nie jest najlepiej*, <http://system.ekai.pl/kair/> [data dostępu: 25.02.2014].

²⁷ KAI, 14.01.2007, *Szkocja: kościoły pełne Polaków*, <http://system.ekai.pl/kair/> [data dostępu: 25.02.2014].

²⁸ *Polacy zapelnili puste irlandzkie kościoły? To mit*, Marcin Lisak w rozmowie z Katarzyną Wiśniewską, „Gazeta Wyborcza” 27.05.2008, http://wyborcza.pl/1,75478,5247578,Polacy_zapelnili_puste_irlanzkie_koscioly__To_mit.html [data dostępu: 25.02.2014].

²⁹ Office for National Statistics, England and Wales (2012), *International Migrants in England and Wales 2011*, s. 6, http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_290335.pdf [data dostępu: 25.02.2014].

³⁰ *Duszpasterstwo Polskie w Anglii i Walii* (2012), Londyn: PMK w Anglii i Walii, s. 23–25, http://www.pcmew.org/files/Duszpasterze-PMK-pazdziernik-2012-ksiazka-A5_log_.pdf [data dostępu: 25.02.2014].

co prawda uwzględnić, że do katolicyzmu przyznaje się około 90% migrantów. Jednak niedoszacowanie statystyki demograficzne uwzględniają jedynie migrantów urodzonych w Polsce. Pominięci są w tym zestawieniu ludzie polskiej narodowości urodzeni w Wielkiej Brytanii, zarówno potomkowie „starej Polonii”, jak i dzieci emigrantów nowej poakcesyjnej fali. Należy więc założyć, że przedstawiciele obu tych zbiorowości uczestniczą w polskojęzycznych mszach.

Wskazany niski poziom uczestnictwa w polskojęzycznych mszach niedzielnych w duszpasterstwie polonijnym w Irlandii świadczy o słabym znaczeniu instytucjonalnej religii w emigracyjnym życiu. Tym samym sieci powiązań migracyjnych, tworzonych poprzez sieć polskiego duszpasterstwa, mają dość ograniczone znaczenie społeczne. Niemniej jednak wnioski płynące z przeprowadzonych wywiadów oraz z obserwacji uczestniczącej pozwalają uznać ośrodki polskiego duszpasterstwa imigrantów za instytucje istotne dla integracji polskiej diaspory w Irlandii. Kwestia wielowymiarowej funkcji integracyjnej duszpasterstwa stanowi przedmiot następnej części artykułu.

TRZY WYMIARY INTEGRACJI

Duszpasterstwo polonijne może służyć w pierwszej kolejności integracji środowiska etnoreligijnego. W nieco szerszym wymiarze służyć może konsolidacji, umocnieniu więzi społecznych całej zbiorowości etnicznej diaspory. Trzeci, a zarazem najbardziej uniwersalistyczny wymiar integracji zmierza do osiągnięcia spójności (*cohesion*) społecznej w środowisku kraju przyjmującego.

Wskazane w badaniach Jadwigi Plewko trzy fazy integracji odpowiadają konstruowaniu i umacnianiu tożsamości zbiorowej. Proces negocjowania zbiorowej identyfikacji przebiega najczęściej dwutorowo. Jednostki mogą szukać tożsamości zbiorowej i konstruować ją w sposób wyizolowany, wsoalny czy antagonistyczny. Działanie takie współtworzyć będzie kapitał społeczny spajający (*bonding*), wedle rozumienia Roberta Putnama. Z drugiej strony, tożsamość zbiorowa może przybrać wymiar inkluzji i partycypacji społecznej. W oparciu o poczucie przynależności do grupy, a także dzięki silniejszemu poczuciu podmiotowości, któremu sprzyja umocniona tożsamość, jednostki mogą poszerzać zakres partycypacji w życiu społecznym. Taki proces zbieżny jest z działaniem łączącego (*bridging*) kapitału społecznego³¹. Integracja wewnętrzna społeczności

³¹ R. D. Putnam (2008), *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, przeł. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 573–593.

wierzących w parafii albo w innym ośrodku duszpasterskim, a także działanie integracyjne struktur duszpasterskich na rzecz całej społeczności polonijnej kryją w sobie potencjał do pogłębiania spajającego kapitału społecznego, jaki niesie religia. Natomiast proces adaptacyjny prowadzący do integrowania migrantów z szerszą społecznością kraju przyjmującego wyrażać będzie łączący (pomostowy) kapitał społeczny religii. Oba typy kapitału społecznego można zidentyfikować w zbiorowości polskich katolików imigrantów.

Kształtowanie tożsamości podlega też zasadom określającym role społeczne, zarówno role przypisane, jak i role osiągnane przez jednostkę w procesie pozycjonowania³². Przypisywanie i osiąganie tożsamości we współczesnym różnorodnym i wyspecjalizowanym społeczeństwie ery dyferencjacji funkcjonalnej można negocjować. „Kiedy możliwe staje się subiektywne pozbycie się przez jednostkę identyfikacji z «jej właściwym» miejscem w społeczeństwie, a równocześnie struktura społeczna nie pozwala na realizację tożsamości wybranej subiektywnie – pojawiają się warunki dla myślenia kategoriami «prawdziwego ja» i tożsamościowych rewindykacji”³³. Wskazane uwarunkowania społeczne prowadzą jednostki i zbiorowości ku „dramatowi uznania” samego siebie lub w konsekwencji doprowadzają do hermeneutyki „bezdomności”, poczucia istnienia pozastrukturalnego, pozasystemowego. Kiedy odwołamy się do strukturalnych rozważań Niklasa Luhmanna na temat dyferencjacji funkcjonalnej, musimy uznać, że w coraz szybciej modernizującym się społeczeństwie jednostki nie mogą się w pełni „zadomowić” w jednym z podsystemów społecznych. Wszystkie jednostki są więc apriorycznie „zdyslokowane”, gdyż „nie mieszczą się” w jednym sposobie zadomowienia, wyizolowanym subsystemie. Z powodu dyslokacji jednostki cierpią na dotkliwą i chroniczną bezdomność. Aby jej zapobiec i lepiej zadomowić się w świecie społecznym jednostki odnajdują zasoby tożsamościowe, a zarazem integrujące w religii, często przybierającej formę religii kulturowej³⁴.

Znajduje to potwierdzenie w przeprowadzonych wywiadach. Okazuje się, że „ważnym powodem kształtowania różnic w obrębie tego samego Kościoła i wyznania są odmienne przeżycia, przyzwyczajenia, pewne przesady, wynikające z religijnego etnocentryzmu Polaków, podtrzymywane przez doświadcze-

³² Ch. Hampden-Turner, F. Trompenaars (2002), *Siedem wymiarów kultury. Znaczenie różnic kulturowych w działalności gospodarczej*, przeł. B. Nawrot, Kraków: Oficyna Ekonomiczna, s. 125–143.

³³ Z. Bokszański (2006). *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19.

³⁴ N. J. Demerath III (2000), The rise of »cultural religion« in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden, „Social Compass”, vol. 47, issue 1, s. 127–139.

nie odmienności religijno-kulturowej na emigracji”³⁵. Dotyczy to zwłaszcza specyfiki przeżywania świąt, polskich zwyczajów religijno-kulturowych oraz rytuałów przejścia. Zwyczaje nabyte w procesie socjalizacji religijnej w Polsce stają się czynnikiem integrującym w obszarze kultury narodowej³⁶. W konsekwencji prowadzi to do swoistej tożsamościowej rewindykacji w formie integracji wąskiego środowiska duszpasterstwa polonijnego. Badania przeprowadzone w kilku etapach przez autora wskazują na brak komunikacji między religijnie odseparowanymi społecznościami polskich imigrantów i irlandzkich katolików. „Nawet w miejscach, gdzie nie ma odrębnych budynków sakralnych pomiędzy wskazanymi kohortami etnicznymi tworzy się duży społeczny dystans. Etnicznie zorientowana religijność Polaków wykazuje, zarówno na poziomie instytucjonalnym jak i indywidualnym, tendencje izolacyjne”³⁷. Należy jednak pamiętać, że w regularnej formie wokół duszpasterstwa polonijnego integruje się nikły odsetek polskiej diaspory w Irlandii, prawdopodobnie znacznie mniej niż 10%.

Tożsamość zbiorowa katolicyzmu w swych założeniach jest jednak inaczej ukierunkowana na pomostowy, łączący kapitał społeczny. Katolickość, czyli powszechność jest przecież jedną z istotnych cech Kościoła i chrześcijaństwa. W tych kategoriach Bryan Fanning ocenia, że religijność polskich imigrantów wspomaga ich integrację społeczną i polityczną ze społecznością przyjmującą. „Dla kilku polskich respondentów – pisze badacz, który przeprowadził kilkanaście wywiadów z polskimi imigrantami – przynależność do Kościoła katolickiego była postrzegana jako forma łączącego kapitału społecznego, co pomagało im lepiej integrować się z irlandzkim społeczeństwem”³⁸. W świetle badań tych kilkunastu przypadków okazuje się, że Polacy związani z irlandzką partią chrześcijańskich demokratów Fine Gael łatwiej adaptują się do warunków irlandzkich i są lepiej przyjmowani (*accoglienza*) dzięki posiadanemu kapitałowi, jakim jest religijność. Fanning wnioskuje więc, że polski katolicyzm pełni rolę łączącego (*bridging*) kapitału społecznego, który ułatwia partycypację społeczną.

Na podstawie wypowiedzi niektórych respondentów możemy stwierdzić, że duszpasterstwo polskie i religijność polskich imigrantów katolików prowadzi także do integracji ze społeczeństwem irlandzkim. Wspólną bazą dla integracji jest właśnie wyznawanie tej samej religii. Katolicyzm pomaga imigrantom zaadoptować się nie tylko w polskiej zbiorowości etniczno-kulturowej w Irlandii.

³⁵ M. Lisak (2009), Religijność a tożsamość narodowa. Polscy katolicy na emigracji w Irlandii i Wielkiej Brytanii, „Teologia Praktyczna”, t. 10, s. 25.

³⁶ Ibid., s. 20–21.

³⁷ Ibid., s. 28.

³⁸ B. Fanning (2011), *Immigration and social cohesion in the Republic of Ireland*, Manchester–New York: Manchester University Press, s. 99.

Wzmacnia także takie zasoby kulturowe, które pozwalają na integrację z szeroko pojętą społecznością przyjmującą. Religia jest w tym przypadku narzędziem ponownego zdomowienia, które pozwala na umocnienie spójności społecznej w kraju przyjmującym. Jak zauważa Plewko, analizując sytuację w Kanadzie, „budowanie więzi społecznych i emocjonalnych środowiska polonijnego z parafią, która jest najczęściej parafią z wyboru, jest warunkiem prowadzenia w niej owocnej pracy na każdym polu”³⁹. Ośrodek duszpasterstwa migrantów może oczywiście umacniać więzi społeczne. Problem jednak leży w tym, że w duszpasterstwie polonijnym funkcjonuje ujemny kapitał społeczny. Na bazie doświadczenia religijno-społecznego nabytego w Polsce transferowane są deficyty partycypacji społecznej. Badania diagnozują w tym zakresie religijny klientelizm laikatu i brak poczucia sprawczości, stereotypizację roli duchowieństwa, aktywizm duchownych przy zachowaniu reaktywnej i biernej postawy laikatu. „Niedomagania czy nawet brak współpracy pomiędzy laikatem a duchowieństwem katolickim jest typową cechą polskiej religijności w obrębie Kościoła katolickiego”⁴⁰. Cechy te są przenoszone na grunt irlandzki. W ten sposób religia instytucjonalna staje się czynnikiem bardziej separującym niż integrującym.

SEPARACJA ZAMIAST INTEGRACJI

Kwestia separacji przeciwstawionej integracji pojawia się również w analizie struktur i ideologii, stojącej za tworzeniem duszpasterstwa polskich imigrantów. Badając wskazane przez Kubiaka zagadnienie integracji społecznej, odwołuję się do czterech kategorii. Pierwszą jest integracja rozumiana jako dwustronne ubogacenie kulturowe i organizacyjne różnych społeczności. Drugą kategorią jest separacja, która wyraża się w obustronnej izolacji. Separacja polega na konsekwentnym poprzestawaniu na własnym modelu organizacyjnym czy kulturowym. Wyraża ją tradycjonalizm jako przywiązanie wyłączone do własnych norm i wartości oraz brak transferu heterogenicznych zasobów. Trzecią istotną kategorią jest asymilacja, która wyraża wtopienie, wchłonięcie do kręgu dominującej kultury bądź głównego modelu organizacyjnego. Zasymlowana zbiorowość traci w tym procesie swą pierwotną identyfikację. Mniejszość etniczno-kulturowa bądź słabszy strukturalnie partner zostają wtopieni w struktury większościowe. Czwartą

³⁹ J. Plewko, *Duszpasterstwo Polonii...*, s. 366.

⁴⁰ M. Lisak, *Polscy duchowni...*, s. 93; por. też E. Firlit (2004), *Parafia w społecznej świadomości*, w: Zdaniewicz W., Zaręba S. (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, s. 163–164.

kategorią jest marginalizacja, czyli zatracenie własnej identyfikacji bez przyjęcia innej. Marginalizacja prowadzi mniejszościową zbiorowość bądź jednostki do alienacji i degradacji społecznej.

Formalnie i w założeniach ideologicznych Kościoła katolickiego w Irlandii opowiada się za integracją obu zbiorowości etnicznych. Duszpasterstwo dla Polaków nie ma odrębnych struktur, ale jest włączone w sieć strukturalną irlandzkiego katolicyzmu. Biskupi irlandzcy utworzyli instytucje służące, w zamierzeniu, stopniowej integracji, czyli radę do spraw duszpasterstwa imigrantów, program wsparcia dla imigrantów w ramach działalności dublińskiej *Crosscare* czy zapobiegający wykluczeniu *The Refugee and Migrant Project*. Regularne działania obejmują głównie tylko uchodźców, nielegalnych imigrantów oraz ofiary przestępstw związanych z przepływem ludności⁴¹. Po kilku latach formalno-prawnych niedomówień powołany został także koordynator polskiego duszpasterstwa na terenie całej Irlandii. Wypowiedzi irlandzkich duchownych doceniają religijność polskich imigrantów, a w pewnym zakresie stawiają zaangażowanych religijnie młodych polskich katolików za wzór dla przeżywających kryzys katolików irlandzkich⁴².

W praktyce jednak po obu stronach dominuje proces separacji. Mimo że społeczności polskich i irlandzkich katolików modlą się w tych samych świątyniach, to kościoły i parafia bardzo rzadko stają się dla nich miejscem wzajemnego spotkania. Niektóre „tradycyjne” formy polskiej religijności uznawane są poniekąd za lepsze i pełniejsze od irlandzkich. W programie polskiego duszpasterstwa w Galway⁴³ oraz w Dublinie przy kościele św. Audoena można znaleźć oferty „dodatкового” i „uzupełniającego” przygotowania dzieci do pierwszej komunii.

⁴¹ Fragmentaryczny opis działań instytucjonalnych prezentuje strona internetowa episkopatu irlandzkiego: <http://www.catholicbishops.ie/refugee> [data dostępu: 25.02.2014]; por. M. Lisak (2013), Transformacja Kościoła katolickiego w Irlandii w kontekście emigracji, misji zagranicznych oraz imigracji, w: Balicki J., Chamarczuk M. (red.), *Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia*. Warszawa: Rządowa Rada Ludnościowa, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 322–323.

⁴² S. Brady (2007), *Christmas Message from Cardinal Seán Brady to Polish people living In Ireland*, Catholic Communication Office, 21.12.2007, <http://www.catholicbishops.ie/2007/12/21/christmas-message-cardinal-sean-brady-polish-people-living-ireland/> [data dostępu: 25.02.2014]; por. M. Lisak, *Rola religii...*, s. 277–278.

⁴³ Na stronie internetowej czytamy: „W każdą pierwszą i третią niedzielę miesiąca po Mszy św. o godz. 17:00 mają miejsce spotkania katechetyczne przygotowujące dzieci do I komunii świętej. Spotkania te są polskim uzupełnieniem przygotowania dzieci do I komunii jakie mają miejsce w szkołach irlandzkich. Zainteresowanych rodziców prosimy o kontakt” [zachowana pisownia oryginalna – M. L.], <http://www.galway.dominikanie.pl/duszpasterstwo/dzieci-i-komunijne> [data dostępu: 25.02.2014].

Jak czytamy na stronie internetowej: „Katechezy są skierowane do dzieci przygotowujących się do I Komunii Świętej. Stanowią one uzupełnienie lekcji religii nauczanej w irlandzkich szkołach podstawowych o treści zawarte w podstawie programowej katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce”⁴⁴. Dalsze wyjaśnienie zaskakuje jeszcze bardziej. Celem katechez dla dzieci polskiej narodowości jest przybliżenie „w sposób lekki i przyjemny” podstaw wiary katolickiej. Zdanie to sugeruje, że regularna katecheza w irlandzkich szkołach niewystarczająco wprowadza podstawy wiary. Tymczasem konstruowanie dodatkowego przygotowania katechetycznego dzieci i przeprowadzanie dla nich odrębnego obrzędu pierwszej komunii dezintegruje socjalizację religijną, prowadzoną w irlandzkich szkołach o zdecydowanie katolickiej proveniencji. W ramach przygotowania do rytuałów sakramentalnych w polonijnym duszpasterstwie niektóre polskie dzieci zostają z przyczyn religijnych odseparowywane od szkolnej grupy rówieśniczej.

Dążenie do podtrzymania właściwych dla polskiego katolicyzmu rytuałów można uznać za realizację postulatów stawianych przez hierarchię kościelną. W sposób dobitny a zarazem bezpośredni wyraził to duchowy opiekun Polonii, prymas Polski kard. Józef Glemp: „Kościół jest zainteresowany każdą formą obecności wiernych poza krajem i dlatego posyła za emigrantami duszpasterzy, którzy współpracując z Kościołem lokalnym, podtrzymują wiarę w ojczystym języku i według polskiej praktyki”⁴⁵. Takie określenie celów duszpasterstwa polonijnego jest właściwie sprzeczne z częścią watykańskich wytycznych w zakresie posługi wobec migrantów⁴⁶. Tak czy inaczej, konsekwencją podtrzymywania polskich praktyk religijnych jest umocnienie modelu separacji. Potwierdzają się zatem wnioski płynące z wcześniejszych analiz⁴⁷: dominującą formą strukturalnego oddziaływania jest separacja. Natomiast po stronie społeczności przyjmują-

⁴⁴ www.polish-chaplaincy.ie/?page_id=4328&language=pl [data dostępu: 26.11.2013]. W 2014 roku forma przygotowania dzieci do pierwszej komunii została zmieniona.

⁴⁵ J. Glemp (2006), *Bądźmy orędownikami pokoju. Życzenia dla Polonii i Polaków na całym świecie z okazji Bożego Narodzenia i Nowego Roku*, Warszawa, 2 grudnia 2006 roku, <http://www.spp.episkopat.pl/kazania/061202.htm> [data dostępu: 25.02.2014].

⁴⁶ „Bycie kapelanem/misjonarzem migrantów *eiusdem sermonis* (tego samego języka) nie oznacza jednak pozostawanie więźniem w granicach jedyne, wyłącznego, narodowego sposobu przeżywania i wyrażania wiary (...) duszpasterstwo wymaga otwarcia na nowy świat i wysiłku do włączenia się weń, doprowadzając do pełnego uczestnictwa migrantów w życiu diecezjalnym”, Papiéska Rada do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących (2008), *Instrukcja Erga Migrantes Caritas Christi (2004)*, przeł. R. Karpiński, Lublin: Polihymnia, n. 77.

⁴⁷ Niedomagania procesu integracji oraz postępującą separację wskazują następujące prace: M. Lisak, *Rola religii...*, s. 272–278; M. Lisak, *Religijność a tożsamość narodowa...*, s. 22–28; R. Reguła (2010), *Zadania polskich duszpasterstw w Irlandii w kontekście Instrukcji Erga Migrantes Caritas Christi*, w: Grubka M., Lisak M. (red.), *Polscy migranci...*, s. 48–50.

cej obserwujemy rozwiązania instytucjonalne, które, mimo wyraźnych zamierzeń integracyjnych, promują model samoistnej asymilacji⁴⁸.

KRYTYKA PRAKTYCZNYCH APLIKACJI TEOLOGII MIGRACJI: REAKTYWNOŚCI, KOLEKTYWIZMU, STYGMATYZACJI

Po dokonaniu analizy struktur musimy uzupełnić nasze badania o ewaluację wypowiedzi polskich duchownych na temat migracji i wizji teologicznej. Niektóre elementy takowej teologii migracji zostały już zidentyfikowane w dotychczasowej analizie. Pozostałe aspekty można skategoryzować w postaci trzech społecznie istotnych czynników. Wyróżniam wśród nich dwa charakterystyczne podejścia: reaktywne i kolektywistyczne. Z kolei narracja wartościująca zjawisko współczesnej migracji zagranicznej prowadzi do podwójnej stygmatyzacji polskich emigrantów. Analiza wskazanych czynników wyraża jednocześnie końcowe wnioski całego artykułu.

Wiele nurtów współczesnej katolickiej teologii migracji traktuje przestrzenną mobilność społeczną jako typowe i cenne doświadczenie religijne. W opinii teologów „bycie w drodze” doskonale wyraża chrześcijańską duchowość⁴⁹. Migracja prowadzi również do wymiany kulturowej i podkreśla powszechność (katolickość) chrześcijańskiej wiary⁵⁰. Religia „duchowych pielgrzymów” poszerza swój potencjał inkulturacyjny. Wiara chrześcijańska może zatem zyskiwać poprzez kolejne społeczno-kulturowe wcielenia. Migracja, której tradycyjną formą w wielu nurtach religijnych jest pielgrzymowanie, postrzegana jest jako zjawisko w istocie pozytywne, niejako naturalne, stwarzające szansę rozwoju i pogłębienia religijności⁵¹.

Tymczasem podejście instytucjonalnego Kościoła katolickiego do migracji, zarówno w Irlandii, jak i w Polsce, charakteryzuje się reaktywnością. W dobie imigracji irlandzcy katolicy, wierni świeccy i duchowni, nie wykorzystują poten-

⁴⁸ Por. J. Poznański (2008), Polish Catholics and the Hopes of the Irish Church, „The Furrow”, vol. 59, s. 297–302; E. O’Mahony (2010), Migration and Community Building, w: Duffy E. (red.), *Parishes in Transition*, Dublin: The Columba Press, s. 72–73.

⁴⁹ C. Lussi (2008), Human Mobility as a Theological Consideration, „Concilium”, issue 4, s. 49–60; F. Baggio (2008), Diversity in Trinitarian Communion: Pointers toward a Theology of Migrations, „Concilium”, issue 4, s. 61–73.

⁵⁰ R. Schreiter (2008), Catholicity as a Framework for Addressing Migration, „Concilium”, issue 4, s. 32–46.

⁵¹ Por. Papieska Rada do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga Migrantes...*, n. 12–18.

cjału inkulturacyjnego ani migracyjnego kapitału społecznego, zgromadzonych dzięki własnej tradycji misjonarskiej oraz irlandzkiemu duszpasterstwu imigracyjnemu w wielu krajach świata⁵². Ze strony irlandzkiej brakuje własnego zaangażowania w duszpasterstwo dla imigrantów wraz z jego międzykulturową komunikacją. „Zasadniczo jednak duszpasterstwo imigrantów jest pozostawione kapelanom nie-Irlandczykom, którzy pracują bardziej jako zaproszeni goście ze swoimi grupami narodowymi niż prowadzą pracę na rzecz integracji religijnej i kulturowej”⁵³. Irlandzki Kościół niejako zatrudnia polskich duchownych, którzy sami są emigrantami⁵⁴. Trudno się jednak dziwić niskiemu poziomowi inicjatyw ze strony Kościoła katolickiego, który przechodzi w Irlandii poważny kryzys kadrowy i kryzys zaufania, spowodowany głównie serią skandali seksualnych, w tym oskarżeń o pedofilię⁵⁵.

Po stronie polskiej brakuje przygotowania wiernych do emigracji i komunikacji między kulturami w zakresie religii. Duchowni wysyłani do Wielkiej Brytanii i Irlandii wraz z falą poakcesyjnej migracji zarobkowej nie są właściwie przygotowani⁵⁶. W programie duszpasterskim dominuje działanie reaktywne, mające na celu zabezpieczenie podstawowych sakramentalnych potrzeb religijnych polskich emigrantów. Jak wskazują badania poziomu uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej, tak modelowana praca duszpasterska trafia do znikomego odsetka (6–10%) polskich imigrantów, którzy aż w 90% deklarują przynależność do Kościoła katolickiego. Ponadto, w Kościele katolickim w Polsce wierni nie są przygotowywani do mobilności, zmiany środowiska kościelnego przez migrację. Narracja duchownych o migracji ukazuje przede wszystkim jej negatywne aspekty. Sami zaś migranci etykietowani są za pomocą kategorii wiktymizacji i zagrożeń, o czym szerzej w ostatniej części artykułu poświęconej stygmatyzacji.

Drugą charakterystyczną cechą w konstruowaniu narracji duszpasterstwa migracyjnego jest podejście kolektywistyczne. Za pomocą tej kategorii identyfikują podejście do zjawiska migracji jako do swoistego bytu zbiorowego

⁵² M. Lisak (2013), *Transformacja Kościoła...*, s. 317–320, 324.

⁵³ *Ibid.*, s. 322.

⁵⁴ B. Gray, R. O’Sullivan Lago (2011), *Migrant chaplains: mediators of Catholic Church transnationalism or guests in nationally shaped religious fields?*, „*Irish Journal of Sociology*”, vol. 19, issue 2, s. 106–108.

⁵⁵ M. Lisak (2012), *Democratisation of a Hierarchical Religion: the Roman Catholic Church in the Time of Credibility Crisis Caused by Sexual Abuse Misconduct*, „*Studia Religioologica*”, vol. 45, s. 15–19.

⁵⁶ Por. Raport końcowy (2010) projektu badawczego *Polish Priests and Polish Parishioners in Great Britain and Ireland: Identifying Problems and Possibilities*.

czy – w odniesieniu do nauk o polityce i problematyki narodu – wspólnoty wyobrażonej (*imagined communities*)⁵⁷ albo wspólnoty abstrakcyjnej (*abstract community*)⁵⁸. W nauczaniu i wypowiedziach instytucjonalnych reprezentantów Kościoła katolickiego migranci często traktowani są jako kolektyw, zbiorowość, grupa ulegająca przemożnym procesom ekonomiczno-społecznym. Jednocześnie pojawia się romantyczna i tragiczna zarazem wizja Polonii, przywołująca historię polskiego uchodźstwa i przymusowej emigracji, a nawet porzucenia umiłowanej Ojczyzny⁵⁹. Co więcej, polscy emigranci traktowani są jako homogeniczna grupa. Tymczasem zbiorowość polskich imigrantów w Irlandii nie wytworzyła więzi społecznych charakterystycznych dla grupy, a jako zbiorowość odpowiada kategorii kohorty.

Kwestię nieadekwatności kolektywnego traktowania polskich imigrantów katolików w Irlandii podejmuje Eoin O'Mahony. Kolektywne podejście odpowiada nawykowemu określaniu zbiorowości religijnych, takich jak na przykład terytorialna parafia, w kategoriach wspólnoty czy grupy. Tymczasem tradycyjnie zakładane mocne więzi społeczne w tych grupach już dawno osłabły. Parafie traktowane są ciągle jako jednorodne i spójne, ale w istocie rzeczy są to tylko założenia, że istnieją takie wspólnoty (*assumed communities*), jakich oczekujemy⁶⁰. Irlandzki socjolog proponuje zatem przejście do traktowania katolickich parafii jako wspólnot zainteresowań (*communities of interest*) religijnych czy duchowych⁶¹. Tylko dzięki bezpośrednim kontaktom, jak słusznie zauważa O'Mahony, wzajemnemu poznaniu oraz interpersonalnej komunikacji w sferze duchowej instytucje religijne, zwłaszcza parafie, będą w stanie przyjąć przybyszów, a pielgrzymi będą mogli się zaadaptować w nowym środowisku religijnym. Pogłębi się inkluzywna partycypacja. Integracja społeczna i religijna musi być zapośredniczona w poszukiwaniu wspólnych zainteresowań (po obu stronach podziału etnicznego), a nie tylko w abstrakcyjnych programach duszpasterskich czy formalnoprawnych ramach instytucji.

⁵⁷ Odwołuję się do koncepcji Benedicta Andersona, patrz B. Anderson (1997), *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Znak.

⁵⁸ Przywołuję termin autorstwa Paula Jamesa, który wskazuje na integrację abstrakcyjnej wspólnoty, dokonującą się w oddaleniu (*disembodied integration*), bez relacji *face-to-face*, P. James (1996), *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community*, London: Sage.

⁵⁹ *List Episkopatu Polski o Duszpasterstwie Emigracji*, Warszawa, 18–19.10.2006, http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4495.1,List_Konferencji_Episkopatu_Polski_o_emigracji.html [data dostępu: 25.02.2014].

⁶⁰ E. O'Mahony, *Migration and Building...*, s. 65–66.

⁶¹ *Ibid.*, s. 73–75.

Zadaniem duszpasterstwa, a także polityki społecznej, jest nie tyle rozwiązywanie problemów zbiorowości, skoncentrowane na etnicznym wartościowaniu migracji, ile pomoc jednostkom, które mają swoje religijne i społeczne potrzeby jako migranci. W obszarze religii instytucjonalnej należy dokonać transformacji kolektywnego podejścia do emigracyjnego „Kościoła polskiego” na rzecz wtórnej socjalizacji religijnej jednostek, które migrują, czyli pielgrzymują, poprzez różne ścieżki duchowe. Zdjęcie etnocentrycznego *cliché* z pojmowania zjawiska migracji powinno umożliwić większe otwarcie procesu adaptacji społecznej i integracji, jakie może nieść religia. Pomoc w tym zadaniu może przynieść nowa kategoria z dziedziny geografii społecznej – translokalność (*translocality*)⁶². Pozwoli ona przekroczyć pojmowanie współczesnej mobilności społecznej przez pryzmat pojęcia transnarodowości, które umacnia etniczno-narodowe stereotypizacje.

Na koniec podejmuję problem naznaczenia społecznego emigrantów, które wyraża się w kazaniach, przemówieniach, listach pasterskich wielu polskich biskupów. W narracji na temat współczesnej zagranicznej emigracji zarobkowej młodych dominują określenia stygmatyzujące⁶³. Wyodrębniamy przy tym podwójną formę stygmatyzacji: ekonomiczną i aksjonormatywną. Jeden wymiar naznaczenia sprowadza się do określenia przyczyn, drugi wskazuje na skutki migracji. Przymuszeni do emigracji Polacy postrzegani są jako ofiary kryzysu ekonomicznego. Kategorie stygmatyzacji ekonomicznej w syntetycznym ujęciu prezentuje tabela 2⁶⁴. Z drugiej strony, emigracja potęguje zagrożenia: dewaluuje

⁶² C. Greiner, P. Sakdapolrak (2013), *Translocality: concepts, applications and emerging research perspectives*, „Geography Compass”, vol. 7, issue 5, s. 373–384.

⁶³ Por. I. Pospiszyl (2008), *Patologie społeczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 37–41.

⁶⁴ Lista dokumentów i relacji prasowych (w porządku chronologicznym), z których zaczerpnięto kategorie zaprezentowane w tabeli 2:

List Episkopatu Polski o Duszpasterstwie Emigracji, Warszawa, 18–19.10.2006, [http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4495.1,List_Konferencji_Episkopatu_Polski_o_emigracji.html](http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4495.1>List_Konferencji_Episkopatu_Polski_o_emigracji.html) [data dostępu: 25.02.2014];

KAI, 8.09.2007, *Prymas Polski do emigrantów: nie myślcie tylko o bogaceniu się, ale i o wierze*, <http://system.ekai.pl/kair/> [data dostępu: 25.02.2014];

Z. Zimowski (2008), *Słowo Delegata Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Emigracji skierowane do Polonii świata z okazji Dnia Emigranta Polskiego w Uroczystość Królowej Polski – 3 maja 2008 r.*, <http://www.niedziela.pl/artukul/3012/Troska-i-odpowiedzialnosc> [data dostępu: 25.02.2014];

KAI, 28.06.2008, *Abp Gądecki przestrzega przed zgubnymi skutkami emigracji (rozszerzona)*; W. Skworc (2011), *List pasterski Biskupa Tarnowskiego w związku z migracją i zmianami na europejskim rynku pracy*, Tarnów, 3.05.2011, <http://gosc.pl/doc/852683.Rozwazcie-czy-warto-emigrowac> [data dostępu: 25.02.2014];

KAI, 21.04.2011, *Bp Cisło: Bądźmy solidarni z człowiekiem*;

wartości i podważa społeczne normy postępowania. Trudno znaleźć w wypowiedziach biskupów wskazania pozytywnych aspektów migracji zagranicznej. Często natomiast wskazywane są zagrożenia natury moralnej, religijnej i społecznej.

KAI, 18.09.2011, *Abp Głódź na Jasnej Górze: polityka musi wrócić do świata wartości (dokumentacja)*;

KAI, 19.12.2011, *Bp Kupny: Głos Episkopatu w sprawach społecznych jest niezbędny! (wywiad)*;

KAI, 2.04.2012, *Prezydium Konferencji Episkopatu na temat reformy emerytalnej (dokument)*;
A. Dydycz (2012), *Homilia, 21 kwietnia 2012*, Warszawa, http://www.idziemy.pl/imgs_upload/dokumenty/20120421_kazanie_bp_antoni_dydydz.pdf [data dostępu: 25.02.2014];

K. Ryczan (2012), *Homilia, 3 maja 2012*, Kielce, <http://www.diecezja.kielce.pl/sites/default/files/nauczanie-biskupa-03-05-2012.pdf> [data dostępu: 25.02.2014];

KAI, 3.05.2012, *Abp Michalik na Jasnej Górze: chrześcijanie zostali skolonizowani przez kulturę laicką*;

KAI, 15.08.2012, *Abp Depo na Jasnej Górze: nie możemy się godzić na ośmieszanie naszych historycznych rocznic*;

J. Kowalczyk (2012), *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na rozpoczęcie obrad IV Zjazdu Polonii i Polaków z Zagranicy*, Warszawa, 24.08.2012 http://www.prymaspolski.pl/pl/prymas_polski/homilie_i_listy_pasterskie/iv_zjazd_polonii_i_polakow_z_zagranicy.html [data dostępu: 25.02.2014];

KAI, 16.09.2012, *Bp Kusz do rolników: potrzeba nowej kultury wsi opartej na wartościach chrześcijańskich*;

KAI, 24.11.2012, *Bp Libera: musimy się dziś zmagać o rodzinę*;

KAI, 5.01.2013, *Bp Dydycz do polityków i samorządowców: podziały są marnowaniem czasu i sił*;

J. Kowalczyk (2013), *Homilia prymasa Polski abp. Józefa Kowalczyka wygłoszona podczas Mszy św. sprawowanej 27 stycznia 2013 r. w kościele Polskiej Misji Katolickiej w Paryżu*; http://www.prymaspolski.pl/pl/prymas_polski/homilie_i_listy_pasterskie/polska_misja_katolicka_paryz_.html [data dostępu: 25.02.2014];

J. Michalik (2013), *List na Wielki Post 2013*, Przemyśl, http://jmichalik.episkopat.pl/dokumenty/4955.1.Rok_Wiary_i_troska_o_wiare_mlodych_list_pasterski_Metropolity_Przemyskiego_na_Wielki_Post_2013.html [data dostępu: 25.02.2014];

KAI, 21.05.2013, *Bp Balcerek: trzeba otworzyć się na Polaków na obczyźnie*;

KAI, 26.08.2013, *Prymas Polski na Jasnej Górze: wołanie o sprawiedliwość społeczną i wsparcie rodzin*;

KAI, 1.09.2013, *Bp Kasyna: Polska potrzebuje ludzi uzdrawiających relacje społeczne*;

KAI, 22.09.2013, *Bp Czaja na Jasnej Górze: kryzys małżeństwa wynika z kryzysu wiary*;

KAI, 29.10.2013, *Rada Społeczna przy Biskupie Płockim o emigracji zarobkowej, sytuacji ludzi starszych i ideologii gender*;

J. Kowalczyk (2013), *Homilia Prymasa Polski abp. Józefa Kowalczyka wygłoszona podczas Mszy św. sprawowanej podczas pielgrzymki duszpasterzy polonijnych do Rzymu z okazji Roku Wiary, 20 listopada, kościół pw. Ducha Świętego w Rzymie*, http://www.prymaspolski.pl/pl/prymas_polski/homilie_i_listy_pasterskie/pielgrzymka_duszpaterzy_polonijnych_do_rzymu_.html [data dostępu: 25.02.2014].

Zestawienie negatywnych kategorii stygmatyzacji aksjonormatywnej emigrantów przedstawia także tabela 2.

Tabela 2.

Kategorie stygmatyzujące polskich emigrantów w wypowiedziach instytucjonalnych reprezentantów Kościoła katolickiego w Polsce

| Rodzaj stygmatyzacji | Kategorie stygmatyzujące i ich rodzaje |
|--|--|
| Stygmatyzacja ekonomiczna (przyczyny emigracji) | Emigracja jako wiktyimizacja: trudna sytuacja ekonomiczna, prawie przymusowe wyjazdy, emigracja „za chlebem”, bezrobocie, niskie płace, gospodarczy marazm, biurokratyczne bariery dla przedsiębiorczości, „plaga bezrobocia zmusza wiele osób do wyjazdu za granicę”. |
| Stygmatyzacja aksjonormatywna (skutki emigracji) | Moralno-egzystencjalne: wyzysk, obojętność, „rozkład moralny”, szkody moralne, niebezpieczne nałogi, materializm, zagubienie w poszukiwaniu dobrobytu, permisywizm, konkubinat. Religijne: laicyzacja, osłabienie wiary, zaniedbanie wiary w Boga, doświadczenie opacznych zmian teologii posoborowej, zerwanie kontaktu z Kościołem, porzucenie „wiary ojców”. Społeczne: utrata zdrowego patriotyzmu, drenaż naukowy, zagrożenie dla „tkanki narodu”, „pustoszą gospodarstwa i domy, a przybywa ugorów”, porzucenie ojcowizny, niewolnicza praca, zapomnienie o ojczyźnie, rodzinie, grobach przodków, „eurosieroctwo”, rozłąka, próba miłości małżeńskiej i rodzinnej, rozwody, samotność, depopulacja Polski, drenaż kapitału ludzkiego, utrata zastępowalności pokoleń, zagrożenie ekonomii kraju wysyłającego, a zwłaszcza systemu ubezpieczeń społecznych. |

Źródło: opracowanie własne na podstawie analizy dokumentów i relacji prasowych z lat 2006–2013.

Jedynie w dwóch przypadkach polscy hierarchowie katoliccy wyraźnie podkreślili pozytywne aspekty emigracji. Arcybiskup Józef Kowalczyk docenił aspiracyjne motywy migracji oraz korzyści poznawcze, językowe, kulturowe czy podniesienie kwalifikacji zawodowych. Na dobro płynące z awansu zawodowego i podniesienia statusu ekonomicznego zwrócił uwagę kard. Józef Glemp.

Stygmatyzacja ekonomiczna ma swoje podstawy we wskazaniu przyczyn i niejako usprawiedliwieniu opuszczenia kraju ojczystego. Przedstawione wypychające przyczyny emigracji (*push factors*) prowadzą do wiktyimizacji migrantów. Wyjeżdżają oni jako ofiary systemu ekonomicznego w Polsce. Stygmatyzacja aksjonormatywna służy diagnozie zagrożeń, jakie niesie emigracyjne

życie. Jednocześnie zaprezentowany katalog zagrożeń pełni rolę przestrogi przed wyjazdem. Negatywny ton wypowiedzi na temat migracji i jej skutków powodować może wzmocnienie naznaczenia społecznego. W konsekwencji może to prowadzić do opisywanej w etnometodologii Harolda Garfinkela autodeprecjacji jednostki i „ceremonii degradacji statusu” oraz ukształtowania dewiacyjnego obrazu migracji⁶⁵, co z pewnością nie przysłuży się pozytywnie adaptacji społecznej w środowisku migracyjnym.

ZAKOŃCZENIE

Zbiorowość polskich imigrantów w Irlandii to w dominującej większości (90%) katolicy. Społeczność przyjmująca migrantów także zdominowana jest przez wyznawców katolicyzmu. Aż 84% mieszkańców Republiki Irlandii deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego. Wydaje się więc, że współdzielona religijność, zwłaszcza ta w formie instytucjonalnej, będzie wspomagać adaptację imigrantów do życia społecznego w nowym środowisku. Współdzielona przynależność kościelna powinna też wspierać proces obopólnej, dwukierunkowej integracji obu zbiorowości.

Przeprowadzone badania socjologiczne wskazują jednak, że spodziewana integracja nie zachodzi. Mimo dość szeroko rozwiniętej sieci duszpasterstwa emigracyjnego dla Polaków strukturalny wymiar kontaktów z katolicyzmem irlandzkim przyjmuje raczej formę życziwej separacji. Religijność instytucjonalna wspiera natomiast adaptację społeczną oraz podtrzymuje tożsamość etnoreligijną części kohorty polskich imigrantów. Do sfery integrującego do wewnątrz (*bonding*) i umacniającego tożsamość oddziaływania instytucji duszpasterskich Kościoła katolickiego należy jednak znikomy odsetek polskiej diaspory, jedynie około 10%.

Duszpasterstwo skierowane do polskich imigrantów mieszkających w Irlandii wydaje się niedomagać w swej funkcji więziotwórczej i wsparciu społecznej adaptacji. Przyczyny niskiej efektywności organizacyjnej są złożone. Po stronie polskiej polegają, jak wskazują przeprowadzone badania, na słabym przygotowaniu duszpasterzy przed ich posłaniem do Irlandii, bierności wiernych świeckich i braku współpracy ze strony duchownych, koncentracji na specyficznie polskiej obyczajowości religijnej (religii kulturowej), negatywnym wydźwięku narracji kościelnej na temat migracji. Niedomagania integracji społecznej wspartej przez religijność instytucjonalną są jednak przede wszystkim wynikiem słabości orga-

⁶⁵ I. Pospiszyl, *Patologie...*, s. 39–41.

nizacyjnej i koncepcyjnej irlandzkiego katolicyzmu, który przeżywa poważny kryzys. Kościół katolicki w Irlandii „nie tyle organizuje duszpasterstwo dla imigrantów, ale raczej udostępnia przestrzeń dla takich działań. Działania mają podejmować narodowi kapelani, sami będący imigrantami”⁶⁶. Tymczasem bez współpracy liderów, jakimi są we wspólnocie kościelnej duchowni, trudno oczekiwać szerszego zakresu integracji. Postulowana współpraca musi być w pierwszym rzędzie inicjowana przez „gospodarzy”, czyli irlandzkich duchownych i wiernych świeckich. Zwraca na to uwagę najważniejszy watykański dokument programowy dla duszpasterstwa migrantów: „Odpowiedzialni za duszpasterstwo migracji muszą zatem być mniej więcej doświadczeni w komunikacji między kulturami, a ta cecha dotyczy również lokalnych odpowiedzialnych za duszpasterstwo, gdyż ci, którzy przybywają z zagranicy, nie mogą sami realizować takiego pośredniczenia kulturalnego”⁶⁷. W wypełnianiu swej funkcji spajającej religijność instytucjonalna potrzebuje zatem liderów, bez których same ramy strukturalne i instytucje nie zaczną odpowiednio funkcjonować. Liderzy religijni mający duże kompetencje w komunikacji międzykulturowej będą mogli przekroczyć stereotypy etnocentrycznej optyki w podejściu do migracji i religijności.

⁶⁶ M. Lisak, *Transformacja Kościoła...*, s. 322.

⁶⁷ Papieska Rada do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga Migrantes...*, n. 78.