

KRZYSZTOF JASKUŁOWSKI

POLAK – KATOLIK?

Joanna Krotofil, *Religia w procesie kształtowania tożsamości wśród polskich migrantów w Wielkiej Brytanii*, Nomos, Kraków 2013, ss. 302

Książka Joanny Krotofil wpisuje się w całkiem już długi szereg studiów analizujących przyczyny, formy, a także różne konsekwencje poakcesyjnej migracji Polaków do Wielkiej Brytanii. Autorka wychodzi z trafnego założenia, że migracja oznacza wiele zmian w życiu i tożsamości jednostki. Wartość tej zajmującej pracy polega nie tylko na systematycznej analizie relacji między tożsamością Polaków a religią w warunkach migracji, lecz także na przedstawieniu spójnej i interesującej ramy teoretycznej. Krotofil rozpoczyna swoją książkę ostrożnie: omawiając we wstępie cechy społeczeństwa ponowoczesnego i rolę religii w kształtowaniu ponowoczesnych tożsamości zbiorowych, zaznacza asekuracyjnie, że będzie szukać „odpowiedzi na pytanie bardziej konkretne: jaka jest rola religii w kształtowaniu tożsamości polskich imigrantów w Wielkiej Brytanii” (s. 14). Na szczęście nie rezygnuje z refleksji teoretycznej, co wydaje się szczególnie istotne w przypadku problematyki religijnej, a przede wszystkim tożsamościowej. Dwa tytułowe pojęcia, tj. religia i tożsamość, bywają bowiem bardzo różnie rozumiane. Próba sprecyzowania ich znaczenia poprzez odwołanie się do konkretnego kontekstu teoretycznego to strategia godna pochwały.

Krotofil sytuuje swoją pracę w obszarze psychologii. Jednak znajdujemy tu niewiele odniesień do klasycznej psychologii społecznej czy kulturowej, na przykład

.....

do teorii społecznej tożsamości. W rozdziale pierwszym autorka krytykuje, by tak powiedzieć, tradycyjną psychologię m.in. ze względu na jej uniwersalistyczne roszczenia, zbytnią wiarę w ilościowe metody badawcze niedające możliwości wniknięcia w sensy przypisywane przez ludzi rzeczywistości, a także niedostrzeganie w wystarczającym stopniu społecznych i kulturowych wymiarów ludzkiej aktywności. Te fragmenty pracy, wyznaczające ogólną perspektywę teoretyczną, wydają się jednak miejscami nieco szkicowe, przez co argumentacja autorki czasem traci na przejrzystości. Rozwinięcia wymagałyby przede wszystkim dość ogólne rozważania dotyczące podejścia socjokulturowego i konstrukcjonizmu społecznego, zwłaszcza na gruncie psychologii. Krotofil powołuje się co prawda na Kennetha Gergena, ale już nie znajdziemy w pracy zbyt wielu odwołań do przedstawicieli psychologii dyskursywnej, którzy – jak chociażby Michael Billig – interesowali się zagadnieniem tożsamości, w tym również tożsamości narodowej.

Po zarysowaniu ogólnych ram teoretycznych autorka przechodzi do bardziej szczegółowych analiz, koncentrując się na pojęciu tożsamości i religii. Precyzując pojęcie tożsamości, wykorzystuje koncepcję dialogowego Ja wypracowaną przez psychologa Huberta Hermansa, nawiązującego wyraźnie do amerykańskiego pragmatyzmu, rosyjskiego dialogizmu, a także narratywizmu.

„Przyjmuję – pisze autorka – że tożsamość jest względnie trwałą opowieścią o sobie (o Ja), w której do głosu dopuszczane są najbardziej centralne elementy dynamicznej i ciągle zmieniającej się struktury Ja, kształtowaną w interakcjach społecznych i komunikowaną konkretnemu odbiorcy w danym kontekście i w danym momencie, razem z niewyartykułowaną warstwą tej opowieści” (s. 24).

Krotofil precyzuje koncepcję dialogowego Ja, w której nie ma wyraźnego rozróżnienia na tożsamość i strukturę Ja. W ujęciu autorki pojęcie struktury Ja ma charakter nadrzędny, ponieważ obejmuje nie tylko tożsamość, czyli uświadamiane aspekty struktury Ja stanowiące przedmiot auto-refleksji, lecz również nieuświadamiane aspekty. W książce autorkę interesują opowieści człowieka o sobie samym, w których – jak pisze, odwołując się do teorii dialogowego Ja – „ujawnia się dominujący układ obdarzonych głosem pozycji Ja, jaki istnieje w danym kontekście czasoprzestrzennym” (s. 27). Inaczej mówiąc, Ja to dynamiczna struktura powiązanych ze sobą pozycji Ja, czyli odmiennych perspektyw, wartości, norm związanych na przykład z pełnieniem różnych ról społecznych czy przynależnością do różnych grup społecznych. Opowieść o samym sobie składa się zatem z różnych głosów (różne pozycje Ja), które mają różną siłę i wchodzą ze sobą w tożsamościowy dialog. Takie ujęcie tożsamości wedle autorki zaciera granicę między tożsamością indywidualną a jednostkową: jednostka jest bowiem częścią społeczeństwa, co znajduje wyraz w zajmowanych pozycjach Ja. Równocześnie jednak Krotofil zaznacza, że nie można mówić o determinizmie: Ja nie jest „prostą kopią zewnętrznych ról społecznych i instytucji” (s. 42), ponieważ są one twórczo interpretowane, negocjowane i modyfikowane.

Definiując religię, autorka również krytykuje psychologię głównego nurtu, która nie uwzględnia w wystarczającym stopniu społecznego wymiaru religii. Jak argumentuje: „psychologiczne podstawy religii wykraczają poza procesy wewnątrzpsychiczne, obejmują także wzorce, które zostały zmaterializowane w instytucjach i praktykach społecznych oraz artefaktach” (s. 65). Które z tych procesów, instytucji i praktyk mają jednak charakter religijny? Krotofil sugeruje, że substancjalne definicje religii są zbyt wąskie, funkcjonalne natomiast zbyt szerokie – przynajmniej biorąc pod uwagę cele pracy. Bliżej jej jednak do substancjalnej koncepcji, którą nieco modyfikuje. Jak wyjaśnia: interesować ją będą prze-

konania, praktyki i instytucje odnoszące się do rzeczywistości transcendentnej. „Poza takimi – dodaje – będą uwzględniać również te praktyki, organizacje i przekonania, które są tylko o krok oddalone od spełnienia kryteriów definicji substancjalnej” (s. 65). Oznacza to na przykład – pisze Krotofil – włączenie do analiz osób niewierzących, które uczestniczą ze względów społecznych w religijnych praktykach, czy organizacji, które nie mają *stricte* religijnych celów, jednak działają w ramach instytucji religijnych, tak jak grupy Matki i Dziecka organizowane w przykościelnych salkach. Autorka zdaje się zakładać, że wszędzie tam, gdzie jednostki mają kontakt z symbolami czy nauczaniem religijnym, można mówić o religii. Taka definicja nie cechuje się jednak zbyt precyzyjną i nie pozwala na wyraźne odróżnienie zjawisk religijnych od niereligijnych.

Oprócz obszernego teoretycznego wprowadzenia zajmującego dwa pierwsze rozdziały w książce znajdujemy także dokładne omówienie zastosowanych metod i technik badawczych (rozdział trzeci). Podstawą pracy są przede wszystkim wywiady pogłębione przeprowadzone w latach 2006-2010 w Londynie i okolicach, Lincoln, a także w Aberdeen (w sumie 77). Autorka wykorzystała również zapis kilkuletniej obserwacji uczestniczącej, materiały zastane w postaci różnych publikacji, wypowiedzi na forach internetowych, wyniki badania sondażowego przeprowadzonego przed kościołem, a także matryce tożsamości (Personal Positions Repertoire) skonstruowane przez 14 osób. Warto zaznaczyć, że w książce umieszczono w postaci aneksu szczegółowy wykaz wszystkich źródeł danych. W rozdziale poświęconym metodologii Krotofil przedstawia również problematykę badawczą analizowaną w kolejnych partiach książki.

W części empirycznej pracy znajdujemy w osobnych rozdziałach analizy pięciu problemów: sytuacji Kościoła katolickiego w Wielkiej Brytanii, zwłaszcza stosunku tej instytucji do migracji; zmian tożsamościowych zachodzących wśród migrantów, którzy utrzymują stałe i regularne relacje z Kościołem katolickim: określają się jako wierzący i uczestniczą w praktykach religijnych; transformacje tożsamości wśród osób utrzymujących jedynie tradycyjne związki z Kościołem i osób, które są luźno związane z tą instytucją; przekształceń tożsamości migrantów, którzy w ramach Kościoła katolickiego angażują się w nowe ruchy religijne, takie jak ruch charyzmatyczny; zmiany tożsamości migrantów, którzy odrzucili religię, w której byli wychowani i przyjęli w Wielkiej Brytanii nową wiarę – głównie chodzi o kobiety przechodzące na islam.

Swoje empiryczne analizy autorka zaczyna od przedstawienia pozycji i struktury Kościoła katolickiego w Wielkiej Brytanii w kontekście poakcesyjnej migracji z Polski. Przedstawia strukturę Kościoła, wyróżniając kilka typów parafii, które gromadzą polskich migrantów. Szczególny nacisk kładzie na kościelny dyskurs dotyczący migracji. Chociaż ten dyskurs – trzeba zaznaczyć gwoli ścisłości – nie jest jednolity, to zdaje się w nim dominować, by tak powiedzieć, paternalistyczny i anachroniczny ton. W kościelnym dyskursie poakcesyjna migracja określana jako zjawisko moralnie wątpliwe, a nawet patologiczne. Kościół podejrzliwie patrzy na motywacje ekonomiczne stojące za wyjazdem do Wielkiej Brytanii, traktując je jako przejaw amoralnego materializmu. Migracja w oczach Kościoła stwarza niebezpieczeństwo odejścia nie tyle od religii, jak pisze autorka, ile od jej konkretnej wersji – katolicyzmu oraz utraty tożsamości narodowej. W tym dyskursie polska tożsamość narodowa wiąże się nierozdzielnie z katolicyzmem: nie można być Polakiem, nie będąc katolikiem, nie można być chyba również dobrym katolikiem, nie będąc Polakiem.

Kościelny dyskurs definiuje społeczeństwo brytyjskie jako obce i niebezpieczne dla tożsamości polskich migrantów ze względu na panoszący się liberalizm, sekularyzm,

materializm i wszechobecną moralną degrengoladę. Co więcej, w kategoriach zagrożenia postrzegany jest również brytyjski katolicyzm – rzekomo uboższy i płytszy niż polski. Dużą rolę w katolickim dyskursie odgrywa również rodzina. Według Kościoła katolickiego jeden z największych problemów nowej migracji to związki pozamałżeńskie, a także małżeństwa międzykulturowe i międzywyznaniowe, które postrzegane są jako nietrwale i niebezpieczne dla tożsamości polskich migrantów. Takie paternalistyczne stanowisko – migranci to zagubione owieczki potrzebujące pasterskiej opieki – ujmujące kwestię migracji i religii w dychotomicznych kategoriach zachowania lub utraty tożsamości nie pozostawia zbyt wiele miejsca na negocjowanie tożsamości. Autorka trafnie zauważa, że taka postawa musi utrudniać działalność w środowisku migrantów. Niektórzy katolicycy duchowni mają świadomość tych trudności i próbują – co pokazuje Krotofil – zmodyfikować podejście Kościoła.

Część polskich migrantów regularnie biorących udział w praktykach religijnych w polskich parafiach zdaje się do pewnego stopnia akceptować dominujący kościelny dyskurs. Religia katolicka stanowi dla nich ważny punkt odniesienia w odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Kościół daje im poczucie zakorzenienia, pozwala na odróżnienie od laickiego brytyjskiego społeczeństwa lub innych religii, zwłaszcza islamu, daje jednoznaczne wskazówki, co jest dobre, a co złe. Kościół to wręcz „mała ojczyzna”, przypominająca warunki sprzed migracji.

„W przeprowadzonych wywiadach z najnowszymi migrantami z Polski również widoczna jest – pisze Krotofil – konstrukcja Kościoła jako domu. Bardzo wyraźnie wylania się kategoria Kościoła jako miejsca, przestrzeni wydzielonej z otaczającej codziennej scenarii i spełniająca specyficzne funkcje. W obrębie tej kategorii na wymiar przestrzenny nakłada się wymiar temporalny (...). Dla niektórych badanych osób chodzenie do kościoła jest częścią procesu renegegowania kulturowo konstruowanych strategii oznaczania czasu, wyznacza rytm, którego podtrzymywanie chroni przed poczuciem dezorientacji” (s. 174).

Jak pokazuje autorka, uczestnictwo w niedzielnych rytuałach podtrzymuje znany z kraju rytm święta i zwykłego dnia. Świadomość, że bliscy mieszkający w Polsce żyją w podobnym rytmie, „podtrzymuje więź z rodziną przez zachowanie ciągłości rodzinnych zwyczajów i typowych zachowań” (s. 174).

Trudno na podstawie książki powiedzieć, jak powszechne są silne związki migrantów z katolicyzmem, ponieważ badania ilościowe zostały przeprowadzone na niewielkiej i nie-reprezentatywnej próbie. Na pewno jednak wielu migrantów odrzuca silny związek z tradycyjnym Kościołem. Można wyróżnić tutaj dwie grupy, które autorka omawia w osobnych rozdziałach.

Pierwsza grupa to migranci utrzymujący luźne związki z Kościołem katolickim i krytycznie nastawieni do dominującego dyskursu. Kościół katolicki postrzegają jako mało elastyczny i nieprzystosowany do nowoczesności. Aktywnie negocjują warunki swojej przynależności do Kościoła katolickiego, podważając jego monopol na interpretację zasad religijnych. Na przykład w coraz mniejszym stopniu postrzegają niedzielne uczestnictwo w mszy świętej jako konieczny element religijności. Uważają, że sami mogą decydować o tym, w jakiej formie i jak często mają brać udział w praktykach religijnych. Starają się oddzielić w religii jej istotę pochodzącą od Boga od porządków ustanowionych przez ludzi, w tym przez Kościół katolicki, które odrzucają bądź negocjują. I tak na przykład kontestują bądź modyfikują kościelną etykę seksualną zakazującą stosowania antykoncepcji czy potępiającą związki pozamałżeńskie. Chociaż nie zgadzają się w wielu kwestiach z Kościołem, to jednak religia często stanowi ważny głos w ich tożsamości-

wych wewnętrznych dialogach. Poczucie związku z Bogiem daje im poczucie pewności i orientacji w świecie. Ich religijność oscyluje jednak w stronę religijności prywatnej: można mieć bezpośredni kontakt z Bogiem poza kościelnymi strukturami dzięki skupieniu, refleksji czy modlitwie.

Druga grupa to migranci związani z katolickim ruchem charyzmatycznym, który oferuje im nowe wzorce tożsamościowe ludzi Boga. Przystąpienie do tego ruchu często oznacza radykalną transformację tożsamości, co znajduje wyraz w metaforze powtórnych narodzin. Tożsamość migrantów biorących udział w tym ruchu ma chyba najbardziej religijny charakter ze wszystkich omawianych wcześniej grup migrantów związanych z katolicyzmem. Głos religijny cechuje się nie tylko dużą siłą, lecz również, by tak powiedzieć, jest oczyszczony z różnych pozareligijnych naleciałości. Przede wszystkim, jak zauważa autorka, ten typ religijności nie odwołuje się do „dyskursu narodowościowo-etnicznego” (s. 230).

Ostatnia grupa analizowana przez Krotofil to kobiety, które zerwały z katolicyzmem i przeszły na islam, co często poprzedzało małżeństwo z muzułmaninem. Autorka używa tutaj pojęcia konwersji, chociaż, jak zauważa, sami badani nie mówią o konwersji. Jej rozmówcy, dążąc do zachowania ciągłości swojej biografii, przekonują, że od dawna wierzyli w to, co wierzą teraz, tylko wcześniej nie do końca byli tego świadomi lub nie znali odpowiedniej nazwy. Przejście na islam wymagało jednak wielu zmian w życiu kobiet, a także stawienia czoła wrogości ze strony innych Polaków i niechęci ze strony rodziny. Zauważmy za autorką, że Polki przechodzące na islam musiały chociażby przemyśleć swój status kobiety i negocjować pomiędzy pozycją członka muzułmańskiej rodziny a kobietą wychowaną w innej kulturze, w której normy dotyczące ubierania się czy stylu życia są bardziej liberalne. Na przykład Polka, która zdecydowała się zająć domem, tłumaczyła, że nie klóci się to z jej wolnością i autonomią: ma więcej wolności niż kobieta pracująca zawodowo, ponieważ nie ma nad sobą szefa. Podkreśliły również wrogość, z jaką spotykają się Polki przechodzące na islam. Krotofil przytacza wypowiedź z jednego z forów, w którym jak w soczewce skupiają się różne lęki i fobie: „Warto zastanowić się nad życiowymi decyzjami tych osób. To między innymi wynik plucia na Polskę. Nieszanowanie kraju, nieszanowanie Polaków, nieszanowanie tradycji, nieszanowanie rodziny, nieszanowanie siebie” (s. 246). Konwersja na islam – znajdujemy tu echo dominującego kościelnego dyskursu – to narodowa zdrada i moralny upadek. Polki spotykają się również z niechęcią ze strony rodziny: zarówno rodziny pochodzenia, jak i męża. Z jednej strony: oskarżenia o pochopną czy niedojrzałą decyzję, z drugiej natomiast podejrzania, że nie są prawdziwymi muzułmankami. W obliczu tych trudności dużą rolę w stabilizacji nowych religijnych tożsamości odgrywają grupy wsparcia złożone z kobiet, które przeszły na islam.

Podsumowując, książka Krotofil pokazuje przekonująco, że religia odgrywa dużą rolę w tożsamości poakcesyjnych migrantów. Migranci, mimo że znaleźli się w nowych warunkach, które charakteryzują się na przykład brakiem typowej dla Polski silnej presji na branie udziału w praktykach religijnych, odpowiadając na pytanie o to, kim są, biorą również pod uwagę wymiar religijny. Niekoniecznie wiąże się to jednak z akceptacją praktyki i zasad Kościoła katolickiego. Religijność migrantów często przybiera formę prywatną lub niekonwencjonalną a w niektórych przypadkach wiąże się ze zmianą wyznania. Książka Krotofil doświetla studium relacji między religią a tożsamością.

Pozostawia jednak pewien niedosyt związany z brakiem analiz tożsamości migrantów w kontekście nowych ruchów religijnych niezwiązanych z katolicyzmem. Pewne zastrzeżenia można mieć również do warstwy teoretycznej. Książka zyskałaby na wartości, gdy-

by poszerzyć, o czym wspominałem, krytykę tradycyjnej psychologii, a także sprecyzować pojęcie religii. Dziwi również brak teoretycznego namysłu nad pojęciami narodu, narodowości i etniczności, które pojawiają się często w książce. Na przykład, w zależności od kontekstu, polscy migranci raz określani są jako grupa narodowa, a raz etniczna – warto byłoby tę kwestię wyjaśnić.