

Halina Grzymała-Moszczyńska

Uniwersytet Jagielloński

## Migracje i religia. Rola religii w procesach migracyjnych



Jednym z nowych ujęć badań nad religijnością indywidualną i grupową są badania poświęcone roli religii w procesach migracyjnych. Rolę tę można postrzegać jako współuczestniczącą w wydarzeniach na każdym etapie procesu migracyjnego. Philip Connor (2014) proponuje, aby rolę religii rozważać w odniesieniu do czterech aspektów tego procesu: podejmowania decyzji emigracyjnej, przemian zachodzących w religijności jednostkowej po dotarciu do kraju emigracji, przebiegu procesu adaptacji/dezadaptacji w tym kraju, a wreszcie zakresu i skutków przekazania tradycji religijnej następnemu pokoleniu, czyli dzieciom już urodzonym w kraju, do którego wyemigrowali rodzice.

Na etapie podejmowania decyzji migracyjnej religia jest jednym z czynników wpływających – w wypadku migrantów dobrowolnych (George 2005) lub *self-initiated expatriates* (Andresen, Bergholt, Margenfeld, Dickmann 2014) – na wybór kierunku migracji. Jeśli sytuacja na to pozwala, to podobnie jest w wypadku migrantów przymusowych, czyli uchodźców. Migracja do Polski z Armenii w trakcie konfliktu ormiańsko-azerskiego była motywowana właśnie przez uchodźców bliskością religijną między oboma krajami (Grzymała-Moszczyńska, Nowicka 1998). Często migracja łączy się ze zmianą statusu przynależności religijnej migranta: z członka mniejszości religijnej na członka dominującej grupy religijnej. Tak ma to miejsce przykładowo w wypadku migracji chrześcijan z Indii do Stanów Zjednoczonych lub Kanady. Podczas gdy w Indiach stanowią oni 3% populacji, to wśród imigrantów z Indii do USA i Kanady chrześcijanie stanowią odpowiednio 9 i 11%. Podobny trend da się zaobserwować w imigracji osób polskiego pochodzenia z Kazachstanu. Stanowią one katolicką mniejszość religijną w Kazachstanie,

natomiast po przyjeździe do Polski wchodzi w skład dominującej grupy wyznaniowej (Grzymała-Kazłowska, Grzymała-Moszczyńska 2014). Podobną zależność można również znaleźć w wypadku migracji muzułmanów z Indii (gdzie stanowią mniejszość religijną) do Egiptu, gdzie stają się członkami muzułmańskiej większości (Connor 2014).

Oczywiście religia nie jest jedynym czynnikiem wpływającym na decyzje migracyjne. Niebagatelną rolę odgrywa również bliskość geograficzna kraju migracji oraz istnienie tam sieci społecznych – przykładem mogą być migracje z Turcji do Niemiec lub z Afryki Północnej do Francji. Analogiczną prawidłowość można dostrzec w poakcesyjnych migracjach Polaków do Wielkiej Brytanii (Garapich 2011). Interesującym przypadkiem związku między religijnością a decyzją migracyjną są przykłady migracji do Stanów Zjednoczonych takich grup religijnych jak purytanie, którzy tam właśnie poszukiwali szansy na uzyskanie wolności religijnej i zbudowania prawdziwego Królestwa Bożego (Stawiński 2012). Podobny cel miała masowa migracja członków Świątyni Ludu ze Stanów Zjednoczonych do Guberni Holenderskiej (Syski 1980).

Kolejnym etapem procesu migracyjnego jest przybycie do kraju będącego celem migracji. Religia migrantów staje się wówczas jednym z czynników, które decydują o sposobie ich przyjęcia w nowym kraju. Jak podkreślają Portes i Rumbaut (2001), stosunek mieszkańców kraju przyjmującego do migrantów można opisać jako kontinuum, poczynając od wykluczania imigrantów z aktywnego uczestnictwa w życiu nowego kraju, poprzez bierną akceptację ich obecności, aż do aktywnego wspierania ich adaptacji w nowym kraju poprzez przyznawanie równych form pomocy w procesie integracji (zasiłki finansowe, doradztwo zawodowe). Badania psychologiczne pokazują, że postrzeganie dystansu społecznego – między innymi w zakresie religii – pomiędzy przybyszami a mieszkańcami kraju przyjmującego współdecyduje o postawach społeczeństwa przyjmującego wobec grupy przybyszów (Sayegh, Lasry 1993; Navas, García, Sanchez, et al. 2005). Interesującym źródłem informacji w tym zakresie jest też Międzynarodowy Wskaźnik Polityk Integracji Migrantów (MIPEX 2013) oceniający polityki prowadzone przez poszczególne kraje w zakresie integracji przybywających tam imigrantów. Warto wskazać, że w wypadku Polski mamy do czynienia z bardzo niskimi wynikami jeśli chodzi o przygotowanie Polski do przyjmowania osób z innych kręgów kulturowych poprzez wprowadzanie do programu szkół edukacji międzykulturowej lub poprzez szerzenie tej wiedzy w systemie edukacji pozaszkolnej.

Po przybyciu do kraju imigracji religijność często ulega zmianie. Badania przeprowadzone wśród imigrantów w USA wskazują na bardzo duży spadek częstości praktyk religijnych bez względu na wyznawaną religię. Spadek ten był najwyraźniejszy wśród katolików (z 84% uczęszczających w kraju

rodzinnym do 52% po przyjeździe do USA), ale podobne tendencje wystąpiły również wśród protestantów, muzułmanów, buddystów i wyznawców hinduizmu (Connor 2014). Dane te wydają się sprzeczne z wynikami badań publikowanych w latach dziewięćdziesiątych (Kurien 2002), gdy wyniki wskazywały na podwyższony poziom religijności po przybyciu do nowego kraju. Bliższa analiza sposobu przeprowadzenia tych badań wskazuje jednak na błąd metodologiczny polegający na ograniczeniu omawianej w powyższej pracy grupy badanej do osób uczęszczających do miejsc praktyk religijnych. Poza zakresem zainteresowań badaczy pozostawały osoby, które z różnych powodów nie mogły (bo przykładowo musiały w niedzielę lub w piątek pracować) w praktykach religijnych uczestniczyć. Obniżenie częstotliwości praktyk religijnych imigrantów można wyjaśnić na wiele sposobów, poczynając od trudności w rozpoznawaniu pod względem dostępności miejsc kultu w nowym miejscu zamieszkania, a kończąc na poświęceniu maksymalnej ilości czasu i wysiłku na znalezienie pracy i ogólną orientację w nowym kraju. Ponadto grupy mniejszościowe, imigrując do nowego kraju, przyjmują często ogólny wzorzec sposobów bycia religijnym w kraju, do którego przybyły. Jak pokazują badania, ich częstotliwość praktyk religijnych upodabnia się do częstotliwości praktyk swojej grupy religijnej w kraju osiedlenia (Connor 2014). Warto w tym miejscu wskazać, że muzułmanie stanowią wyjątek, gdyż mimo nawet długiego okresu przebywania na emigracji zachowują częstotliwość praktyk religijnych zbliżoną do kraju pochodzenia lub nawet częstotliwość ich praktyk wzrasta (Understanding Society Survey 2009; Gender and Generation Survey 2005). Zmiana w religijności obejmuje też niekiedy zjawiska konwersji do innych tradycji religijnych, które oferują migrantom bardziej skuteczne wsparcie w nowej sytuacji. Przykładem mogą być Polki wychowane w tradycji katolickiej, które dokonują konwersji na islam, będąc imigrantkami do Wielkiej Brytanii (Krotochwil 2013). Religia odgrywa rolę w integracji migrantów w nowym środowisku. Uczestnictwo w praktykach religijnych działa wspierająco zarówno poprzez możliwość uczestnictwa w grupie społecznej, jak i poprzez możliwość znalezienia w religii systemu znaczeń wspierającego imigranta w nowym środowisku. Często narracje religijne pozwalają dostrzec w sytuacji migracji paralele z sytuacjami biblijnymi i oczekiwać podobnego wsparcia ze strony Boga, jak miało to miejsce w wypadku osób z planu biblijnego. Teoria Hjalmara Sundena oferująca interpretację tego zjawiska z punktu widzenia procesów podejmowania roli i adaptowania roli stanowi użyteczne zaplecze dla rozumienia tego procesu (Grzymała-Moszczyńska 2004). Wspierający udział w praktykach religijnych przejawia się również w niższym wskaźniku występowania depresji u tych osób w porównaniu z osobami niepraktykującymi. Co ciekawe, udział w grupach niemających charakteru religijnego takiego wpływu nie wywiera (Goździak 2002).

Tradycja religijna jest najczęściej przekazywana przez imigrantów swoim dzieciom. Motywacją dla tego działania jest dostarczenie dziecku poczucia stałości, zapewnienia zakorzenienia i ciągłości związku z własną kulturą. Nie znaczy to oczywiście, że religijność dzieci pozostaje na tym samym poziomie co religijność rodziców. Najbardziej lojalne wobec religii rodziców pozostają dzieci z rodzin mniejszości religijnych, zaś stosunkowo łatwo zmiany te zachodzą w religii grup większościowych (Jacob, Kalter 2013). Długoterminowe skutki procesu migracyjnego to nie tylko przekazanie religii następnemu pokoleniu, ale również bardzo często choroba i śmierć pierwszego pokolenia imigrantów w kraju osiedlenia i decyzje dzieci odnośnie do miejsca pochowania ciała (Gunaratnam 2013). W tym miejscu warto pamiętać, że niekiedy pośmiertna re-emigracja ciała lub prochów do kraju pochodzenia jest wymogiem kulturowym, który musi być dopełniony za wszelką cenę przez rodzinę migranta (Adger-Adajev 2005).

Opisane ogólnie różne role religii w procesie migracyjnym zostaną teraz zilustrowane niektórymi wynikami z badań przeprowadzonych wśród polskich imigrantów w UK w latach 2008–2009, w 8 parafiach położonych w następujących ośrodkach: Londyn, Aberdeen i Nottingham. Wśród osób badanych znaleźli się zarówno Polacy uczęszczający na polskojęzyczne msze w tych parafiach, jak i Brytyjczycy będący członkami tych samych parafii rzymskokatolickich. Celem badań była odpowiedź na pytanie, jaką rolę odgrywa podzielana tradycja religijna grupy brytyjskich i polskich parafian w procesie akulturacji Polaków w Wielkiej Brytanii. Odwołując się do omówionego wcześniej kontinuum roli religii w różnych etapach procesu migracji, badania te odnoszą się do związku między religią, a procesem adaptacyjnym w nowym kraju (Grzymała-Moszczyńska, Hay, Krotofil 2011).

Napływ Polaków do Wielkiej Brytanii w 2004 roku i zapewnienie przez nich pustoszejących kościołów rzymskokatolickich spotkało się z bardzo dużym zainteresowaniem społeczności lokalnych. Katolicy brytyjscy, stanowiący zaledwie 3% społeczeństwa brytyjskiego, przyjęli to jako szansę na odrodzenie religijności w swoim kraju. Zarówno władze kościelne, jak i szeregowi członkowie Kościoła wyrażali nadzieję, że Polacy zintegrują się w swoich parafiach i staną się ich pełnoprawnymi członkami. Po stronie Polaków jako imigrantów również było oczywiste, że będą kontynuowali swoją tradycję religijną w warunkach emigracji. Jako swoisty stan przejściowy Kościół brytyjski wprowadził msze niedzielne w języku polskim, w celu umożliwienia osobom nieznanym wystarczająco dobrze języka angielskiego pełnego uczestnictwa we mszy. Msze te w przeważającej mierze były sprawowane przez polskich księży, którzy przyjechali na zaproszenie biskupów brytyjskich kierujących diecezjami, w których mieszkało wielu Polaków. Przeprowadzone badania pozwoliły wskazać na dynamikę procesu wzajemnej akulturacji stosowanych w tym względzie strategii, zarówno

przez polskich, jak i brytyjskich członków parafii (Grzymała-Moszczyńska, Hay, Krotofil 2011).

Ze strony parafian brytyjskich pojawienie się Polaków zostało powitane z wielką radością i nadzieją na odrodzenie życia parafialnego. Pozytywne postawy wobec Polaków wyrażane były na wiele różnych sposobów, poprzez oferowanie pomocy materialnej, pomocy w załatwianiu spraw administracyjnych, znalezieniu mieszkania i pracy, czy w darmowych lekcjach języka angielskiego. Wszystko to miało prowadzić do zbudowania więzi z imigrantami i włączenia ich w funkcjonowanie parafii. Brytyjscy parafianie podkreślali, że celem ich działań była integracja Polaków w ramach parafii. Podobne opinie wyrażali przedstawiciele brytyjskiej hierarchii kościelnej mówiącej o potrzebie integracji Polaków w Kościele brytyjskim. Na podstawie wyników badań można stwierdzić, że integracja ta w opinii społeczności przyjmującej miała polegać na wspólnym udziale w angielskojęzycznych mszach, podejmowaniu obowiązków dotyczących sprzątnięcia kościoła czy przygotowywania zwyczajowego poczęstunku po mszy niedzielnej, udziale w pracach Rady Parafialnej, w akcjach charytatywnych, w pracy z młodzieżą. Po początkowym okresie bliskich kontaktów między oboma grupami sytuacja uległa jednak zmianie. W przeważającej ilości przypadków polscy parafianie zrezygnowali z udziału w mszach angielskojęzycznych i zamiast tego zaczęli uczęszczać na msze polskojęzyczne. Kontakty z brytyjskimi członkami parafii praktycznie przestały istnieć, wywołując uczucie rozczarowania i zawodu u osób, które początkowo angażowały się w pomoc nowo przybyłym. Brytyjscy parafianie podkreślali, że Polacy powinni „z wdzięczności i lojalności” pozostać uczestnikami mszy angielskojęzycznych. W skrajnych wypadkach u brytyjskich respondentów pojawiały się wypowiedzi sugerujące zmuszanie Polaków do udziału we mszach angielskojęzycznych: „Polaków należy zmuszać do udziału we mszach brytyjskich, jeśli nie pójdą na nie, to po prostu nie są religijni”.

Tak więc w grupie migrantów nastąpił wybór strategii separacji mimo zaoferowania im ze strony społeczności przyjmującej strategii, którą społeczność ta określała mianem integracji. Szczególnie wyraźne przykłady braku integracji podkreślane przez brytyjskich parafian to oprócz oddzielnych mszy niedzielnych organizowanie oddzielnych nabożeństw takich jak droga krzyżowa, uroczystości związanych z przygotowaniem i celebracją Pierwszej Komunii św. w grupie dzieci. Na poziomie organizacyjnym separacja wyrażała się poprzez niepodejmowanie odpowiedzialności za sprzątnięcie i dekorowanie kościoła, brak współfinansowania kosztów utrzymania budynku kościoła, brak udziału w Radach Parafialnych, działaniach charytatywnych parafii, czy też wydarzeniach towarzyskich organizowanych przez parafię (barbecue czy degustacja różnych narodowych potraw przygotowywanych przez różne grupy etniczne zamieszkujące daną parafię).

Jeden z brytyjskich respondentów postawę Polaków określił następująco: „dla Polaków religia to rodzaj fast foodu, chcą szybko zjeść i wracać do swojej społeczności”.

Przyczyny, dla których Polacy wybrali strategię separacji, są bardzo złożone. Można pogrupować je w następujące obszary: postrzeganie brytyjskich parafian i brytyjskich duchownych, postrzeganie roli polskiej mszy i związane z tym postrzeganie roli polskich księży. Omówimy je kolejno. Postrzeganie Brytyjczyków – członków parafii jest zróżnicowane z uwagi na wiek. Starsze osoby są postrzegane jako przyjazne i otwarte, natomiast młodszy parafianie jako zachowujący dystans, zimni, niezainteresowani bliższymi kontaktami. W wielu wypadkach przypomina to Polakom postawy z jakimi spotykają się na gruncie zawodowym, gdzie ich brytyjscy współpracownicy również nie inicjują kontaktów towarzyskich. Niektórzy z polskich parafian wskazują też, że brytyjscy parafianie oczekują od nich tylko okazjonalnego udziału we wspólnych nabożeństwach – przykładowo poprzez śpiewanie kolęd czy zapewnienie muzycznej oprawy nabożeństw. Równocześnie jednak Brytyjczycy są postrzegani jako pomocni w sprawach życia codziennego, zaś w porównaniu z Polakami niekiedy znacznie bardziej zaangażowani w sprawy religii niż Polacy. Jednocześnie dominuje w wypowiedziach Polaków wskazanie na fakt, że szanse na kontakt z Brytyjczykami są bardzo ograniczone, ponieważ msze odbywają się w różnych porach i obie grupy mogą się co najwyżej „mijać w drzwiach”.

Brytyjscy duchowni są przez badanych Polaków postrzegani jako niekompetentni w sprawach polskich, gdyż pozbawieni są zdaniem badanych podstawowego źródła wiedzy o życiu parafian, jakim jest udział w dorocznej wizycie duszpasterskiej w domach parafian, tzw. kolędzie. Ponadto zachowanie polegające na żegnaniu się przez brytyjskich duchownych z uczestnikami mszy we drzwiach kościoła jest traktowane jako kłopotliwe i naruszające właściwy dystans między księdzem a parafianami. Podobnie kłopotliwe okazuje się dla polskich parafian uczestnictwo w zwyczajowym spotkaniu „na kawie i pączkach” po mszy niedzielnej. Na spotkaniach takich czują się obco z uwagi na konieczność posługiwania się językiem angielskim. Warto natomiast podkreślić, że obyczaj spotkań po mszy niedzielnej został przez Polaków przejęty i w wielu parafiach po mszy polskojęzycznej stanowi on ważny aspekt życia społeczno-religijnego.

Wybór udziału w polskiej mszy badani motywowali trojako: językowo, kulturowo i organizacyjnie. Przyczyny językowe dotyczą możliwości pełnego uczestnictwa we mszy, gdyż wszystkie teksty są w pełni zrozumiałe. Ilustracją tego stanowiska są następujące wypowiedzi:

„W trakcie polskiej mszy można rzeczywiście uczestniczyć, a nie po prostu siedzieć”.

„Sakramenty muszą być sprawowane po polsku, bo w przeciwnym razie nie mają głębi”.

„To bardzo ważne, aby móc się wyspowiadać po polsku”.

„To po prostu inaczej, jeśli człowiek może się modlić we własnym języku”.

„Na mszy angielskiej trzeba odpowiadać po angielsku, nawet jeśli zna się angielski ze szkoły, to nie wystarczy”.

„Angielscy księża nie mówią wystarczająco wyraźnie dla kogoś, kto jest cudzoziemcem”.

Druga grupa motywów preferencji udziału we mszy w języku polskim dotyczy przyczyn kulturowych, a dokładnie zagadnienia identyczności narodowej. Udział we mszy pozwala uczestnikom na odtworzenie poczucia znalezienia się „w domu” i „wśród swoich”. Stanowi to ulgę w sytuacji presji psychicznej odczuwanej na skutek permanentnego funkcjonowania w środowisku obcym kulturowo. Badani postrzegają tę presję jako bardzo energochłonną i wywołującą uczucie zmęczenia.

A oto przykłady wypowiedzi ilustrujące powyższe zagadnienia.

„Na polskiej mszy czujemy się w domu”.

„Dla Polaków msza to nie tylko społeczność religijna, ale również społeczność narodowa, tego nie da się osiągnąć, spotykając się z przyjaciółmi w domu”.

„Po polskiej mszy można pomóc innym Polakom” (dotyczy to polskich studentów, którzy pomagają innym osobom nieznającym języka angielskiego w tłumaczeniu dokumentów).

„W Anglii ludzie czują się zagubieni w miejscu pracy, w języku, w którym muszą funkcjonować w całkowicie obcym środowisku, dlatego w kościele chcą się czuć choć na chwilę jak w domu”.

„Polska msza daje ludziom siłę, poczucie przynależności do polskiej kultury, do takiej samej mentalności, ludzie mogą być sobą”.

„Ludzie przyjeżdżają do UK do pracy i nie mają energii na ekstra rzeczy brytyjskie”.

Polscy respondenci wskazywali również na braki lub odmienność w brytyjskim kościele pewnych form życia liturgicznego stanowiącego istotny element polskiej religijności. Jako przykłady badani wymieniali brak nabożeństw z okazji pierwszego piątku miesiąca, brak nabożeństw nowennowych do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, brak pasterki, czy też wspólnych modlitw w intencji zmarłych członków rodzin i przyjaciół czyli wspominków.

Z kolei inne formy życia religijnego wywoływały u badanych znaczące kontrowersje. Najbardziej kontrowersyjne okazało się przystępowanie osób obecnych na mszy angielskojęzycznej masowo do komunii św., niepoprzedzone przez nich spowiedzią, oraz rozdawanie komunii przez świeckich szafarzy Eucharystii. Oba te rodzaje zachowań wywoływały komentarze Polaków, że religijność Brytyjczyków jest nieprawdziwa, skażona tradycją protestancką, która neguje obecność Chrystusa w Eucharystii. Badani podkreślali, że zachowania takie są odmienne od tradycji polskiej.

Warto wskazać na fakt, że udział w praktykach religijnych jest też traktowany przez niektórych badanych w kategoriach godnościowych. Pozwala im na występowanie w roli osoby, której funkcjonowanie w Wielkiej Brytanii nie sprowadza się tylko do pracy zawodowej (najczęściej ciężkiej i poniżej poziomu wykształcenia). A oto typowe odpowiedzi ilustrujące ten aspekt wyboru polskiej mszy:

*„Polska msza pozwala zachować ambicję – jestem tu nie tylko po to, żeby pracować. Mam również swoje potrzeby duchowe”.*

Jednocześnie polska msza pozwala na dostrzeganie swojej wyższości nad dominującą pod innym względem społecznością lokalną:

*„Szczególna polska religijność jest misją i wskazywaniem właściwego kierunku świeckiemu Zachodowi zgodnie z apelem JP2, że Europa potrzebuje armii świętych”.*

Takie kompensacyjne postrzeganie własnej religijności staje się tym ważniejsze, że Polacy w kontakcie z Brytyjczykami doświadczają poczucia niższości wynikającego ze sposobu socjalizacji (kultura polska oczekuje skromności, osoby chwalące się swoimi osiągnięciami są źle postrzegane). Natomiast rolą osób, które są odbiorcami takich wypowiedzi, jest zaprzeczenie im i właściwe dowartościowanie sukcesów i kompetencji swojego rozmówcy. Tymczasem Brytyjczycy przywiązują wagę do umiejętności dostrzegania własnych sukcesów i mocnych stron, są o nich przekonani i nawet jeśli nie mówią o nich bardzo wyraźnie, a raczej je pomniejszają (słynne brytyjskie „understatements”), to nie są skłonni przeczyć komuś z obcej kultury – która i tak ich zdaniem najczęściej jest rzeczywiście gorsza od własnej, kto mówi o sobie, że bardzo mało umie, lub że ma niewielkie doświadczenie w jakiejś dziedzinie (Fox 2014).

Trzecia grupa przyczyn wyboru polskiej mszy dotyczy kwestii organizacyjnych. Jest to kwestia niekorzystnych dla osoby aktywnej zawodowo (a z takich składała się grupa polskich respondentów), terminów odprawiania mszy angielskojęzycznych. Problem ten ilustrują takie wypowiedzi jak:



*„Złe terminy mszy. Odpowiednie dla starych ludzi, którzy nie pracują”.*  
*„Szkoci poddali się, wiedzą, że ich Kościół umiera, nie liczą, że pojawią się w nim młodzi ludzie”.*

Niekiedy nabożeństwa organizowane przez Polaków napotykały trudności, ponieważ kolidują z terminami, które już wcześniej zostały zarezerwowane na wydarzenia organizowane przez parafian brytyjskich. Reakcją na takie sytuacja była wypowiedź:

*„Byłoby wspaniale wybudować własny kościół, ponieważ to byłoby takie absolutnie własne miejsce na ziemi”.*

Kwestia integracji, do której dążyli parafianie brytyjscy i brytyjskie władze kościelne, jawi się w świetle Polakom jako zamierzenie bardzo kontrowersyjne. Od razu widać, że stanowi ona zagrożenie dla własnej tożsamości, a dążenie do niej ze strony brytyjskiej jest traktowane jako atak: *„dla Szkotów integracja oznacza, że trzeba odrzucić wszystko, co nie jest szkockie, obawiają się po prostu, że Polacy ich zdominują”.* Warto jednocześnie zaznaczyć, że niechęć do integracji przejawia się również na przykład poprzez niechęć do udziału w lekcjach języka angielskiego organizowanych przez pracodawców w zakładach pracy. W niektórych wypadkach sięga to również szkoły, gdzie polscy uczniowie odmawiają mówienia po angielsku. W większości wypadków to jednak dzieci „zwalnają” rodziców z konieczności nauki języka angielskiego, służąc jako pośrednicy między rodzicami a angielskojęzycznymi instytucjami. Wielu badanych korzysta również wyłącznie z polskojęzycznej telewizji kablowej, tym samym nie używając jednego z najłatwiejszych i najskuteczniejszych narzędzi nauki języka obcego.

Brytyjskie środowisko kulturowe dla wielu badanych przedstawia się jako niebezpieczne. W związku z tym integracja z nim nie tylko nie jest pożądana, lecz zagrażająca. Dotyczy to zarówno integracji osób dorosłych, jak i dzieci. Przykładowo puby jako miejsca socjalizacji dla osób dorosłych są postrzegane jako miejsca niebezpieczne. Podobnie oceniane jest wychodzenie dzieci na ulicę i zabawa z rówieśnikami. Rodzice obawiają się, że ich dzieci pod wpływem dzieci z sąsiedztwa nabiorą złych nawyków, staną się „dzikie i źle wychowane”.

Interesująco przedstawiają się interpretacje, jakie brytyjscy parafianie przedstawiają w związku z odmową integracji ze strony Polaków. Interpretacje te można podzielić na kilka kategorii. Pierwsza z nich to wskazywanie na ekskluzywistyczny charakter polskiej religijności.

*„Polacy są katolikami w sensie nacjonalistycznym. Powoduje to, że są bardzo oporni na wszelkie zmiany i uparci”.*

*„Integracja nie jest w ich interesie, ponieważ przyjeżdżają tylko na krótko i nie chcą inwestować w integrację”.*

*„Polacy i Szkoci mają kompletnie różne wyobrażenia odnośnie do tego, co to znaczy być katolikiem”.*

*„Polacy ślepo słuchają Kościoła w Polsce”.*

*„Polacy wyznają coś w rodzaju religii plemienną”.*

*„Duma narodowa powstrzymuje ich (Polaków – przyp.HGM) tak jak Włochów przed przestawieniem się na brytyjski sposób funkcjonowania”.*

Druga grupa interpretacji formułowanych przez Brytyjczyków wskazuje na trudności, jakie dla integracji Polaków wynikają z brytyjskich cech narodowych:

*„Ludzie w Wielkiej Brytanii nie są chętni do kontaktów z przybyszami”.*

*„Integracja (z obcymi – przyp.HGM) jest niechętnie widziana w Londynie”.*

*„Ludzie w tej parafii są absolutnie lodowaci. To najdziwniejsza parafia, jaką sobie można wyobrazić”.*

*„Brytyjczycy potrzebują dużo czasu, zanim się z kimś zaprzyjaźnią”.*

Trzecia grupa interpretacji przedstawianych przez brytyjskich parafian wskazuje na fakt, że Polacy generalnie mieszkają w swoich gettach i trudno oczekiwać, by chcieli funkcjonować poza takim gettem i integrować się w ramach parafii. Jedną z przyczyn takiej izolacji jest postrzegany przez brytyjskich respondentów brak wystarczającego do udziału we mszy stopnia znajomości języka angielskiego. Kolejną grupą przyczyn to potrzeba Polaków znalezienia się w trakcie mszy w swojej grupie etnicznej.

*„Polacy, którzy przyjeżdżają tutaj, przeżywają rodzaj izolacji i separacji, dlatego wysłuchanie mszy po polsku to rodzaj pocieszenia”.*

*„Niekiedy, gdy jest się za granicą, jest bardzo ważne znalezienie się w swojej grupie, ponieważ jest ona mniejsza i wszyscy się znają, to rzeczywiście można dzielić się swoimi troskami i problemami”.*

Respondenci jednocześnie wskazują, że proces integracji będzie czymś naturalnym dopiero dla drugiej lub trzeciej generacji polskich dzieci, które skończą brytyjskie szkoły.

Analiza roli religii w adaptacji kulturowej Polaków w Wielkiej Brytanii pokazuje więcej niuansów tego zjawiska, niż obraz budowany na podstawie dużych międzynarodowych baz danych dotyczących ruchów migracyjnych

(por. The Global Religion and Migration Database, World Values Survey Rounds, New Immigrant Survey in the United States, U.S. General Social Survey, Ethnic Diversity Survey in Canada, European Social Survey). Obraz ten jest znacznie mniej reprezentatywny dla całościowego ujęcia roli religii w procesach migracyjnych. Ponadto badania w Wielkiej Brytanii prowadzone były wśród Polaków biorących udział w praktykach religijnych i dlatego obraz ten żadną miarą nie może być uogólniany na całość grupy polskich imigrantów do tego kraju. Pozytywną stroną takich pogłębionych badań jest jednak uzyskanie odpowiedzi na pytanie nie tylko o występowanie lub brak danego zachowania, ale również przyczyny takiego stanu rzeczy.

## Bibliografia

- Adger-Adajev I. (2005), *Kamienie mówią. Dzieje i kultura Czechenów*, Instytut Kultury Narodów Kaukazu, Warszawa.
- Andresen M., Bergholt F., Margenfeld J., Dickmann M. (2014), *Addressing international mobility confusion – developing definitions and differentiations for self-initiated and assigned expatriates as well as migrants*, „The International Journal of Human Resource Management”, nr 25,16, s. 2295–2318.
- Connor Ph. (2014), *Immigrant Faith: Patterns of Immigrant Religion In the United States, Canada and Western Europe*, New York University Press, New York and London.
- Fox K. (2014), *Watching the English-the Hidden Rules of English Behaviour*, Hodder, Stoughton, London.
- Garapich M. (2011), *Transnationalism revisited – a decade of migration between Poland and United Kingdom. Introduction to the Special Issue*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” nr 37(1), s. 1–6.
- Gender and Generation Survey 2005, <http://www.demographic-research.org/volumes/vol17/14/17-14.pdf> (dostęp: 10.01.2014).
- George S. (2005), *When Women come first: Gender and class in transnational migration*, CA University of California Press, Berkeley.
- Goździak E.M (2002), *Spiritual Emergency Room: The Role of Spirituality and Religion in the Resettlement of Kosovar Albanians*, „Journal of Refugee Studies”, nr 15(2), s. 136–152.
- Grzymała-Kazłowska A., Grzymała-Moszczyńska H. (2014), *The Anguish of Repatriation: Immigration to Poland and Integration of Polish Descendants from Kazakhstan*, „East European Politics and Societies and Cultures”, nr 20(10), DOI (10.1177/0888325414532494), s. 1–21.
- Grzymała-Moszczyńska H. (2004), *Religia i kultura. Wybrane zagadnienie z kulturowej psychologii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Grzymała-Moszczyńska H., Nowicka E. (1998), *Goście i gospodarze. Problem adaptacji kulturowej w obozach dla uchodźców oraz otaczających je społecznościach lokalnych*, Nomos, Kraków.

- Grzymała-Moszczyńska H., Hay D., Krotofil J. (2011), *Between universalism and ethnic particularism: Polish migrants to the United Kingdom; perspective from the psychology of religion*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” nr 37(1), s. 223–236.
- Gunaratnam Y. (2013), *Death and the Migrant Bodies, Borders and Care*, Bloomsbury Academic, London.
- Jacob K., Kalter F. (2013), *Intergenerational change, in religious salience among immigrant families in four European countries*, „International Migration”, nr 31(3), s. 38–56.
- Krotofil J. (2013), *Religia w procesie kształtowania tożsamości wśród polskich migrantów w Wielkiej Brytanii*, Nomos, Kraków.
- Kurien P. (2002), *We are better Hindus here*, [w:] *Religion In Asian America. Building Faith Communities*, P.G. Min, J.H. Kim (red.). AltaMira, Walnut Creek, CA.
- MIPEX, *Migrant Integration Policy Index* (2013), <http://www.mipex.eu/> (dostęp: 10.01.2014).
- Navas M., García M., Sanchez C., Rojas J., Pumares A.J., Fernandez J.S. (2005), *Relative Acculturation Extended Model (RAEM): New contributions with regard to the study of acculturation*, „International Journal of Intercultural Relations”, nr 29, s. 21–37.
- Portes A., Rumbaut R. (2001), *Legacies*, University of California Press, Berkeley.
- Sayegh L., Lasry J.C. (1993), *Immigrants' adaptation in Canada. Assimilation, acculturation, and orthogonal cultural identification*, „Canadian Psychology” nr 34, s. 98–109.
- Stawiński P. (2012), *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Polihymnia, Lublin.
- Syski J. (1980), *Świątynia zagłady*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Understanding Society Survey (2009), <http://discover.ukdataservice.ac.uk/catalogue/?sn=6614> (dostęp: 10.01.2014).