

Dr Maria Sroczyńska
Katedra Socjologii
Wyższa Szkoła Umiejętności w Kielcach

KAPITAŁ SPOŁECZNY A WIĘŹ RELIGIJNA (MOŻLIWOŚCI I OGRANICZENIA)

*„Nikt, nawet najmądrzejszy człowiek,
nie zdoła podtrzymać żaru
i wewnętrznego ognia, jeśli znajdzie
się z dala od bliźnich”*
[Coelho, 2006, s. 67]

*„[...]Jedynym źródłem mocy zdolnej przemieniać
pustynię w krainę Kanaanu jest wzajemne zaufanie
członków społeczeństwa oraz niezłomna wiara
we wspólną przyszłość” A. Peyrefitte*
[Bauman, 2006, s. 205]

Wprowadzenie

Skoro socjologia – jako dyscyplina naukowa – jest projektem nowoczesnym, to wraz z nowoczesnością ulegają przeobrażeniu obiekty jej zainteresowań i sposoby ich ujęcia. Wyjaśnienia socjologiczne nie kończą się na konstatacji prawidłowości ludzkich zachowań, wymagane jest także ich zrozumienie [Bruce, 2000, s. 16-29]. To, że ludzie myślą i postępują w określony sposób oznacza, że kierują się pewnymi przekonaniami, wartościami, interesami i motywami, te zaś pozostają pod naciskiem procesów ekonomicznych, politycznych i kulturowych, wpisujących się w rozmaite modele zmiany społecznej, wraz z poddawaną głębokiej rewizji teorią modernizacji [Sztompka, 2005, s. 130-141; Radziewicz-Winnicki, 2003, s. 28-43]¹.

Klasyczna socjologia, która towarzyszyła „twardej” wersji nowoczesności zajmowała się przede wszystkim problemem ludzkiego

¹ Na ważne impulsy związane z teorią neomodernizacji i neokonwergencji w aspekcie stawania się społeczeństwa, którego zmiana jest zamierzonym i niezamierzonym efektem codziennych wyborów i decyzji ludzi, zwraca uwagę P. Sztompka i A. Radziewicz-Winnicki.

konformizmu wobec społecznych wymagań, możliwością funkcjonowania powtarzalnych, regularnych schematów, będących wynikiem socjalizacji, zapewniającej harmonijne, pokojowe współistnienie podmiotów działania, realizujących swe własne (pozornie niemożliwe do pogodzenia) interesy, w porządku narodów – państw [Bauman, Społeczeństwo..., 2006, s. 9-17]. Rozmycie instytucjonalnych granic, deregulacja normatywna i indywidualizacja, charakterystyczne dla „płynnej” fazy nowoczesności sprawiły, że społeczeństwo zaczęło wycofywać się ze sfery widzialnego, „danego bezpośrednio”, na pozycje za kulisami, gdzie można je sobie tylko „wyobrazić”.

Interesujące jest to, że kruchości i ulotności rozmaitych zbiorowości, a także kreowanych przez nie tożsamości towarzyszy intensywność emocjonalnego zaangażowania. Wybuchowe wspólnoty – „szatniowe” czy „karnawałowe”, jak je nazywa Zygmunt Bauman, oferują chwilowe wyzwolenie od monotonii codziennej samotności, ale i one pozostawiają w nienaruszonym stanie ową „nieświętą trójcę”, na którą składają się niepewność, brak bezpieczeństwa i poczucie osobistego zagrożenia. Zapobiegają one powstawaniu właściwych wspólnot, powodują rozproszenie dążeń zbiorowych, stając się symptomem, a niekiedy czynnikiem sprawczym nieładu społecznego, typowego dla tej fazy nowoczesności [Bauman, Płynna..., 2006, s. 308-321].

Socjologowie podkreślają dziś dramatyzm sytuacji, w jakiej znajduje się współczesny człowiek: indywidualne „ja” coraz częściej wchodzi w konflikt z wymogami roli, jaką dana jednostka pełni w porządku techniczno-ekonomicznym (Daniel Bell), kultura konsumpcyjna prowadzi do „społecznego nieuctwa” zniechęcając do nabywania sprawności obywatelskich, tj. umiejętności wspólnego rozwiązywania problemów poprzez dyskusje i negocjacje (Zygmunt Bauman); możliwości długotrwałej i bolesnej kuracji tkwią w przewartościowaniu polityki samorealizacji w warunkach dialektyki lokalności i globalności oraz pojawienia się samozwrotnych systemów abstrakcyjnych (Anthony Giddens) [Bell, 1998, s. 129-130; Bauman, Tester, 2003, s. 144-148; Giddens, 2002, s. 304-313]. Zatem socjologia potrzebna jest dzisiaj jak nigdy dotąd, jej zadaniem jest przywrócenie świadomości zagubionego związku między obiektywną dolegliwością (ryzykiem), a subiektywnym doświadczeniem. Być może pozostaje ona jedyną dziedziną wiedzy, która zniosła rozróżnienie między wyjaśnieniem a rozumieniem. Pierre Bourdieu sugeruje, że socjologia ma być refleksyjna. „Chodzi tu o permanentną samokontrolę podmiotu poznającego, który może posługiwać się – i to w każdym momencie – zdobywaną przezeń wiedzą o społecznych uwarunkowaniach jego własnych aktów poznania, aby panować nad tymi uwarunkowania-

mi. Wolność jest związana ze wzrostem świadomości konieczności, z uświadomieniem sobie przeszkód, uwarunkowań, zwłaszcza tych, które ciążą na świadomości. Najbardziej obiektywistyczna socjologia, która odślania obiektywne struktury, prowadzi – dzięki analizie włączenia tych struktur – do socjologii świadomości poznającej, opisując tym samym możliwość wolności w stosunku do tych struktur i śladów, jakie pozostawiają one w świadomościach” [Bourdieu, Passeron, 2006, s. 351].

Dopiero zrozumienie własnego losu umożliwia zaistnienie indywidualnej odpowiedzialności i podejmowanie wysiłków na rzecz poprawy ludzkiego bytu. Prawdziwie demokratyczne, a zarazem autonomiczne społeczeństwo, przyzwalające na kreację nowych znaczeń, domaga się batalii przeciwko rozpaczliwym próbom poszukiwania „pierwotnego schronienia”. Jeżeli zgodzimy się z Z. Baumanem, że niezaangażowana socjologia nie jest dziś możliwa, oznacza to, że przypisujemy jej obecnie zadanie zrekonstruowania społeczeństwa, „jako wspólnej własności i wspólnej odpowiedzialności jednostek chcących godnie żyć” [Bauman, Tester, 2003, s. 136]. Ważne jest zatem pytanie o możliwości podtrzymywania i kreowania przez współczesne chrześcijaństwo (zwłaszcza katolicyzm) takich aspektów kapitału społecznego, które sprzyjają potencjałowi rozwojowemu.

Specyfika kapitału społecznego

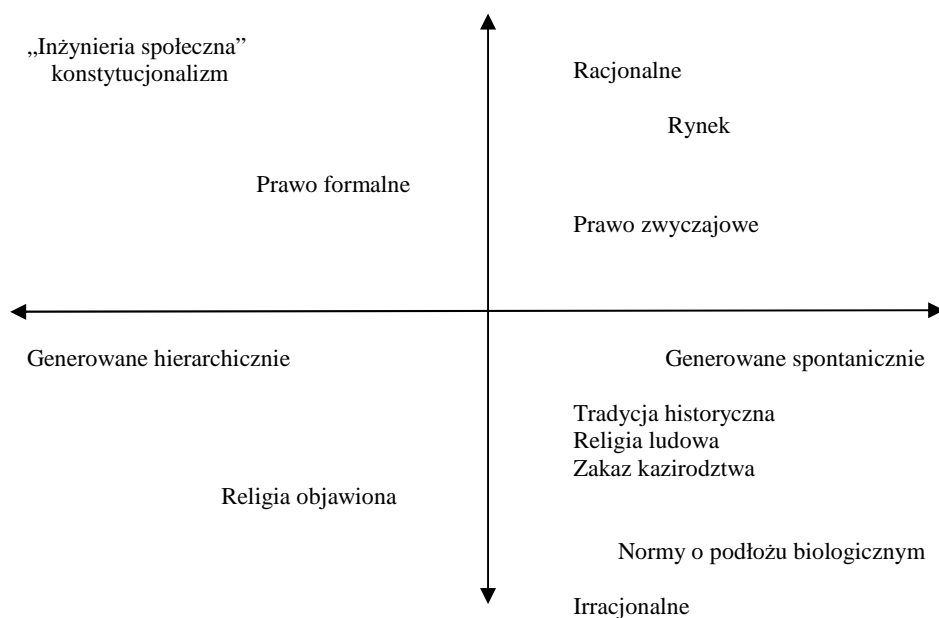
Termin kapitał społeczny, wprowadzony do literatury socjologicznej przez P. Bourdieu, funkcjonuje w jego koncepcji obok kapitału ekonomicznego i kulturowego. Podlegają one ciągłej wymianie, której zasady określają podstawowe cechy danej społeczności. Przy jego pomocy można opisywać rzeczywiste i potencjalne zasoby wiarygodności, odwołujące się do bogactwa, wiedzy i władzy, jakie sytuują jednostki w sieci zależności społecznych, w szczególności nieoczywistych i nieformalnych² [Kłoskowska, 2006, s. 38-46].

Popularyzacja pojęcia kapitału społecznego, które stało się elementem studiów nad pozaekonomicznymi uwarunkowaniami rozwoju gospodarczego, dokonała się dzięki J. Colemanowi i R. Putnamowi. Ten ostatni, omawiając rozmaite aspekty tradycji społeczeństwa obywatelskiego we Włoszech, podaje następującą definicję: „Kapitał społeczny odnosi się tu do takich cech organizacji społeczeństwa, jak zaufanie,

² Wydaje się, że w świetle teorii P. Bourdieu, kapitał społeczny może być kategorią przydatną analizie pól symbolicznych, np. religijnych, intelektualnych czy politycznych, jako aspekt układu w relacjach społecznych pomiędzy jednostkami realizującymi te treści.

normy i powiązania, które mogą zwiększyć sprawność społeczeństwa ułatwiając skoordynowane działania. Tak jak i inne postaci kapitału, kapitał społeczny jest produktywny, umożliwia bowiem osiągnięcie pewnych celów, których nie dałoby się osiągnąć, gdyby go zabrakło [...]. Spontaniczna współpraca jest łatwiejsza dzięki społecznemu kapitałowi” [Putnam, 1995, s. 258].

Francis Fukuyama łączy go z umiejętnością współpracy między-ludzkiej w obrębie grup i organizacji, w celu realizacji własnych interesów. To „...zestaw nieformalnych wartości i norm etycznych wspólnych dla członków określonej grupy i umożliwiających im skuteczne współdziałanie. Jeżeli przedstawiciele danej grupy mają podstawy sądzić, że inni członkowie będą postępować w stosunku do nich w sposób uczciwy i rzetelny, to zaczną darzyć się wzajemnym zaufaniem. Zaufanie działa niczym smar, który zwiększa wydajność funkcjonowania każdej grupy lub instytucji” [Fukuyama, 2003, s. 169].



Rysunek 1. Źródła kapitału społecznego (typy norm)

Źródło: Fukuyama F., *Kapitał społeczny*, [w:] *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Harrison L. E., Huntington S. P. (red.), Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 180.

Kapitał społeczny może być generowany spontanicznie, w stosunkowo niewielkich stabilnych zbiorowościach, począwszy od poziomu

rodziny, jego źródłem pozostaje tradycja historyczna, w tym religijna oraz zwyczaje i działania rynkowe. Normy te wchodzą w cyrkulację (wzajemnie się wspierając lub osłabiając) z wzorami sformalizowanymi, generowanymi hierarchicznie. We współczesnych społeczeństwach istotną rolę należy przypisać porządkowi prawnemu, wzmacniającemu inicjatywy obywatelskie. Nie bez znaczenia pozostają także wysiłki instytucji religijnych, np. Kościołów chrześcijańskich, przeciwdziałających tworzeniu się „społeczeństw bez regu” i stymulujących „społeczeństwa etyczne”. Powyższe uwagi egzemplifikują poglądy F. Fukuyamy, na temat źródeł kapitału społecznego (macierz powyżej).

Więź społeczna a więź religijna

W klasycznej definicji więzi społecznej, Jan Turowski zwraca uwagę na dwa istotne aspekty: strukturalny, oznaczający ogół stosunków społecznych wiążących członków oraz psychospołeczny – uwydatniający postawy członków tego zbioru do grupy jako całości [Turowski, 1993, s. 92-93]. Nie ulega wątpliwości, że historyczny proces przemian życia zbiorowego oznaczał nie tyle przechodzenie od wspólnot (opartych na komplementarności) do stowarzyszeń (związanych z wymianą), co raczej powstawanie nowych rodzajów zbiorowości społecznych, „których pojawieniu się towarzyszyły [...] dogłębne przeobrażenia wspólnotowości, jako specyficznego rodzaju związku społecznego, wyznaczającego ramy społeczeństwa”³ [Marody, Giza-Poleszczuk, 2004, s. 142]. Więź społeczna określana przez podstawowe jednostki przetrwania, przechodząc od poziomu wspólnot lokalnych do wielkich struktur, ulegających dzisiaj zmiękczeniu (społeczeństwo „dyskretne”), podlega rozproszeniu między wielość różnorodnych ugrupowań. Proces „schłodzenia” więzi, jak sugerują Mirosława Marody i Anna Giza-Poleszczuk, łączy się także z odchodzeniem od „naturalnych” zobowiązań, opartych na uczuciach i wierze i przechodzeniu do ideologii „autentyczności i czystych relacji”, promującej dokonywanie indywidualnych wyborów [Marody, Giza-Poleszczuk, 2004, s. 143-145]. Przebywanie w jednej przestrzeni publicznej (np. zakupy, masowe imprezy, także religijne) przestaje służyć uwspólnieniu wiedzy i coraz częściej staje się okazją do tymczasowego „zawieszenia” jednostkowej tożsamości, dzięki podobnym emocjom i doznaniom, kreującym swoistą „neoplemienność”.

³ Do podstawowych czynników przemian należą ich zdaniem: wzrost populacji, intensyfikacja komunikacji oraz przekształcenie habitatu (zasobów środowiskowych i infrastruktury społecznej).

Niewątpliwie skokowy (choć rozciągnięty w czasie) i niekumulacyjny charakter zmian form życia społecznego, pozostaje obecnie trudny do przewidzenia. Nie istnieją dziś realne przesłanki powstania nadrzędnej „wspólnoty wyobrażonej” w postaci ludzkości oraz globalnej formy uspołecznienia. Zachodni typ indywidualizacji zbyt silnie akcentuje socjalizacyjny trening „poszukiwania biograficznych rozwiązań systemowych sprzeczności”, co nie pozostaje także bez wpływu na przeobrażenia więzi religijnej [Beck, Beck-Gernsheim, 2002, s. XXII]. Socjologowie religii podkreślają znaczenie tego typu więzi dla spełnienia jednostki we wspólnocie z innymi oraz poniekąd przez tę wspólnotę. Skoro istotą „my” jest akt komunikacji między ludźmi, a więc jakieś wstępne zrozumienie, wspólny świat i język, to w wypadku grupy religijnej, poczucie wzajemnej przynależności bazuje głównie na doznaniach, praktykach oraz przekonaniach dotyczących zjawisk i rzeczywistości natury religijnej („nadprzyrodzonej”) [Załęcki, 1997, s. 23]⁴.

Pierwsi chrześcijanie nie posiadali aspiracji zbudowania religijnego społeczeństwa, czekając na powtórne przyjście Chrystusa (i Królestwa Bożego) podejmowali trud zbliżania się do idealnych wzorów w obrębie mikrokosmosów, niewielkich wspólnot, z którymi się całkowicie identyfikowali. Model widzialnych struktur społecznego świata, budowany na bazie wartości religijnych został najpełniej zrealizowany w okresie średniowiecza (Kościół „ludowy” nakładał się na wszystkie sfery życia i instytucje). Jednak od XIV wieku rozpoczyna się proces emancypacji „rzeczywistości ziemskich”, który prowadzi do powstania Kościoła „wyboru”, a nawet (w ramach nowoczesności) specyficznych form postchrześcijańskich⁵ [Wójtowicz, 1993].

Nie ulega wątpliwości, że współcześnie więź religijna może przybierać zróżnicowane postacie, decyduje o tym sposób uczestnictwa

⁴ Autor ten zwraca uwagę, że w wypadku wspólnoty religijnej, silnej więzi interpersonalnej towarzyszy zaspokajanie szerokiego wachlarza potrzeb jej członków, a stosunki społeczne bywają oparte na przyjaźni, często sąsiedztwie, pokrewieństwie, czy też wspólnocie norm i wartości moralnych.

⁵ Interpretacja Kościoła jako Ludu Bożego ujawnia szczególnie paradoks złożonej rzeczywistości, a zarazem możliwość jej destrukcji jako porządku władzy, zestawu pozycji, ról i funkcji. Tęsknota chrześcijan za egalitaryzacją stosunków społecznych („doświadczenie wiary”) może prowadzić do rozmaitych form kontestacji aspektu wyznaniowego (organizacyjnego). Niekiedy, poszukiwanie autentyczności staje się ucieczką od świata, tożsamą z niezdolnością do tworzenia więzi, co w przenikliwy sposób ukazuje studium Leszka Kołakowskiego o XVII-wiecznym mistycyzmie. Poruszone kwestie uwypuklają jednocześnie płaszczyznę działań naprawczych, gdyż, jak twierdził francuski teolog Henri du Lubak, „tylko wrogowie Kościoła pragną, by pozostał on takim, jaki jest”.

w życiu wspólnoty i zakres akceptacji podstawowych prawd wiary. Tego typu gradualizm przejawia się niekiedy w całkowitym i emocjonalnym zjednoczeniu z grupą (identyfikacja z wartościami moralnymi, prowadząca do „świadectwa życia” i przyjmowania odpowiedzialności za doskonalenie i propagowanie treści religijnych oraz przekształcenia całego społeczeństwa). Znacznie częściej występuje jednak słabsze lub silniejsze utożsamianie się z celami i wartościami grupowymi (możliwość swobodnego kreowania własnej wizji wiary i praktyk), a nawet czysto formalne uznawanie się za członka, co może łączyć się ze sporadycznym (i zanikającym) korzystaniem z usług instytucji religijnej. Jak konstatują socjologowie „odchodzenie od praktyk religijnych nie sprzyja pojawianiu się nowych, zorganizowanych form współżycia wspólnoty, które byłyby więziotwórcze” [*Leksykon socjologii...*, 2004, s. 452]. Przemiany więzi łączą się z utratą jej obiektywnego podłoża (przeświadczenia o wspólnocie podzielanych przekonań i uczestnictwa w tych samych zdarzeniach) na rzecz treści subiektywnych (uznawania podobnego systemu wartości lecz bez konieczności i potrzeby instytucjonalnego zaangażowania w życie grupy). Pojawiające się coraz częściej w tej sferze wspólnoty „karnawałowe”, przyczyniają się paradoksalnie do utrwalenia jednostkowej samotności, „...która rozpaczliwie, lecz daremnie poszukuje zadośćuczynienia (przynajmniej na szerszą skalę – M.S.) w rzadko spotykanych, zgodnych i harmonijnych zbiorowych przedsięwzięciach” [Bauman, Płynna..., 2006, s. 312].

Protestantyzm i katolicyzm wobec kapitału społecznego

Powiązania kapitału społecznego ze sferą aksjologiczną stanowią dziś ważną dziedzinę zainteresowań tych przedstawicieli nauk społecznych, którzy za przedmiot swych rozważań uznali problematykę zmiany społecznej. Teza sformułowana przez Maxa Webera, uznająca swoistą prorozwojowość protestantyzmu (w stosunku do katolicyzmu) w warunkach tworzenia się społeczeństwa kapitalistycznego, wymaga obecnie poważnego namysłu. Oczywiście, zadanie to przerasta ramy niniejszego opracowania. Jednak pożytek wynikający ze studiów nad historią myśli socjologicznej wydaje się oczywisty, zachęcający do najbardziej nawet skromnej refleksji na temat typowych i żywotnych do dziś rozwiązań. Jak pisze Jerzy Szacki, skoro Weberowi zależało na zrozumieniu działania społecznego, nie dziwi fakt położenia nieporównanie większego niż Marks nacisku na rolę idei, w kształtowaniu nowych stosunków ekonomicznych. Był on jednak daleki od jednostronnej interpretacji kultury i historii, uważał bowiem – co sugeruje Raymond Aron, że „[...] prote-

stantyzm nie jest przyczyną, lecz jedną z przyczyn kapitalizmu czy też raczej jest jedną z przyczyn pewnych aspektów kapitalizmu” [Szacki, 2005, s. 476-477]. Samuel N. Eisenstadt neguje istnienie bezpośredniej zależności i stwierdza, że reformacja i protestantyzm stworzyły warunki zmian, które dokonały się w strukturach społeczeństwa europejskiego [Eisenstadt, 1998, s. 320-321]. Wiązało się to wyraźnie z porzuceniem pierwotnej orientacji „totalistycznej”, wynikającej z religijnej gorliwości grup purytańskich, na rzecz tolerancji zapewniającej rozwój świeckiego światopoglądu i nauki. Bezpośrednie odwoływanie się do Biblii, jako nowych podstaw legitymizowania władzy dało nowy impuls strukturalny także w sferze edukacyjnej, coraz większą wagę zaczęto bowiem przywiązywać do kształcenia dzieci obu płci i uczenia ich czytania i pisania [Landes, 2003, s. 55-58]. Sfera finansów zawiadywana przez protestantów wykazywała się pewnym stopniem autonomiczności w stosunku do porządku politycznego, oparto ją bowiem na rachunku ekonomicznym i poszanowaniu czasu. Związane z tym przenikanie określonych wartości i upodobań, charakterystycznych dla drugorzędnych elit, przyczyniło się do urbanizacji społeczności wiejskich, a co za tym idzie położenia nacisku na metodycznie zracjonalizowane wykonywanie zawodu [Weber, 2002, s. 479-482; Weber, 1984, s. 88-110].

Nie ulega wątpliwości, że między XVI a XVII wiekiem w Europie Północnej, sytuacja religijna sprzyjała licznemu pojawieniu się pewnego typu osobowości, dającego podstawy do powstania kapitalizmu przemysłowego. Cnoty mniejsze, takie jak: pracowitość, oszczędność, uczciwość, cierpliwość czy wytrwałość, uległy z czasem „...przewartościowaniu w świecką etykę pracy, pozostając obok, a może nawet tworząc antytezę dla różnych religijnych rozważań” [Encyclopedia of Religion..., 1998]. Niewątpliwie w takim układzie, szczęście uzyskiwano jako produkt uboczny chęci życia po to, ... żeby pracować. W owym okresie historycznym protestantyzm wniósł istotny potencjał w produktywność i prorozwojowość społeczeństw. S. Eisenstadt zwraca uwagę na rolę nastawienia na działania w tym świecie (połączenie „wewnątrzświatowości” z transcendentalizmem), silny nacisk na aktywność i odpowiedzialność jednostki oraz jej bezpośredni związek z sacrum i tradycją.

„Otwartość” wobec szerszej struktury społecznej łączyła się z orientacją na status i tworzenie własnych symboli tożsamości. Zgodnie z terminologią Webera, istotna była także postawa wobec „zwycięzców” i „przegranych” (nurt religijny dowartościowujący bogactwo w porównaniu z biedą nosi nazwę faryzejskiego, w przeciwieństwie do plebejskiego, stawiającego wyżej biednych). „Tam, gdzie dominuje religia „plebejska”(związana z wzorami kulturowymi katolicyzmu – M. S.), rozwój

gospodarczy jest utrudniony, ponieważ biedni czują się usprawiedliwieni w swoim ubóstwie, natomiast ludzie bogaci uważają się za grzeszników i są dręczeni wyrzutami sumienia. Zupełnie inaczej rzecz się przedstawia w systemie faryzejskim, gdzie bogaci cieszą się pełnią swojego sukcesu, jako dowodem Bożego błogosławieństwa, a biedni poczytują własną nędzę za przejaw potępienia. Zarówno bogaci, jak i biedni czują silny bodziec, by dążyć do poprawy swojej sytuacji poprzez akumulację kapitału i inwestycje” [Grondona, 2003, s. 105-106].

Warunki uzdalniające do instytucjonalizacji przemiany wiązały się także z przeformułowaniem relacji między państwem i społeczeństwem, rządzącymi i rządzonymi oraz nowym zdefiniowaniem celów i natury wspólnoty politycznej. Autonomia sfery politycznej i społecznej w takich krajach, jak: Anglia, Skandynawia, Niderlandy, USA sprzyjała efektywnemu funkcjonowaniu instytucji politycznych. Pojawiała się możliwość restrukturalizacji kluczowych instytucji prawnych i ich podstawowych założeń, ześrodkowanych wokół idei paktu i umowy oraz przeformułowania wielu pojęć z zakresu prawa naturalnego (przełom nominalistyczny). Elementy tych zmian zostały stłumione w innych krajach, np. Hiszpanii, Francji, Polsce, co łączyło się z podtrzymywaniem katolickich symboli legitymizacyjnych, stosunków między Kościołem a państwem, a także ich tradycyjnych funkcji, jako obligatoryjnych instytucji pośredniczących między jednostką a społeczeństwem oraz między porządkiem sakralnym a doczesnym [Eisenstadt, 1998, s. 322-323].

Poszczególne kraje europejskie posiadają dziś odmienne typy wartości z powodu historycznej obecności wyznań chrześcijańskich, a nie współczesnej działalności ich Kościołów. Prawie wszystkie społeczeństwa protestanckie plasują się wyżej na skali zaufania międzyludzkiego niż społeczeństwa katolickie [Inglehart, 2003, s. 155-161]. Polskie społeczeństwo bywa charakteryzowane poprzez przywiązanie do wartości konserwatywnych (tradycji – głównie religijnej, konformizmu i bezpieczeństwa) oraz stosunkowo niską akceptację wartości postmaterialistycznych i autonomii emocjonalnej. Różnice mentalne są jednak bardzo duże, a wiele zależy będzie od lepszej i częstszej artykulacji określonych poglądów przez środowiska opiniotwórcze. Wiele wskazuje na to, że w warunkach zapotrzebowania na wartości „korzenne” (płynące ze źródeł pozaliberalnych), nowoczesność i tradycja religijna mają szansę długotrwałego współistnienia w warunkach równowagi [Fukuyama, 1997, s. 359-362]⁶.

⁶ Według F. Fukuyamy, zdolność do podejmowania działań na szczeblu lokalnym, wynikająca z zaufania społecznego, u podstaw którego leżą motywacje religijne, nawyki etyczne, stanowi klucz do sukcesu całego społeczeństwa.

Pomimo znacznego potencjału w zakresie działalności społecznej, mogącej wypełnić lukę między rodziną a państwem, w społeczeństwie polskim występują problemy z trwałością struktur i środkami materialnymi [Szawiel, 2006 (<http>)]⁷. Poziom członkostwa w organizacjach jest najwyższy dla osób aktywnych zawodowo, w wieku 25-54 lata. Zaangażowani obywatelsko Polacy (około jedna czwarta), bardziej cenią demokrację jako formę sprawowania rządów. Zaskoczeniem może być dość niski wskaźnik uczestnictwa w organizacjach i ruchach religijnych⁸. Z drugiej jednak strony, osoby najsilniej związane z Kościołem poprzez praktyki religijne, częściej niż pozostałe angażują się w prace na rzecz swojej społeczności lokalnej [*Identyfikacja...*, 2001]. Dominacja bierności i pogłębianie się procesu społecznej izolacji dowodzą jednak, że „brakuje nam cierplivej wiary do budowania dobrowolnych organizacji dla realizacji wysoko cenionych przez nas celów [...]. Wszelako nic nie może mieć efektu bardziej zabójczego dla autentycznej partycypacji obywatelskiej – pisał Friedrich von Hayek – niż to, gdy rząd, miast wyłącznie dbać o niezbędne ramy spontanicznego wzrostu, staje się monolityczny i przejmuje dowodzenie w zaspokajaniu wszystkich potrzeb, które można zaspokoić jedynie wspólnym wysiłkiem wielu” [Novak, 2005, s. 11-12; 2006, s. 11].

Podsumowanie

Socjologowie są przekonani, że religia stanowi istotny czynnik rozwoju społecznego. Siłą protestantyzmu była możliwość oddziaływania na rzecz pluralizmu i tolerancji, zapewniających rozwój świeckiego światopoglądu, nauki i etosu pracy. Historyczna obecność religii chrześcijańskich do dziś waży na odmiennym typie wartości poszczególnych krajów europejskich. W warunkach polskich, cechy katolicyzmu ludowego nadal wpływają na podstawową identyfikację społeczną (narodową) na poziomie *Kościola reprezentacji* (około 90%) [Wójtowicz, 2004, s. 186-203]. Sposób działania jednostek głęboko zaangażowanych religijnie (systematycznie praktykujących) sprzyja generowaniu kapitału społecznego na szczeblu organizacji lokalnych. Jednak dominacja orientacji roszczeniowej w społeczeństwie polskim oraz ekspansywny indywidualizm nie

⁷ Tylko w latach 1999-2002 powstało 14 tysięcy stowarzyszeń i fundacji powołanych do życia przez kilkadziesiąt tysięcy liderów.

⁸ Dotyczy to około miliona Polaków, czyli jednego spośród piętnastu praktykujących co najmniej raz w tygodniu.

służą wzrostowi zaufania społecznego [Ziółkowski, 2001, s. 51-56]. Wydaje się, że kapitał społeczny w Polsce ma przede wszystkim charakter potencjalny. Pewna nadzieja tkwi w tym nurcie *Kościół partycypacji*, który łączy się z „otwartością”. Promuje on możliwość oddziaływania na życie wspólnotowe poprzez intelektualną i moralną odpowiedzialność i przedsiębiorczość jednostkową. Generacja „4 R” (Rodzina, Religia, Rozsądek, Rynek) rozumiana jako grupa etosowa („pokolenie Jana Pawła II”) pozostaje szansą dla katolicyzmu w warunkach polskiej modernizacji [Fatyga, 2002, s. 311-312].

LITERATURA

- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Spółczesność w stanie obłąkania*, Sic!, Warszawa 2006.
- Bauman Z., Tester K., *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Sic!, Warszawa 2003.
- Beck U., Beck-Gernsheim E., *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi 2002.
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, PWN, Warszawa 1998.
- Bourdieu P., Passeron J. C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, PWN, Warszawa 2006.
- Bruce S., *Socjologia*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Coelho P., *Być jak płynąca rzeka. Myśli i impresje 1998-2005*, Świat Książki, Warszawa 2006.
- Eisenstadt S. N., *Teza o etyce protestanckiej*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Wybór i wprowadzenie Władysław Piwowarski, Nomos, Kraków 1998.
- Fatyga B., *Polska młodzież w okresie przemian*, [w:] *Wymiary życia społecznego. Społeczeństwo polskie na przełomie XX i XXI wieku*, Marody M. (red.), Scholar, Warszawa 2002.
- Fukuyama F., *Kapitał społeczny*, [w:] *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Harrison L. E., Huntington S. P. (red.), Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Fukuyama F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, PWN, Warszawa-Wrocław 1997.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2002.
- Grondona H., *Kulturowa socjologia rozwoju gospodarczego*, [w:] *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Harrison L. E., Huntington S. P. (red.), Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, Nomos, Kraków 1999.
- Identyfikacja religijna Polaków w latach 1986-2001. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa, kwiecień 2001.
- Inglehart R., *Kultura a demokracja*, [w:] *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Harrison L. E., Huntington S. P. (red.), Zysk i S-ka, Poznań 2003.

- Kłoskowska A., *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu. Wstęp do wydania polskiego*, [w:] Bourdieu P., Passeron J. C. (red.), *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, PWN, Warszawa 2006.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, PWN, Warszawa 1997.
- Landes D., *Kultura przesądza prawie o wszystkim*, [w:] *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Harrison L. E., Huntington S. P. (red.), Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Leksykon socjologii religii*, Libiszowska-Żółtkowska M., Mariański J. (red.), Verbinum, Warszawa 2004.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A., *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Scholar, Warszawa 2004.
- Novak M., *Którzy łakną sprawiedliwości...*, „Tygodnik powszechny” 2006, nr 31.
- Protestant Ethic Thesis*, [w:] *Encyclopedia of Religion and Society*, Swatos W. H. (ed.), Altamira Press, Hartford 1998.
- Putnam R., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, PWN, Warszawa 1995.
- Radziejewicz-Winnicki A., *Społeczeństwo w trakcie zmiany*, GWP, Gdańsk 2003.
- Społeczne więzi Polaków. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa, listopad 2005.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Wydanie nowe, PWN, Warszawa 2005.
- Szawiel T., *Spełniona obietnica? Społeczeństwo obywatelskie w Polsce na przełomie wieków (1995-2001)*, <http://tygodnik.onet.pl/2861> (stan na dzień 30.07.2006).
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków 2005.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, TN KUL, Lublin 1993.
- Weber M., *Asceza i duch kapitalizmu*, [w:] *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002.
- Woźniak M. G., *Czy religia jest jednym ze źródeł kapitału intelektualnego? Wnioski pod adresem ekonomii i gospodarki*, [w:] *Religia a gospodarka*, Partycki S. (red.), TN KUL, Lublin 2005.
- Wójtowicz A., *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*, Wydawnictwo UW, Wrocław 1993.
- Wójtowicz A., *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, Tyczyn 2004.
- Załęcki P., *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, „Nomos”, Kraków 1997.
- Ziółkowski M., *Mentalność i strategie przystosowawcze społeczeństwa polskiego w latach 1988-1998*, [w:] *Rozumienie zmian społecznych*, Hałas E. (red.), TN KUL, Lublin 2001.

Streszczenie

Kapitał społeczny stanowią wartości i normy moralne podzielane przez członków grupy i umożliwiające im skuteczne współdziałanie. Przekonanie o uczciwości i rzetelności innych ludzi prowadzi do wzajemnego zaufania, które działa niczym smar, zwiększający wydajność funkcjonowania każdej grupy lub instytucji. Źródłami kapitału społecz-

nego są: tradycja historyczna (w tym religijna), zwyczaje i wzory aktywności rynkowej, hierarchicznie generowany porządek prawny oraz normy religijne (F. Fukuyama).

Niewątpliwie, religia pozostaje ważnym czynnikiem rozwoju społecznego, co dokumentowały studia M. Webera. Większa siła protestantyzmu, w porównaniu z katolicyzmem, polegała na oddziaływaniu na rzecz pluralizmu i tolerancji, świeckiego światopoglądu i etosu pracy. Historyczna obecność religii do dziś wpływa na specyfikę wartości w różnych krajach europejskich (R. Inglehart). W polskich warunkach, masowy katolicyzm widoczny na poziomie *Kościola reprezentacji* tworzy jedynie potencjalne zasoby kapitału społecznego. Aktywność społeczna łączy się z silnym zaangażowaniem religijnym mniejszości katolików. Pewne nadzieje tkwią w nurcie katolicyzmu, identyfikowanym z „pokoleniem Jana Pawła II”, reprezentowanym głównie przez ludzi młodych ceniących odpowiedzialność moralną i przedsiębiorczość jednostkową.

The Social Capital and Religious Bond (the Possibilities and the Barriers)

Summary

Social capital covers values and ethical norms that are shared by members of a community and enable the members of this community to cooperate in a successful way. The certainty of other people's honesty and decency leads to mutual trust, which serves the same purpose as the lubricant in a machine: it enhances the efficiency of performance of every community. The sources of social capital are: historical tradition, including the religious one, the customs and patterns of market activities, as well as hierarchically generated legal order and religious norms (F. Fukuyama).

Undoubtedly, religion is an important factor in the social development (M. Weber). The strength of Protestantism was connected with the impact it had on promoting pluralism and tolerance, leading to the development of the secular outlook on life, science and the working ethos. To this day the historical presence of Christian religions has had significant influence on shaping different types of values in different European countries (R. Inglehart).

In the Polish conditions, some elements of the mass, popular Catholicism still have influence on the basic social identification on the level of the *Church of representation* (A. Wójtowicz). The activities of deeply reli-

gious individuals support generating social capital on the level of local organizations. The dominant attitude of claiming one's rights, though, prevailing in Polish society, together with the expansive individualism (M. Ziólkowski) are not favourable for the increase of social trust. There is a certain hope in the *Church of participation*, which has an "open" character. It promotes the possibility of influencing the life of community through the intellectual and moral responsibility of individuals. Generation "4R" (Responsibility for Family, Religion, Reason, MaRket), understood as ethos group, has become the chance of Catholicism in the conditions of Polish modernization.