

KAPITAŁY SPOŁECZNE I KULTUROWE MIAST

ŚRODKOWOEUROPEJSKICH I WSCHODNIOEUROPEJSKICH
POGRANICZY

pod redakcją

Urszuli Abłażewicz-Górnickiej, Kazimierza Krzysztofka,
Radosława Orszczyżyna, Andrzeja Sadowskiego



Białystok 2009

Recenzenci:
część 1 *dr hab. Wojciech Łukowski*
część 2 *prof. zw. dr hab. Marek S. Szczepański*

Opracowanie graficzne okładki: *Grzegorz Worona*
Redaktor *Janina Demianowicz*
Korekta: *Zespół*
Skład, redaktor techniczny: *Katarzyna Sakowska*

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku
Białystok 2009

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków
Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku
i Prezydenta Miasta Białegostoku

ISBN 978-83-7431-210-3

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl> e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa: Totem.com.pl

Spis treści

Wprowadzenie	9
--------------------	---

CZĘŚĆ I. REFLEKSJE TEORETYCZNE

I. TEORETYCZNE REFLEKSJE NAD KAPITAŁEM SPOŁECZNYM MIASTA	15
---	-----------

Marek S. Szczepański, Weronika Ślęzak-Tazbir

Metropolia Górnośląska: aktorzy, scena i kapitały w oglądzie socjologicznym	17
--	----

Kazimierz Krzysztofek

Tendencje zmian cywilizacyjno-kulturowych w Unii Europejskiej po akcesji nowych krajów (2004–2008)	27
---	----

Andrzej Sadowski

Tożsamość miasta jako kapitał kulturowy	39
---	----

Anna Karwińska

Różnorodność społeczno-kulturowa jako wartość w budowaniu kapitałów lokalnych	63
--	----

Zbigniew Rykiel

Kompetencje językowe jako kapitał kulturowy miast pogranicza	83
--	----

Cezary Żołędowski

„Nomadyczna wielokulturowość”? Migracje zarobkowe jako czynnik zmiany lokalnych kapitałów społeczno-kulturowych na pograniczach	93
--	----

Maciej Krzywosz

Badanie kapitału społecznego we współczesnej socjologii religii. Przegląd propozycji badawczych	107
--	-----

Katarzyna Andrejuk

Wpływ praw językowych na jakość kapitału kulturowego i społecznego
mniejszości narodowych i etnicznych 119

Urszula Abłażewicz- Górnicka, Radosław Oryszczyszyn

Mieszkalnictwo socjalne w przestrzeni miasta w perspektywie
reintegracji społecznej i kapitału społecznego 131

2. KAPITAŁY MIAST WSCHODNIOEUROPEJSKICH

TRANSGRANICZY 151

Mindaugas Briedis

Phenomenologist's Promenade From Athens to Vilnius 153

Basia Nikiforova

Religious landscape of Vilnius: a Phenomenological Glance 159

Ewa Bacia

Kapitał społeczny a postrzeganie demokracji w peryferyjnych regionach
wybranych państw postsocjalistycznych 169

Włodzimierz Lukiewicz

Brześć nad Bugiem, czyli miasto wielokulturowe 185

Alla Karnaukh

Zróżnicowanie kulturowe miasta Berdiańsk na pograniczu
ukraińsko-rosyjskim 199

Katarzyna Sztop-Rutkowska

Co oznacza dla mnie bycie Polakiem? Zastosowanie fotografii
uczestniczącej w badaniach nad tożsamością narodową 217

Святослав Кавецкий, Евгений Скакун

Тенденции глобализма и их влияние на трансформационные
процессы в восточной Европе в конце XX начале XXI веков 225

Anatoli Lysiuk, Galina Zhuk, Maria Sokolovska

О социальном самочувствовании местных сообществ:
социологический анализ 237

CZĘŚĆ II. DOBRE PRAKTYKI

3. KAPITAŁY MIAST POŁUDNIOWYCH I ZACHODNICH POGRANICZY RZECZPOSPOLITEJ	245
Ewa Jurczyńska-McCluskey, Joanna Wróblewska-Jachna	
Kapitał społeczno-kulturowy w rozwoju miast pogranicza a problem tożsamości i pamięci historycznej. Przykłady wybranych miast śląskich: Racibórz, Cieszyn, Bielsko-Biała	247
Halina Rusek	
Kapitał otwartej granicy. Socjologiczny portret Cieszyna i Czeskiego Cieszyna po Schengen	265
Zbigniew Kurcz	
Europamiasto Görlitz-Zgorzelec w świetle europejskiej ideologii i opiniach mieszkańców polsko-niemieckiego transgranicza	281
Krzysztof Bondyra, Jakub Nawrocki, Wojciech Jagodziński,	
Pomiędzy pruską „Twierdzą Poznań” a współczesnymi procesami metropolitalnymi	295
Marcin Dębicki	
Różnorodność form kapitału Cieszyna jako miasta pogranicza	313
Julita Makaro	
Zaufanie jako kategoria analizy pogranicza	333
4. KAPITAŁY MIAST WSCHODNIEGO POGRANICZA RZECZPOSPOLITEJ	345
Dariusz Wojakowski	
Sanok – miasto pogranicza w procesie integracji europejskiej	347
Andrzej Nikitorowicz	
Kapitał społeczny i kulturowy mniejszości narodowych w dużym mieście pogranicza na przykładzie Białegostoku	359

Katarzyna Niziołek

Sztuka społeczna jako narzędzie budowania kapitału społecznego.

Przykład lokalnego projektu obywatelskiego „Nasz świat w 36 klatkach” 369

Ewa Dąbrowska

Kapitał społeczny jako czynnik integracji społecznej. Badania

w małym mieście województwa podlaskiego 391

Katarzyna Masłowska

Konwersja kapitałów migracyjnych na przykładzie imigrantów

ze Wschodu przebywających w Białymstoku 411

Badanie kapitału społecznego we współczesnej socjologii religii. Przegląd propozycji badawczych

Wstęp

Sądzę, że można postawić uzasadnioną tezę, iż koncepcja kapitału społecznego jest jedną z bardziej popularnych idei, wykorzystywanych w ostatnich latach we współczesnej socjologii; właściwie nie tylko w socjologii, ale i w ekonomii, czy też naukach politycznych. Ta nośność kapitału społecznego umożliwia naukowcom, z poszczególnych subdyscyplin socjologicznych, postawienie pytania, o możliwość wykorzystania go w ich konkretnych zainteresowaniach badawczych, na przykład w socjologii edukacji czy też socjologii organizacji. Także przed socjologią religii otwiera się perspektywa przebadania kapitału społecznego w kontekście szeroko rozumianego życia religijnego.

Celem artykułu jest ogólne przedstawienie prób wykorzystania koncepcji kapitału społecznego we współczesnej socjologii religii. Chciałbym już teraz podkreślić, że nie interesuje mnie wyłącznie funkcjonowanie kapitału społecznego wśród socjologów religii. Przyjrzę się także wynikom badań naukowców o innych polach badawczych, którzy jednak opublikowali artykuły, zawierające wątki odnoszące się do życia religijnego.

Zagadnienie równie interesujące, a mianowicie miejsce religii w koncepcjach badaczy powszechnie kojarzonych z badaniem kapitału społecznego, na przykład P. Bourdieu, J. S. Colemana czy R. Putnama będzie jednak w tekście analizowane marginalnie.

Rozpocznę od ogólnego zarysowania koncepcji kapitału społecznego w socjologii. Następnie przejdę do relacji między współczesną teorią socjologiczną a socjologią religii. W dalszej części przedstawię już konkretne propozycje wykorzystania idei kapitału społecznego przez socjologię religii, wyłącznie amerykańską, oraz spróbuję wyjaśnić wyraźne pomijanie koncepcji kapitału społecznego w europejskiej socjologii religii. Mówiąc o europejskiej socjologii religii, mam na

myśli kontynentalną i brytyjską socjologię religii, które to, co raz bardziej różnicują się od amerykańskiej. Tekst zakończy krótkie podsumowanie.

Koncepcja kapitału społecznego we współczesnej socjologii

Wykorzystanie koncepcji kapitału społecznego we współczesnych badaniach socjologicznych jest niezwykle popularne [Pawar, 2006: 211]. Świadczyć o tym może duża ilość publikacji czy też konferencji poświęconych temu zagadnieniu. Ze względu na implikacje praktyczne, które niesie ze sobą kapitał społeczny lub jego brak, badania nad nim są obserwowane także przez organizacje międzynarodowe, mające za zadanie podnieść poziom życia w różnych częściach świata. Na przykład, można tu wymienić zainteresowanie kapitałem społecznym Międzynarodowego Funduszu Walutowego, który nawet publikował prace jednego z teoretyków tego zagadnienia, a mianowicie F. Fukuyamy [Fukuyama, 2000].

Samo pojęcie kapitału społecznego pojawiło się ponad 100 lat temu, a mianowicie w pracach brytyjskiego ekonomisty A. Marshalla [Pawar, 2006: 214], choć socjologowie wolą dzieje kapitału społecznego rozpoczynać od L. Hudson Hanifan, amerykańskiej reformatorce szkolnictwa z lat dwudziestych XX w. Z różnych powodów jej propozycje zostały pominięte, i dopiero prace Colemana z lat osiemdziesiątych XX w. zapoczątkowały badania nad kapitałem społecznym, szczególnie rozwijane przez Bourdieu i Putnama.

Ci przedstawiciele nauki przedstawiają różne rozumienie pojęcia kapitału społecznego. Jest to o tyle istotne, że i w samej socjologii religii rozumienie kapitału społecznego także nie jest jednorodne.

W koncepcjach Bourdieu kapitał społeczny jest „sumą zasobów aktualnych i potencjalnych, które należą się jednostce lub grupie z tytułu posiadania trwałej, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanej sieci relacji, znajomości, uznania wzajemnego. To znaczy, jest sumą kapitałów i władzy, które sieć taka może zmobilizować” [Bourdieu, Wacquant, 2001: 104-105]. Warto tu zwrócić uwagę, że dla francuskiego socjologa kapitał społeczny może przynależeć do jednostki, a nie tylko grupy, oraz nie jest obciążony konotacjami etycznymi, co jest charakterystyczne dla późniejszych ujęć.

W ujęciu Colemana kapitał społeczny to „umiejętność współpracy międzyludzkiej w obrębie grup i organizacji w celu realizacji wspólnych interesów” [Coleman, 1988: 95]. Podejście to zwraca uwagę na kreowanie, powstawanie kapitału społecznego i funkcje, które może pełnić dla konkretnych społeczności w różnych sferach życia społecznego, na przykład ekonomii, edukacji, bezpieczeństwie publicznym.

W koncepcji politologa Putnama kapitał społeczny wiąże się ze społeczeństwem obywatelskim i funkcjonowaniem instytucji demokratycznych. Putnam definiując go, stwierdza, że „odnosi [się on] do takich cech organizacji społec-

czeństwa, jak zaufanie, normy i powiązania, które mogą zwiększyć sprawność społeczeństwa ułatwiając skoordynowane działania” [Putnam, 1995: 258].

Z całej książki wynika, że Putnam kładzie nacisk głównie na aspekty praktyczne oraz korzyści, jakie mają społeczności charakteryzujące się dużym kapitałem społecznym i problemy, z jakimi muszą się zmagać społeczności z małym.

Te krótkie i na pewno niewystarczające przedstawienie różnych ujęć kapitału społecznego ma na celu zwrócenie uwagi na różne aspekty zjawiska. Na aspekt najprostszy, związany z siecią międzyludzkich relacji, jak jest to w ujęciu Bourdieu, na zagadnienie tworzenia, kreacji kapitału – Coleman, i na społeczne korzyści związane z istnieniem i rozwijaniem kapitału społecznego – Putnam.

Relacje pomiędzy współczesną teorią socjologiczną a socjologią religii

Skoro koncepcja kapitału społecznego jest niezwykle nośna we współczesnej socjologii, to rodzi się m.in. pytanie o wykorzystanie jej w socjologii religii, a szerzej o relacje między socjologią religii a socjologią w ogóle, a dokładniej teorią społeczną. W literaturze przedmiotu relacje te przedstawia się najczęściej następująco [Piwowarski, 1998: 7-12]. W swym okresie klasycznym socjologia i socjologia religii były ze sobą niezwykle silnie powiązane. Można zasadnie stwierdzić, że kształtowana ówczesnie przez M. Webera czy też E. Durkheima teoria socjologiczna była jednocześnie teorią socjologii religii. Drugi okres, który umownie rozpoczyna się w 1920 r. roku śmierci Webera, i trwa do połowy lat sześćdziesiątych, to czas tzw. socjologii kościelnej czy socjologii religijnej, w którym socjologia religii oddaliła się od głównego nurtu rozwijanych teorii, skupiając się na głównie na badaniu praktyk religijnych, wypracowaniu pomocnych przy tym parametrów. Powiązane to było z porzuceniem rozważań teoretycznych, a więc odejściem od tworzenia jakichkolwiek teorii. W literaturze przedmiotu, można spotkać się z opinią, że socjologia religii znalazła się wtedy na marginesie socjologii w ogóle i „wzięła rozbrat z podstawowymi zagadnieniami teorii społecznej” [Luckmann, 1996: 60].

Przełomem, który z powrotem przywrócił teorię społeczną socjologii religii miały być prace z połowy lat sześćdziesiątych [Berger, 1997; Luckmann, 1996]. Od tego momentu socjologia religii miałaby porzucić swoją marginalną pozycję na gruncie socjologii i powrócić, może nie do roli, jaką zajmowała w myśli Durkheima i Webera, ale na pewno przewyżczyć obciążenia okresu socjologii kościelnej.

Mimo tego pozytywnego, podręcznikowego obrazu relacji między teorią społeczną a socjologią religii, wydaje się, że sytuacja nie jest aż tak optymistyczna. Trudno się nie zgodzić się z niektórymi głoszonymi poglądami, że religia „została wygnana na antypody współczesnych dociekań teoretycznych”

[Caluhoun, 1999: 237], czy też przekonaniu o „naszych teoretycznych grzechach zaniechania wobec problemu religii” [Lemert, 1992: 241].

Współczesna teoria socjologiczna w dużej części pomija religię lub też umieszcza ją na marginesie badań. A jak jest w przypadku prac poświęconych kapitałowi społecznemu? Czy w swych analizach uwzględniają one czynnik religijny, czy i tu znajduje się on na marginesie badań?

Intuicyjnie można sądzić, że kapitał społeczny i religia są ze sobą tak powiązane, że badania nad pierwszym zjawiskiem powinny siłą rzeczy, pociągając badania i nad drugim. Ale przeglądając literaturę przedmiotu zauważa się, że wcale tak być nie musi. W wielu pracach zajmujących się kapitałem społecznym czynnik religijny nie istnieje lub ma drugoplanowe znaczenie.

Dotyczy to i badaczy, którzy najbardziej przyczynili się do popularności kapitału społecznego we współczesnej socjologii, a mianowicie Colmana, Bourdieu i Putnama. W ich pracach analiza miejsca religii w kontekście kapitału społecznego nie odgrywa dużej roli, choć oczywiście czynnik religijny się w nich pojawia. W klasycznym dziele Putnama o włoskiej demokracji i społeczeństwie obywatelskim, Kościołowi i religijności poświęcone są trzy strony [Putnam, 1995: 163-165]. Bez wątplenia w jego późniejszej pracy dotyczącej kapitału społecznego w Stanach Zjednoczonych [Putnam, 2000] czynnik religijny jest uwzględniony w znacznie większym stopniu, ale trudno jest pisać o życiu społecznym w USA, nie uwzględniając nieskończonej ilości konfesji, kongregacji, denominacji czy też sekt. Putnam stwierdził, że „wspólnoty religijne, w których ludzie modlą się razem, są zapewne największym pojedynczym rezerwuarem kapitału społecznego w Ameryce” [Putnam, 2000: 66]. Jednak i ta praca amerykańskiego politologa spotkała się ze słusznym zarzutem, że traktuje głównie religię jako jedną z form, jakie przyjmują stowarzyszenia, a mało miejsca poświęca unikalnej roli religii w budowaniu i kreowaniu kapitału społecznego [*Religion...*, 2003: 2].

Coleman rozpatrywał kapitał społeczny związany z religią, głównie w związku z edukacją, a w szczególności z amerykańskim parafialnym szkolnictwem katolickim [Coleman, Hoffer, 1987]. U Bourdieu kapitał społeczny jest badany w kontekście episkopalnym, tj. władzy biskupiej [Dianteill, 2003: 539].

W pracach innych naukowców, może już nie tak wpływowych, jak wcześniej wymienieni, ale też charakteryzujących się uznanym dorobkiem, na przykład byłego viceprzewodniczącego American Sociological Association – N. Lina, termin „religia” w ogóle się nie pojawia [Lin, 2003]. O tym, że nie jest to tendencja wyłącznie zachodnia, może świadczyć książka A. Sadowskiego, w której części poświęconej kapitałowi społecznemu mieszkańców Białegostoku – czynnik religijny też prawie nie występuje [Sadowski, 2006: 77-132].

Można zasadnie przyjąć, że badania prowadzone nad kapitałem społecznym uwzględniają czynnik religijny w stopniu niewielkim, skupiając się bardziej na edukacji, sieci obywatelskiego zaangażowania, stopniu rozwinięcia wolontariatu,

frekwencji wyborczej. Jeśli czynnik religijny się w tych badaniach się pojawia, to jest wyraźnie elementem drugoplanowym.

Kapitał społeczny we współczesnej socjologii religii

Współczesne prace teoretyczne z nauk społecznych właściwie w swoich analizach pomijają czynnik religijny. W dużym stopniu dotyczy to także i prac poświęconych kapitałowi społecznemu. Ale można powiedzieć, że relacja ta jest symetryczna, czyli i socjologzy religii nie są zbyt zainteresowani współczesnymi teoriami socjologicznymi. Dobrym przykładem mogą być tu właśnie badania teoretyczne i empiryczne nad kapitałem społecznym, których właściwie socjologia religii zdaje się nie dostrzegać.

Jeżeli sięgniemy do uznanych podręczników akademickich, na przykład amerykańskiej socjolog M. B. McGuire [McGuire, 2002], byłej prezes Association for the Sociology of Religion, to nie znajdziemy w indeksie przedmiotowym terminu „kapitał społeczny”. Podobnie jest w innych publikacjach, o charakterze ogólnym czy też podręcznikowym, opracowywanych przez socjologów religii. Na przykład w prawie 500-stronicowym kompendium do socjologii religii, wydanym przez Blackwell, a składającym się z artykułów napisanych przez czołówkę europejskich i amerykańskich socjologów religii, termin „kapitał społeczny” pojawia się dwa razy [*The Blackwell...*, 2004].

Niewiele lepiej wygląda podobna pozycja wydana przez Cambridge University Press [*Handbook...*, 2003]. Tam termin „kapitał społeczny” pojawia się na 8 stronach. Książka ma ich prawie 500.

Najlepiej sytuacja przedstawia się w wydanym relatywnie niedawno, dwa lata temu przez Springera przewodniku po religii i społecznych instytucjach [*Handbook...*, 2006], gdzie dłuższe uwagi na temat kapitału społecznego pojawiają się w rozdziałach poświęconych ekonomii, edukacji, przestępczości i organizacjom religijnym (denominacjom i kongregacjom).

W pracach naukowych *sensu stricto* sytuacja też nie wygląda lepiej. Właściwie można wymienić jedną pozycję zwartą poświęconą wyłącznie relacjom pomiędzy kapitałem społecznym a religią [*Religion...*, 2003], która jest zbiorem 12 artykułów napisanych przez różnych autorów.

Wypada też wspomnieć o książce, która stara się sprawdzić, na ile teoria sekularyzacji jest prawdziwa, a na ile, jak utrzymują jej przeciwnicy – nie [Norris, Inglehart, 2006]. Zagadnieniu kapitału społecznego poświęca ona 20 stron, umieszczając problem w kontekście tez Putnama o kryzysie kapitału społecznego w USA, co miałyby być m.in. skutkiem procesów sekularyzacji.

I to właściwie jest wszystko, jeśli chodzi o książki poświęcone związkom kapitału społecznego z religią. A więc biorąc pod uwagę ilość publikacji, zajmujących się w ogóle różnymi aspektami kapitału społecznego, można zasadnie stwierdzić, że interesujących nas pozycji jest niewiele.

Oczywiście sytuacja odnosząca się do pojedynczych artykułów jest lepsza. Ale kiedy wpisujemy w Ebsco, czyli jednej z największych baz danych artykułów naukowych, „sociology of religion & social capital”, to wyskoczy nam 6 rekordów¹. Dane te chyba najlepiej świadczą o marginesowości badań nad kapitałem społecznym w socjologii religii.

Ekonomiczna teoria religii, czyli o kapitale społecznym w kontekście konwersji religijnej

Wydaje się być tezą powszechnie przyjętą, że dominującym nurtem we współczesnej socjologii religii, przynajmniej w wydaniu amerykańskim, jest ekonomiczna czy też rynkowa teoria religii, kojarzona z takimi nazwiskami jak: R. Stark, W. Sims Bainbridge, R. Finke czy L. R. Iannaccone. Nie ma tu miejsca na szczegółowe omówienie założeń i krytykę tej szkoły, ale pozwolę sobie zacytować fragment jednej z książek, klasycznych dla tego nurtu, by krótko uświadomić, czym podejście to się charakteryzuje: „Religijna ekonomia, podobnie jak komercyjna, ma do czynienia z rynkiem składającym się ze zbioru obecnych lub potencjalnych klientów i firm obsługujących ten rynek. Los firm będzie zależał od (1) cech ich organizacyjnej struktury, (2) przedstawicieli handlowych (sales representatives), (3) ich produktu, i (4) marketingowych technik. Przekładając to na bardziej kościelny język, względny sukces religijnych organizacji (szczególnie wtedy, gdy są skonfrontowane z nieuregulowaną ekonomią) będzie zależał od ustroju, duchowieństwa, doktryny religijnej i ewangelizacyjnych technik” [Finke, Stark, 1992: 17].

Biorąc pod uwagę powyższy fragment, świadczący o wyraźnie ekonomicznym podejściu do zjawiska religijnego, traktującego instytucje religijne jako producentów pewnych dóbr, a wyznawców jako racjonalne jednostki, kierujące się przy wyborach religijnych kategorią zysków i strat, można byłoby się spodziewać, że kategoria kapitału społecznego w tym ujęciu będzie niezwykle popularna. Tak jednak nie jest. Temat kapitału społecznego, choć w rozważaniach się pojawia, to raczej na marginesie i sprawia wrażenie ciała obcego, poniekąd doczepionego do teorii trochę na siłę.

W klasycznym dziele nurtu ekonomicznego [Stark, Bainbridge, 2000], które przedstawia całą teorię za pomocą 7 aksjomatów, 104 definicji i 344 twierdzeń oraz oczywiście rozwinięć, uzasadnień, nie ma terminu „kapitał społeczny”. I chyba nie ma w tym nic dziwnego, skoro książka pojawiła się 6 lat przed publikacją Putnama [1995], która tak naprawdę zapoczątkowała dyskusję o kapitale społecznym.

Ekonomiczna teoria religii spotkała się z wieloraką krytyką, szczególnie w Europie. Wymusiło to na jej zwolennikach przeformułowanie niektórych za-

¹ [Dostęp 3-XI-2008].

łożeń i przyniosło efekt w postaci książki [Stark, Finke, 2000], która jest najnowszą wersją teorii ekonomicznej. W niej Stark i Finke używają pojęcia kapitału społecznego i kapitału religijnego. W definicji 23 można przeczytać, że „kapitał społeczny składa się z międzyludzkich więzi” [Stark, Finke, 2000: 118]. Wprowadzając to pojęcie, autorzy zwracają uwagę, że nasze relacje z innymi związane są z zaangażowaniem czasu, energii, emocji, a nawet majątku. Ludzie racjonalnie inwestują powyższe dobra w te relacje, które wydają im się wartościowe i, co oczywiste, nie chcą tracić na tych inwestycjach. Stąd pojęcie kapitału społecznego jest pomocne przy tłumaczeniu na przykład mechanizmu afiliacji do nowej czy też innej religii [Stark, Finke, 2000: 119].

Ludzie stojąc przed możliwością dokonania zmiany religijnej, będąc jednostkami racjonalnymi, starają się nie naruszyć zgromadzonego kapitału społecznego. To, według autorów, tłumaczyłoby, dlaczego w normalnych warunkach większość ludzi nie dokonuje zmiany religii, w której się urodziła lub pozostaje od dłuższego czasu. Nowe koszty, które trzeba byłoby ponieść oraz związana z konwersją utrata części dotychczasowych interpersonalnych więzi, czyli kapitału społecznego, sprawiają, że pozostanie przy dotychczasowej religii jest jak najbardziej uzasadnione. Ponadto samo pozostanie przy religii, do której już się należy jest nagrodzone dobrą opinią u współwyznawców, co niewątpliwie zwiększa kapitał społeczny jednostki.

Emigranci i małżonkowie to osoby, które są potencjalnie najbardziej podatne na zmianę swoich więzi, a przez to kapitału społecznego. Zmiana geograficzna, zmiana stanu cywilnego umożliwiają jednostce wejście w nowe sieci społeczne, a przez to dokonanie konwersji religijnej [Stark, Finke, 2000: 119]. Także zbiorowe katastrofy, epidemie, podczas których może zginąć większość dotychczasowych współwyznawców, automatycznie zmniejsza nasz zasób kapitału społecznego, dając możliwość podjęcia nowych inwestycji. Stark na przykład tłumaczy tak konwersje na chrześcijaństwo, które miały miejsce w starożytnym Cesarstwie Rzymskim, tuż po epidemii w II i III w. Osoby, którym udało się przetrwać, straciły kapitał społeczny zaangażowany w społeczność pogańską, i bez strat mogły zacząć inwestować w społeczność chrześcijańską.

Autorzy powyższych propozycji zdają sobie sprawę, że „wybieranie religii nie jest dokładnie tym samym, co zapisywanie się do jakiegoś klubu” [Stark, Finke, 2000: 120]. Utracony i potencjalnie uzyskany kapitał społeczny odgrywa istotną rolę przy konwersji religijnej, ale kluczowe są wierzenia religijne jednostki i stąd uzupełnienie kapitału społecznego koncepcją kapitału religijnego [Stark, Finke, 2000: 120], którego jednak problematyka wykracza zdecydowanie poza zakres niniejszego tekstu.

W dominującym w amerykańskiej socjologii religii nurcie ekonomicznym, koncepcja kapitału społecznego nie jest znacząco rozwijana. Jest rozumiana jako zasób jednostkowych więzi międzyludzkich w ramach grup religijnych, umożliwiających ich członkom uzyskiwanie konkretnych korzyści. Z tego też względu

uważam, że jest najbardziej zbliżona do koncepcji Bourdieu. Ponadto koncepcja kapitału społecznego jest tu podporządkowana głównemu założeniu ekonomicznej teorii religii, a mianowicie, że w sferze religijnej wybory ludzkie są tak samo racjonalne, jak decyzje w innych sferach życia.

Czy i jak organizacje religijne tworzą kapitał społeczny?

Kolejne podejście do kapitału społecznego w kontekście religijnym skupia się na jego powstawaniu i funkcjonowaniu w obrębie różnych organizacji religijnych. W literaturze przedmiotu często się podkreśla dwie istotne cechy amerykańskiego życia religijnego: pluralizm i prawnie zagwarantowana tolerancja (rozdzielenie Kościoła od państwa), które doprowadziły do niezwykłej żywotności tej sfery życia społecznego. Ta niezależność od państwa oraz protestanckie przekonanie o powszechności kapłaństwa wymusza na członkach różnych kongregacji, denominacji, kościołów niezwykłą aktywność, jeśli chcą, by dana organizacja dobrze funkcjonowała, na przykład przyciągając konwertytów. Członkowie często więc angażują czas, pieniądze, umiejętności na rzecz swojej organizacji. Co ważniejsze, współpraca w ramach kongregacji, denominacji ma charakter bezpośredni i przyczynia się do budowy kapitału społecznego [Ammerman, 2006: 355].

Autorzy innych badań zwracają uwagę na ilość kapitału społecznego o pochodzeniu religijnym w całym amerykańskim życiu społecznym. Niektórzy szacują, że prawie połowa tego kapitału, liczona przez liczbę członków, filantropię, działalność wolontariuszy, ma charakter religijny [Saguaro Seminar, 2000].

Obecna popularność kapitału społecznego sprawiła, że zainteresowano się, czy aktywność w organizacjach religijnych kształtuje więzi i normy przydatne przy rozwiązywaniu problemów społecznych oraz buduje wzory aktywności społecznej i politycznej. Badania te nałożyły się na tezy Putnama [2000] zakładające, że amerykańska aktywność obywatelska po drugiej wojnie światowej znacząco spadła, co miałyby być m.in. skutkiem procesów sekularyzacji.

Tezy Putnama zostały przełożone przez Norris i Ingleharta [2006: 259-260] na hipotezy mówiące o korelacji między uczestnictwem w praktykach religijnych i:

- członkostwem w organizacjach religijnych (np. grupy dobroczynne);
- przynależnością do organizacji i stowarzyszeń poza religijnych (np.: związki zawodowe, sportowe, grupy edukacyjne, hobbystyczne);
- zaangażowaniem obywatelskim i politycznym (postawy społeczne i zachowania polityczne, np.: protesty, kampanie wyborcze, akty głosowania).

Z przeprowadzonych badań wynika, że regularne uczestniczenie w praktykach religijnych wpływa istotnie na aktywność w organizacjach religijnych, a także pozareligijnych stowarzyszeniach społecznych [Norris, Inglehart, 2006: 262-268]. Obraz o wiele bardziej skomplikowany pojawia się przy zaangażowa-

niu obywatelskim i politycznym. Okazuje się, że osoby częściej praktykujące, charakteryzują się mniejszym zainteresowaniem polityką i niższym poziomem zaufania społecznego, w przeciwieństwie do osób należących do organizacji religijnych, które aktywnie uczestniczą w życiu politycznym i społecznym [Norris, Inglehart, 2006: 269-271]. Podsumowując swe badania, Norris i Inglehart stwierdzają, że nie da się ani potwierdzić, ani obalić tezy, że procesy sekularyzacji osłabiły kapitał społeczny w USA.

Z różnych więc badań wynika, że amerykański kapitał społeczny ma w ogromnej części charakter religijny. To właśnie w kongregacjach Amerykanie uczą się aktywności, to w nich w naturalny sposób kształtują się liderzy społeczni, polityczni i inni. Właściwie nikt tego, od czasów pobytu Tocqueville'a w USA, i jego uwag dotyczących społeczeństwa amerykańskiego, nie podważa. Kwestią kontrowersyjną są ewentualne korzyści społeczne z niektórych form kapitału generowanego przez religię.

Korzyście z kapitału społecznego wygenerowanego religijnie

Trzeci nurt badań nad kapitałem społecznym, w kontekście życia religijnego, zwraca uwagę na ewentualne korzyści z tegoż kapitału w rozwiązywaniu różnych problemów społecznych. Zagadnienie to jest o tyle istotne, że pośrednio wiąże się z konfliktami ideologicznymi dzielącymi społeczeństwo amerykańskie, dotyczącymi interpretacji konstytucyjnego zapisu rozdziału Kościoła od państwa. Problem dotyczy finansowania organizacji czy też programów społecznych opartych na wierze religijnej (*Faith-based Organizations* – FBOs), które od roku 1996 mogą ubiegać się o fundusze federalne.

Sekularyści, czyli zwolennicy radykalnego rozdziału Kościoła od państwa, są przeciwko finansowaniu programów społecznych realizowanych przez organizacje religijne. Zaś zwolennicy takiego finansowania odwołują się do badań analizujących skuteczność w realizacji programów różnych podmiotów. Przykładem takiego podejścia mogą być rozważania W. H. Lockharta [2005], który prowadził badania różnych organizacji, w tym: rządowych, FBOs-ach, świeckich, non-profit i for-profit, pomagających ludziom wyjść z ubóstwa i znaleźć pracę (*poverty-towork program*). Z jego badań wynika, że organizacje religijne i świeckie, ale tylko non-profit, lepiej generują kapitał społeczny tak w wymiarze pomostowym (*bridging*), jak i wiążącym (*bonding*), co umożliwia potrzebującym jednostkom na trwałe wydobyć się z ubóstwa. Proces ten odnosi się do rozwijania dodatkowych aktywności społecznych oraz włączenia biednych w życie miejscowych kongregacji religijnych.

Lockhart, który swe badania oparł nie tylko na wywiadach, czy analizie wytworzonych przez programy dokumentów, ale i sam prowadził jako wolontariusz obserwację uczestniczącą, zwrócił uwagę na kwestie na pozór błahe, ale przyczyniające się do rozwijania społecznych więzi. Na przykład, w czasie przerwy

między zajęciami jedynie FBOs-y dostarczały wszystkim darmowe posiłki, oczywiście przyczyniając się do budowy trwalszych więzi między uczestnikami programów. Podobne funkcje pełniły wspólne modlitwy, od których zaczynały się zajęcia prowadzone przez FBOs, gdzie każdy mógł przedstawić swoje prośby, czy prosić o modlitwę za osoby będące w potrzebie (np. aresztowanych członków rodziny). Poza tym wspólny śpiew, połączony z przytulaniem się, też budował silniejsze więzi pomiędzy kursantami. Lockhart [2005: 55] podkreśla, że aktywności te nie miały nic wspólnego z deklarowanym celem kursu, który miał wyłącznie nauczyć ludzi, jak zdobyć i utrzymać pracę. Służyły generowaniu kapitału społecznego, podnosił wiarę w siebie potrzebujących pomocy uczestników, wprowadzały kursantów do większych wspólnot, na przykład lokalnych kongregacji religijnych.

Poniekąd uzupełnieniem rozważań Lockharta są badania Wuthnowa [2002] nad kapitałem pomostowym. Już samą interesującą próbą jest rozbitcie kapitału pomostowego na: tożsamościowy (*identity-bridging social capital*) i statusowy (*status-bridging social capital*). Ten pierwszy miałby przekraczać kulturowe różnice takie jak: rasa, etniczność, tradycja religijna, preferencje seksualne itp., ten drugi – różnice we władzy, wpływie, bogactwie, prestżu [Wuthnow, 2002: 670]. Nie jest też niczym dziwnym, że bogaci czy wpływowi ludzie mają więcej znajomych wśród bogatych i wpływowych niż ci, którzy są niebogaci i niewpływowi. Wuthnowa interesuje jednak m.in., czy amerykańskie kongregacje religijne są takim miejscem, gdzie ludzie z niskim, czy średnim kapitałem statusowym mogą spotkać osoby z dużym, co oczywiście może być przydatne choćby przy znalezieniu pracy.

Wykorzystując badania z *Religion and Politics Survey* (RPS) z 2000 roku na reprezentatywnej próbie 5603 Amerykanów, korzystając z różnych zmiennych (np. tradycja religijna, miejsce działania kongregacji, jej wielkość) autor dochodzi do konkluzji, „że członkostwo w religijnych kongregacjach jest generalnie dość silnie pozytywnie skorelowane ze statusowym kapitałem społecznym” i przynależność do kongregacji zwiększa szanse spotkania ważnych, wpływowych osób [Wuthnow, 2002: 678, 682].

Kończąc te rozważania, warto zwrócić uwagę na fakt, że badania nad kapitałem społecznym w kontekście religijnym, o ile w ogóle są rozwijane, to przede wszystkim w amerykańskiej socjologii. Europejska socjologia w tej kwestii ma niewiele do zaproponowania i jest wyraźnie w „tyle” w stosunku do amerykańskiej.

Sądzę, że ten stan rzeczy wynika po prostu z różnych form życia religijnego, dominujących po obu stronach Atlantyku. W USA życie religijne ma charakter społeczny, o czym może świadczyć wysoki poziom uczestnictwa w praktykach religijnych. Europejska religijność ma charakter o wiele bardziej zindywidualizowany, pozainstytucjonalny, jest czymś, co najlepiej opisuje formuła brytyjskiej socjolog G. Davie *believing without belonging* – wiara bez przynależności [Davie,

1990]. Wydaje się więc, że w najbliższej przyszłości religia na kontynencie europejskim nie będzie czynnikiem generującym kapitał społeczny, i stąd konstатовany brak badań.

Obraz religijny Europy nie jest jednak tak jednolity. Są wszak kraje, na przykład Polska, gdzie poziom praktyk religijny jest wysoki i Kościół katolicki odgrywa znaczącą rolę w życiu publicznym. Jednak i w naszym kraju badania nad kapitałem społecznym w kontekście religijnym są rzadkością.

Celem artykułu było przedstawienie badań nad kapitałem społecznym we współczesnej socjologii religii. Mimo intuicyjnego przekonania o silnym związku między kapitałem społecznym a religią, tego typu badania nie są zbyt rozpowszechnione. Są one głównie prowadzone w USA i skupiają się na roli religii w tworzeniu i utrzymywaniu kapitału społecznego oraz korzyści, jaki może dać kapitał wygenerowany religijnie. W Europie badania nad kapitałem społecznym w kontekście religijnym są rzadkością, co prawdopodobnie wynika z sytuacji religijnej starego kontynentu, gdzie życie duchowe przybiera formy silnie zindywidualizowane, a Kościoły nie odgrywają znaczącej roli w życiu publicznym. Co dziwne, badania nad kapitałem społecznym w kontekście religijnym nie są także rozwinięte w Polsce, czyli kraju, gdzie religia odgrywa ważną rolę w życiu publicznym. Wyjaśnienie tego stanu rzeczy wymaga jednak dodatkowych badań.

Literatura

- Ammerman N. T. [2006], Denominationalism/Congregationalism, (in:) *Handbook of Religion and Social Institutions*, H. R. Ebaugh (ed.), New York: Springer
- Berger P. [1997], *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”
- Bourdieu P., Wacquant L. J. D. [2001], *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa: Oficyna Naukowa
- Calhoun C. [1999], *Symposium on religion*, “Sociological Theory”, No. 3.
- Coleman J. S., Hoffer T. (1987), *Public and Private High Schools: The Impact on Communities*, New York: Basic Books.
- Coleman J. S. [1988], *Social Capital in the Creation of Human Capital*, “American Journal of Sociology”, Vol. 94 (suplement)
- Davie G. [1990], *Believing Without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?*, “Social Compass”, No. 4
- Dianteuill E. [2003], *Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern*, “Theory and Society”, t. 32.
- Handbook of Religion and Social Institutions*, [2006], H. R. Ebaugh (ed.), New York: Springer

- Handbook of the Sociology of Religion*, [2003], M. Dillon (ed.), Cambridge University Press
- Finke R., Stark R. (1992), *The Churching of America, 1770–1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick: Rutgers University Press
- Fukuyama F. (2000), *Social Capital and Civil Society*, International Monetary Fund.
- Lemert C. (1999), *The might have been and could be of religion in social theory*, “Sociological Theory”, No. 3
- Lin N. (2003), *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press
- Lockhart W. H. (2005), *Building Bridges and Bonds: Generating Social Capital in Secular and Faith-Based Poverty-to-Work Programs*, “Sociology of Religion”, No. 1
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna Religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”
- McGuire M. B. (2002), *Religion. The Social Context*, Belmont: Wadsworth Thomson Learning
- Norris P., Inglehart R. (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”
- Pawar M. (2006), “Social” “Capital”?, “The Social Science Journal”, Vol. 43
- Piwowarski W. (1998), *Wprowadzenie*, (w:) *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowarski (red.), Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”
- Putnam R. (1995), *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Putnam R. (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster
- Sadowski A. (2006), *Białystok. Kapitał społeczny mieszkańców miasta*, Białystok: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej
- Saguaro Seminar (2000), *Religion and Social Capital*, Cambridge: MA, John F. Kennedy School of Government Harvard University, www.bettertogether.org
- Religion as Social Capital. Producing the Common Good*, [2003], C. Smidt (ed.), Waco: Baylor University Press
- Stark R., Bainbridge W. S. (2000), *Teoria religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”
- Stark R., Finke R. (2000), *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press
- The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, [2004], R. K. Fenn (ed.), Blackwell Publishing Ltd.
- Wuthnow R. (2002), *Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital*, “Journal for the Scientific Study of Religion”, No. 4