

Aleksandra Herman

Pojednanie w praktyce życia codziennego i jego uwarunkowania w społecznościach dwuwyznaniowych

STUDIUM PORÓWNAWCZE

WPROWADZENIE. OPIS ZREALIZOWANYCH BADAŃ I PODSTAWOWE
ZAŁOŻENIA ANALITYCZNE

Artykuł jest próbą porównania dwu dwuwyznaniowych społeczności lokalnych: wsi Golezów na Śląsku Cieszyńskim, zamieszkiwanej przez wiernych Kościoła ewangelicko-augsburskiego (luteran) i rzymskich katolików, oraz miasteczka Stryków na ziemi łódzkiej, zamieszkiwanego przez rzymskich katolików i wiernych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. W obu ośrodkach Katedra Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa ISNS UW prowadziła badania terenowe w formie obozów naukowych, z wydatną pomocą studentów: w Strykowie w 2007 roku, w Golezowie w 2008 roku.

W Strykowie w okresie prowadzenia badań mieszkało około 3600 mieszkańców, w tym mariawici Kościoła starokatolickiego stanowili około 1200 osób, rzymscy katolicy około 2400 (według danych szacunkowych uzyskanych od proboszczów). Badania ankietowe objęły próbę 275 respondentów, wśród których było 42,5% mariawitów i 56,7% katolików¹, i były finansowane ze środków na naukę w latach 2007–2010 jako projekt badawczy promotorski „Procesy rekonstrukcji i utrzymania wspólnot mariawickich we współczesnej Polsce” numer NN116 1810 33 MNiSzW pod kierunkiem prof. dra hab. Jacka Kurczewskiego.

W Golezowie podczas prowadzenia badań mieszkało około 4000 osób, w tym około 2800 ewangelików i około 1200 kato-

A l e k s a n d r a H e r m a n – Katedra Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Wydział Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji, Uniwersytet Warszawski.

lików (według danych szacunkowych uzyskanych od proboszczów). Badania ankietowe objęły próbę 247 respondentów, wśród których było 42% rzymskich katolików i 52,2% ewangelików².

Dobór prób wyznaniowych w obu miejscowościach miał odzwierciedlać lokalny podział strukturalny (w nawiązaniu do idei reprezentacji substancjalnej), w miarę możliwości zrównoważony liczebnie, nie zaś proporcjonalnie, gdyż jednym z głównych celów badań było dokonanie porównania grup wyznaniowych w ramach każdej społeczności. Dodatkowo w obu społecznościach prowadzono badania jakościowe; łącznie zrealizowaliśmy kilkadziesiąt wywiadów swobodnych pogłębionych z lokalnymi aktorami politycznymi, duchownymi, działaczami i innymi osobami publicznymi w wymiarze lokalnym.

W fazie konceptualizacji badań założyliśmy, że lokalne podziały wyznaniowe mają wpływ również na inne niż religijny aspekty życia lokalnego. W badaniach każdej ze społeczności koncentrowaliśmy się więc na tych obszarach życia lokalnego, które uznaliśmy za kluczowe do obserwacji: z jednej strony, potencjalnych przejawów dwuwyznaniowości, z drugiej – procesu pojednania. Były to przede wszystkim:

- lokalna historia rozłamów religijnych skutkujących dualizmem wyznaniowym i pamięć o niej;
- współczesne funkcjonowanie władzy świeckiej i demokracji obywatelskiej;
- życie rodzinne;
- wzajemne wyobrażenia.

W niniejszej próbie zestawienia tych dwu odmiennych społeczności lokalnych nie zawsze było możliwe dokonanie porównań analogicznych metodologicznie – kwestionariusze ankiet różniły się w pewnym stopniu, odmienny był także plan i zakres prowadzonych badań jakościowych (z tego względu również oznaczenie cytatów w tekście pochodzących z wywiadów jest niejednolite). Z kolei te dwie różne społeczności mają współmierną dychotomiczną strukturę, podobną genezę schizmy i ten sam szerszy kontekst odniesień etnicznych (dotyczących polskości), cechy te sprawiają, iż niektóre aspekty ich funkcjonowania wykazują znaczące podobieństwo, na przykład walka ze stereotypem Polaka-katolika.

Niniejszy tekst jest podzielony na podrozdziały, opisujące kolejne obszary, na których dokonywane są porównania. Prowadzo-

na analiza komparatystyczna jest trójpoziomowa. Po pierwsze, na poziomie podstawowym porównywane są dwie opisywane dwuwyznaniowe społeczności lokalne. Po drugie, w obrębie każdej z nich niezbędne było porównywanie lokalnych społeczności wyznaniowych, czyli w Goleszowie zestawiane są grupy rzymskich katolików i ewangelików, a w Strykowie – rzymskich katolików i mariawitów. Ten poziom porównania ma na celu rozpoznanie miejscowych relacji międzywyznaniowych, ich przejawów w świeckich obszarach lokalnego życia społecznego oraz rekonstrukcję procesu i stanu lokalnego pojednania. Po trzecie, porównywane są „symetryczne” grupy wyznaniowe między badanymi społecznościami – czyli rzymscy katolicy goleszowscy ze strykowskimi (w celu kontrolnym – rozpoznania wpływu lokalnych uwarunkowań) oraz – przede wszystkim – ewangelicy z mariawitami. Ten poziom porównania ma na celu przede wszystkim pogłębioną analizę lokalnych i globalnych uwarunkowań funkcjonowania tych grup wyznaniowych w społecznościach lokalnych. Aspekt komparatystyczny jest cennym narzędziem pozwalającym zwrócić uwagę na uchwytywane lokalnie różnice, a następnie je zinterpretować.

SCHIZMY. ANALIZA SYNCHRONICZNA

Odszczepieństwo

Obie badane społeczności cechują się dwukonfesyjnością w obrębie religii chrześcijańskiej – w związku z tym struktury obu biorą początek z historycznych schizm w łonie Kościoła powszechnego.

W wypadku społeczności goleszowskiej schizma wiąże się z reformacją Marcina Lutera, która rozpoczęła się od jego wystąpienia w Wittenberdze w 1517 roku. Skłonił go do tego sprzeciw wobec praktyki sprzedaży odpustów, która w jego ocenie przeczyła nauce o Jezusie Chrystusie.

„O ewangelicyzmie na terenie Goleszowa w okresie Reformacji wiemy bardzo niewiele. Prawdopodobnie w tym czasie zachodziły tu podobne procesy jak w Cieszynie i innych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego, gdyż wieś także poszła za nowym prądem, a wiejskie domy Boże przechodziły w ręce współwyznawców Lutera” (http://www.goleszow.luteranie.pl/historia.php#1_1). „Za początek reformacji [na tym terenie – A.H.] uznaje się rok 1539,

kiedy władzę w zastępstwie małoletniego księcia Waclawa Adama zaczął sprawować luteranin, magnat morawski Jan z Pernsteinu. [...] Do zdecydowanych przeobrażeń wyznaniowych [...] doszło za panowania księcia Waclawa Adama (1528–1579), który przeszedł na wiarę luterzańską. [...] Proces ten dokonywał się drogą pokojową, bez użycia siły. [...] Ruch reformacyjny, popierany przez śląskich księząt zainteresowanych zawładnięciem dóbr kościelnych, szerzył się na ziemi śląskiej bardzo szybko, zgodnie z zasadą »czyja władza, tego religia« wraz ze swymi władcami również poddani zmieniali wyznanie. Do nowego ruchu religijnego pozytywnie odniosły się wszystkie stany: szlachta, mieszczaństwo i lud, a nawet część duchowieństwa. Ważne dla rozwoju reformacji było również niewyraźne stanowisko biskupów wrocławskich, którzy nie podejmowali żadnych decyzji i działań w kwestii nowych prądów. [...] Chociaż nurt reformacyjny na Śląsku Cieszyńskim można uznać za umiarkowany, co wyrażało się przede wszystkim w koegzystencji zwolenników nowej nauki i porządku kościelnego z katolikami, to jednak doszło do dużych zmian w sytuacji Kościoła katolickiego: wszystkie klasztory zostały zniesione, zakonnicy wypędzeni, ich posiadłości rozebrane, a kościoły obsadzone pastoraми” (Rusek 2001: 55–57). Nowy prąd na ziemi cieszyńskiej w warstwie ideologicznej miał na celu moralną odnowę Kościoła, jednocześnie splótł się z interesami ekonomicznymi wyższych warstw społecznych. Już wówczas – od 1526 roku – Księstwo Cieszyńskie było włączone do katolickiej monarchii habsburskiej, jednak zmiana łagodnego kursu cesarstwa wobec ewangelików zaczęła się dopiero w 1606 roku (po wybuchu powstania antyhabsburskiego w Czechach, które doprowadziło do krwawej trzydziestoletniej wojny ogólnoeuropejskiej [Panic 2001: 128]).

„W Golezowie ewangelicy otrzymali kościół około 1550 r. Wiadomo też, że w 1568 r. duszpasterzem był ks. Paweł Dziegiel. Przez sześćdziesiąt lat gromadzili się ewangelicy w tym kościele. Został on odebrany im w 1611 r., a w późniejszych latach kilkakrotnie na krótki czas powracał w ich ręce. [...] Kiedy w 1652 r. pewien dostojnik kościoła katolickiego przeprowadził wizytację parafii goleszowskiej, to w sprawozdaniu swoim napisał, że ludność całej parafii jest ewangelicka” (http://www.goleszow.luteranie.pl/historia.php#1_1). Na marginesie należy nadmienić, że reformacja na Śląsku Cieszyńskim przyczyniła się do rozwoju

polszczyzny, ponieważ w tym języku przybyli z Czech kaznodzieje starali się wygłaszać kazania (Michalska 2006: 133).

Historia schizmy mariawickiej w Kościele rzymskokatolickim ma podobne podłoże – reformatorskie. W odróżnieniu jednak od racjonalnej motywacji opartej na pogłębionych studiach biblijnych Lutra, mariawicka odnowa miała źródło mistyczne – w objawieniach rzymskokatolickiej zakonnicy Marii Franciszki Kozłowskiej, trwających od 1893 roku aż do jej śmierci w 1921 roku. Powstanie mariawityzmu miało lokalne przyczyny: kryzys duchowy i kadrowy Kościoła rzymskokatolickiego na skutek represyjnej polityki caratu i lokalne oddziaływanie – na terenie Królestwa Polskiego, chociaż księża mariawici podróżowali do Watykanu w celu legalizacji ruchu jako zgromadzenia zakonnego z misją wewnętrzną odnowy moralnej Kościoła. Należy jednak podkreślić znamieny fakt, iż mariawityzm wpisał się w szeroki nurt modernizmu katolickiego³.

Wokół Kozłowskiej skupiła się przede wszystkim elita intelektualna ówczesnego polskiego duchowieństwa, która pozostawała w konflikcie z konserwatywną i uległą wobec zaborcy frakcją biskupów. Ci zsyłali niepokornych księży mariawitów na odległe i zaniedbane parafie, co w chwili rozłamu z Kościołem rzymskokatolickim w 1906 roku zapewniło mariawityzmowi masowe poparcie wiernych, gdyż księża ci aktywnie pracowali na rzecz lokalnych społeczności i fraternizowali się z parafianami. Do prostego ludu chłopskiego i robotniczego – głównej klienteli ruchu – przemawiała także uświęcona i sfamiliaryzowana postać „Mateczki” Kozłowskiej; poza tym już od 1907 roku, na fali carskiej liberalizacji wymuszonej rewolucją 1905 roku, mariawici zaczęli odprawiać msze po polsku.

Można zatem stwierdzić, że wierni zawierzili prawdziwości objawień Kozłowskiej, odrzucając tym samym autorytet papieski, a odrębny Kościół mariawicki powstał spontanicznie, jako instytucjonalizacja nieposłuszeństwa wobec ekskomuniki nałożonej na Kozłowską, jej współpracowników i ówczesnych wiernych mariawitów. Odwrotnie działo się podczas powstania luteranizmu: jego racjonalny charakter trafiał początkowo przede wszystkim do lepiej wykształconych warstw mieszczańskich, a jego przyjmowanie odbywało się nie wskutek „zawierzenia” i „magii” mistycyzmu, ale miało „charakter spokojnego, rozważnego działania

wynikającego »z przemyslenia Ewangelii i hasel Reformacji«” (Rusek 2001: 56).

Konsekwencje

Zwrot stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do obu nurtów w postaci kontrreformacji (od drugiej połowy XVI wieku do końca XVII wieku) i antymodernizmu (początek XX wieku) skutkował dwiema schizmami.

Pierwsza, protestancka, miała wymiar globalny i na stałe podzieliła wyznaniowo państwa chrześcijańskiej Europy, trwale komplikując stosunki polityczne na kontynencie. Za jej symboliczny początek należy uznać ekskomunikowanie Marcina Lutra przez papieża Leona X już w 1521 roku, a wraz z nim jego zwolenników.

Jej skutki lokalne na Śląsku Cieszyńskim polegały głównie na rekatolicyzacji, która zaprowadzana była ustawodawczo przez cesarstwo i ograniczała się głównie do oddziaływania na miasta (np. ograniczenie przynależności do cechów rzemieślniczych do katolików, utrudnianie otrzymywania godności miejskich). Najostrzejszą formę prześladowania przybrały w okresie od wydania przez Ferdynanda II edyktu restrykcyjnego w 1629 roku, nakazującego zwrot (!) kościołów katolikom i po śmierci Elżbiety Lukrecji (w 1653 roku), kiedy odmawiano ewangelikom ślubów, chrztów i pogrzebów, a pastorów i nauczycieli wypędzano (Rusek 2001: 59).

W drugiej połowie XVII wieku lokalni ewangelicy chodzili na sekretne nocne nabożeństwa w lasy Beskidów, do „kościół leśnych”: „Tu ewangelicy musieli się chować u stóp Czantorii. Z tej okazji, współcześnie ewangelicy raz w roku spotykają się w tym miejscu na pamiątkę tamtych czasów. Podobnym miejscem kultu jest »Spowiedzisko« [niedaleko Goleiszowa, obok wsi Leszna Górna – przyp. A.H.], tam pielęgnuje się wiarę i spowiada, a raz w roku odbywa się uroczysta modlitwa” (wyw. d. KCh).

„W Goleiszowie [...] od 1611 r. ewangelicy pozbawieni byli swego kościoła, aczkolwiek stanowili tak w Goleiszowie, jak i w okolicy sto procent całej ludności. Parafia stała się znowu katolicka, w kościele zaczęto odprawiać mszę, przy kościele zamieszkał z powrotem ksiądz katolicki, chociaż w całej parafii był on jedynym katolikiem. [...] W sprawozdaniu z 1688 r. przeprowadzający wizytację skarży się, że parafia goleiszowska wraz z filialem ustron-

skim liczy zaledwie 140 katolików, podczas gdy wszyscy inni są luteranami” (http://www.goleszow.luteranie.pl/historia.php#1_1).

Z początkiem XVIII wieku cesarz Józef I zezwolił ewangelikom na budowę sześciu kościołów na Śląsku (w tym w Cieszynie) i przywrócił swobodę czynności kościelnych oraz odprawiania nabożeństw domowych (Rusek 2002: 61). Antagonizm ostatecznie został przezwyciężony na mocy Patentu Tolerancyjnego Józefa II z 1781 roku, w którym władze państwowe oficjalnie uznały protestantyzm. Dla ewangelików oznaczało to zezwolenie na budowę domów modlitwy (początkowo bez wież i dzwonów) oraz szkół wyznaniowych wszędzie tam, gdzie lokalna społeczność liczyła powyżej stu rodzin lub 500 osób tej konfesji. Zbór goleszowski został wybudowany już w 1785 roku, a pastor w nim zatrudniony pochodził z cieszyńskiej gminy ewangelickiej (Spyra 2001: 154).

Dalszy rozwój parafii następował na mocy kolejnych swobód (m.in. zgody na założenie własnego cmentarza i budowę wieży z dzwonami i zegarem po 1848 roku). Rzadkie w tym regionie trzęsienie umożliwiło budowę nowego, większego kościoła, który poświęcono 15 sierpnia 1878 roku. W tym okresie w Goleszowie zamieszkiwało 1060 osób, w tym 800 ewangelików. Na terenie parafii katolickiej dekanatu cieszyńskiego żyło wówczas 541 katolików, 2752 ewangelików i 18 izraelitów (*Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych Krajów Słowiańskich* 1881, hasło Goleszów).

Podsumowując, kontrreformacja na Śląsku Cieszyńskim to nie walki zbrojne, ale intelektualna walka o zdeponowanie osiągnięć reformacji w tradycji, pamięci i religijności chłopstwa, gdyż w okresie jej trwania ewangelicyzm znalazł schronienie głównie na wsiach. Ze względu na powszechną luteranizację chłopów i sytuację geopolityczną przykłady prześladowań podawane współcześnie przez respondentów ograniczają się do wskazywania dyskryminacji prawnej, brak natomiast przykładów prześladowań sąsiedzkich. Tylko jedna respondentka wspomniała o konieczności „zapiekania Biblii w chlebie” przez ukrywających się ewangelików, mówiono nam również o podobieństwie komż duchowieństwa, wynikających z chęci zmylenia władz przez ewangelickie kondukty pogrzebowe w czasie, gdy odmawiano im swobody czynności kościelnych.

Współcześnie w Polsce żyje 75 000 osób wyznania ewangelicko-augsburskiego (*Mały Rocznik...* 2010: 130).

Druga opisywana schizma, mariawicka, miała wymiar wyłącznie lokalny, a jej symboliczną datą pozostaje ekskomunika Piusa X nałożona na Marię Kozłowską, jej współpracowników – księży i ówczesnych wiernych w grudniu 1906 roku. Można ostrożnie przyjąć, iż w chwili rozłamu ludność mariawicka liczyła ponad sto tysięcy (Mazur 1991: 41, Rybak 1992: 66), a zatem co najmniej 1,5% Polaków w Królestwie⁴ przeszło na mariawityzm. Bezpośrednim następstwem społecznym lokalnej rewolucji wyznaniowej była fala pogromów mariawickich, która przetoczyła się przez Królestwo w 1906 roku: odnotowano 24 konflikty, zginęło w nich 18 osób, a kilkaset – po obu stronach – odniosło rany (Mazur 1991: 56–57). Podstawowy wzorec kontaktów między mariawitami a rzymskimi katolikami ograniczał się w tym okresie do sąsiedztwa osad – wsie, w których proboszczami byli księża mariawici, uległy najczęściej całościowej konwersji. Ataki inicjowane były przez wsie rzymskokatolickie przeciw sąsiednim wsiom mariawickim (szerzej zob. Herman 2007).

W Strykowie w chwili rozłamu około 50% lokalnej ludności stanowili żydzi, więc lokalna rywalizacja chrześcijan o dominację nie była walką o przewagę w mieście. Nurt przyszedł tu z sąsiedniej wsi, w której proboszczem był jeden z pierwszych księży mariawitów – Jan Maria Michał Kowalski. Pola obu osad łączyły się, a dzieci wspólnie pasające krowy chętnie biegały do sąsiedniej parafii, skuszone postacią księdza, który „tak ładnie opowiadał” (wyw., kobieta, 80 lat, mariawitka). Za dziećmi dopiero podążyli dorośli, którzy szybko zapragnęli księdza mariawity w swojej parafii. Bezpośrednią przyczyną entuzjastycznego poparcia mariawityzmu w Strykowie był antagonizm między miejscową ludnością a rezydującym w parafii proboszczem – po jego śmierci w 1906 roku probostwo objęli już kapłani mariawicy, którzy rozwinęły prężną działalność społeczną. W chwili rozłamu przy rzymskim katolicyzmie pozostało tu jedynie 27 osób, jednak już 20 lat później opuszczona parafia liczyła 539 wiernych. Wciąż jednak prawie 2000 osób pozostawało przy mariawityzmie (Dąbrowski 1994: 6). Szybkiemu odbudowywaniu się parafii rzymskokatolickich w ośrodkach mariawickich sprzyjał zapis carskiego dekretu legalizującego wyznanie po ekskomunie Watykanu, który naka-

zywał zwrot spontanicznie zawłaszczonych zabudowań prawowitemu właścicielowi. Zresztą posłużyło to Kościołowi rzymskokatolickiemu do skonstruowania fałszywej propagandy o „kolebacji mariawitów z caratem” (wyw.), intensywnie rozwijanej w międzywojniu (mowa o tym w dalszej części tekstu).

To w Strykowie miała miejsce druga co do stopnia dramatyzmu bitwa wyznaniowa: na miejscowych mariawitów najechali rzymscy katolicy z Łodzi i pobliskich Skoszew. Szturm miejscowej gospody „U Sozłowej” zakończył się podpaleniem, mariawici ratowali się ucieczką na dach, z którego padły strzały w tłum, zginęło kilka osób. Do dziś na rzymskokatolickim cmentarzu w sąsiednich Skoszewach stoi górujący nad innymi pomnik nagrobny pięciu młodych mężczyzn, opatrzony napisem: „Tu spoczywają męczennicy za wiarę rzymskokatolicką zamordowani przez heretyków w dniu 11 marca 1906”. Współcześnie wśród mieszkańców spotyka się dwie odmienne narracje dotyczące tej potyczki: katolicy podkreślają radykalną obronę mariawitów przy użyciu broni palnej i ofiary w ludziach, minimalizując jej przyczynę. Od kilkunastu lat organizowane są też pielgrzymki na cmentarz. Mariawici uwypuklają z kolei podpalenie gospody, interpretując je jako próbę „likwidacji” (wyw.) wspólnoty.

Reasumując, wydaje się, że społeczny dramatyzm rozłamu był spowodowany przede wszystkim reakcjami rzymskich katolików (nierzadko podżeganych przez swoich proboszczów), którzy w obliczu nagłej „herezji” okolicznej osady czuli powinność wymierzenia sankcji za zwielokrotnioną „obcość” – tu: „religii” i „terytorium” (zob. Stomma 1986: 56). „Nietutejsi innowiercy” (mariawici z sąsiedniej wsi, „zza lasa” czy „zza rzeki”) stanowili w ich ocenie większe zagrożenie niż „tutejsi innowiercy”⁵ w międzywojniu, gdy mariawickie wcześniej społeczności stawały się dwuwyznaniowe wskutek migracji i rekonwersji.

Można przypuszczać, iż właśnie prześladowania społeczne (pierwsza fala ataków fizycznych trwająca do około 1910 roku i druga – propagandy medialnej i stereotypizacji trwająca w międzywojniu), a nie różnice doktrynalne zadecydowały o wzajemnej niechęci mariawitów i rzymskich katolików. Idee mariawickie przed ekskomuniką wносиły do rzymskiego katolicyzmu jedynie drobne zmiany: modyfikację pobożności i poszerzenie obowiązków proboszcza o działalność na rzecz wspólnoty, nie wprowadzając

żadnych zmian w doktrynie. W parafiach, w których sprawowali posługę kapłani mariawici (niebiorący od ludności pieniędzy i płonów, a nierzadko sami je rozdający), antyklerykalizm wymierzony wobec „gorszych” w opinii ludu księży niemariawitów narodził się jeszcze przed ekskomuniką – a zatem przynajmniej dekadę wcześniej, niż szacuje jego powstanie w Polsce Edward Ciupak (Ciupak 1973: 66–76).

Współcześnie w Polsce żyją 23 662 osoby wyznania starokatolickiego mariawickiego (*Mały Rocznik...* 2010: 130).

DALSZE RÓŻNICE: OCENA HISTORII LOKALNEJ, ZASIEDZIAŁOŚĆ I TOŻSAMOŚĆ

W obu badanych społecznościach zadawano pytania o rolę lokalnej historii oraz jej wpływ na współczesne relacje społeczne. Rozkłady odpowiedzi odróżniają od siebie miejscowości, a nie grupy wyznaniowe wewnątrz nich. Jest to związane z różnym oddziaływaniem historycznych schizm, a co za tym idzie – z różną oceną ich wpływu na współczesną strukturę społeczną i jej funkcjonowanie (tab. 1).

Tabela 1. Każde miasto i jego mieszkańcy mają swoją historię. Co Pan(i) sądzi o wpływie tutejszej historii na to, co dzieje się dzisiaj? Proszę wybrać jedną z poniższych odpowiedzi

	GOLESZÓW		STRYKÓW	
	Katolicy	Ewangelicy	Katolicy	Mariawici
Lokalna historia jest bardzo ważna	44 44,4%	53 44,5%	41 26,3%	17 14,8%
Lokalna historia jest ważna, ale bez przesady	19 19,2%	32 26,9%	91 58,3%	76 66,1%
Nie tak bardzo ważna	14 14,1%	20 16,8%	16 10,3%	16 13,9%
W ogóle nieważna	22 22,2%	14 11,8%	8 5,1%	6 5,2%
SUMA	99 100%	119 100%	156 100%	115 100%

Po zsumowaniu wyników z obu wariantów dodatniej oceny wpływu historii na dzień dzisiejszy okazuje się, że w Strykowie przywiązuje się do niej większą wagę (o kilkanaście punktów procentowych). Jest to wynikiem: po pierwsze, relatywnej bliskości w czasie schizmy (jeżeli mierzymy czas upływem pokoleń) i po drugie, jej dramatycznego przebiegu, który każdy z mieszkańców, którego rodzina żyje tu od pokoleń, zna z opowieści rodziców lub dziadków.

Współzamieszkujące grupy wyznaniowe różni natomiast czynnik zasiedziałości: w obu badanych miejscowościach to katolicy są grupą, która w zdecydowanej większości osiadła na tych terenach dopiero w XX wieku. Z zasiedziałością lokalnych rodzin nie-rzymskokatolickich może się wiązać ponadto solidarność grupowa, którą wzmacnia dodatkowo status mniejszości w skali kraju. Również mniejszą mobilność społeczną nierzymskich katolików tłumaczymy ryzykiem dekonfesjonalizacji, rzymskokatolicyzacji lub ateizacji osób, które migrowały (tab. 2). Być może też solidarność grupowa ułatwia niektórym na przykład znalezienie pracy w okolicy.

Tabela 2. Struktura zasiedziałości i napływu rodzin („Moja rodzina żyje w Goleszowie/Strykowie...”)

	GOLESZÓW		STRYKÓW	
	Katolicy	Ewangelicy	Katolicy	Mariawici
Od „zawsze”	29 33,3%	67 56,3%	54 36,0%	54 46,6%
Od około 100 lat	13 14,9%	21 17,6%	22 14,7%	26 22,4%
Od zakończenia wojny	28 32,2%	17 14,3%	38 25,3%	18 15,5%
Od około 20 i mniej lat	17 19,5%	14 11,8%	36 24,0%	18 15,5%
SUMA	87 100%	119 100%	150 100%	116 100%

W Strykowie prawie połowa mariawitów żyje tu „od zawsze”, a zatem są to rodziny wywodzące się z rdzennych rodzin katolickich, które zmieniły wyznanie w momencie pojawienia się maria-

wityzmu. Aż połowa lokalnych katolików i zaledwie jedna trzecia mariawitów osiadła w Strykowie w wyniku migracji powojennych. Jednocześnie wśród zasiedziałych katolików z dużym prawdopodobieństwem większość jest rekonwertytami z mariawityzmu po fali jego pierwszej popularności.

Jeżeli chodzi o goleszowskich ewangelików, rodziny ponad połowy z nich żyją tu „od zawsze” („stela”), wśród katolików odpowiedź tę wskazała jedna trzecia. Proporcje odwracają się wśród rodzin, które w Goleiszowie osiadły po wojnie: to ponad połowa dzisiejszych katolików, zaledwie jedna czwarta – ewangelicy. Duża część miejscowych katolików ściągała w te strony do pracy w cementowni, jak się dowiedzieliśmy – głównie z Polski centralnej (nie była to fala migracji z określonego obszaru kraju)⁶. Istnieje zatem ślad analogicznego drugiego podziału – niewyrażanego bezpośrednio – na „stela” i „nie stela”, czy też „stela” i „wərbusa” – człowieka napływowego, przybyłego w poszukiwaniu pracy (Głajcar, Broda 2007: 254).

Czynnik zasiedziałości pokrywa się więc nie tylko z podziałem wyznaniowym, ale ma dalsze konsekwencje, jeżeli chodzi o strukturę tożsamości mieszkańców obu badanych społeczności. Przyrządek goleszowski jest tu bardziej wyrazisty, gdyż na Śląsku Cieszyńskim prosiliśmy respondentów o uszeregowanie wyłącznie identyfikacji terytorialnych: goleszowianin, cieszyńnianin, Ślązak, Polak, Słowianin i Europejczyk (tab. 3).

Tabela 3. Częstość wskazań w czterech kolejnych wyborach obrazująca hierarchię poszczególnych identyfikacji w tożsamości ewangelickiej i katolickiej (łącznie % wskazań)

	EWANGELICY	KATOLICY
1	Polak i Goleiszowianin	Polak (96%)
2	(po 87,9%)	Goleiszowianin (84%)
3	Ślązak (70,2%)	Ślązak (60%)
4	Cieszyńnianin (62,9%)	Europejczyk (59%)
5	Europejczyk (41,1%)	Cieszyńnianin (48%)
6	Słowianin (14,5%)	Słowianin (23%)

Rozkład zsumowanych odpowiedzi pokazuje, że dla ewangelików identyfikacja z małą ojczyzną ma tę samą wagę co identyfikacja z ojczyzną narodową (87,9%). U katolików identyfikacja z narodem nieznacznie przeważa (96%) nad identyfikacją lokalną (84%). Istotna różnica dotyczy za to kolejności uszeregowania i częstości wskazań identyfikacji „cieszynianin” i „Europejczyk”: zamiana miejscami potwierdza mocniejsze zakorzenienie regionalne ewangelików.

Jeżeli chodzi o kolejność poszczególnych wskazań (prosiłiśmy o uszeregowanie identyfikacji w kolejnych wskazaniach od 1 do 6), katolicy najczęściej wybierali identyfikację „Polak” (46,0%), a na drugim miejscu „goleszowianin” (28,0%), ewangelicy zaś na pierwszym – „goleszowianin” (50,8%), a „Polak” na drugim (18,5%), na równi ze „Ślązakiem” (16,1%). Najczęściej ewangelicy identyfikację „Polak” wybierali w trzecim kolejnym wskazaniu (38,7%), co odzwierciedla jej trzeciorzędną istotność dla tego odsetka badanych. Uzyskany obraz potwierdza, że tożsamość miejscowych ewangelików została ukształtowana w sytuacji pogranicza i w warunkach zasiedziałości skorelowanej z odmiennym wyznaniem i swoistą sytuacją polityczną („Tu ludność jest rdzeniem polska, chociaż na przykład mówi się, jak ktoś z Warszawy przyjedzie: »z Polski przyjechał«. Ale to wynika z tego, że ta ziemia od 1354 w zasadzie do Polski aż do drugiej wojny światowej nie należała” [wyw.]).

Z kolei struktura tożsamości katolików obnaża nadrzędność więzi z szeroką wspólnotą „Polski katolickiej”, za to bez określonej pozycji identyfikacji lokalnej „goleszowianin” (odsetek wskazań w kolejnych czterech wyborach: 28,0%, 24,2%, 21,1%, 16%).

Pytanie o identyfikację zadaliśmy również w Strykowie, z tą jednak różnicą, że poza odniesieniami terytorialnymi pojawiły się w nim dodatkowo religijne („chrześcijanin” i wyznaniowe) oraz humanistyczne („człowiek” i dotyczące płci). Niestety, rozkład odpowiedzi nie informuje o wpływie zasiedziałości mariawitów na strukturę ich tożsamości, ale za to pozwala porównać stopień identyfikacji mariawitów i katolików z własną konfesją (tab. 4).

Tabela 4. Częstość wskazań w trzech kolejnych wyborach obrazująca hierarchię poszczególnych identyfikacji w tożsamości mariawickiej i katolickiej (łącznie % wskazań)

	KATOLICY	MARIAWICI
1	Mężczyzna/kobieta (66,9%)	Polak (68,1%)
2	Polak (64,3%)	Człowiek (59,5%)
3	Człowiek (48,7%)	Mężczyzna/kobieta (56,9%)
4	Katolik i chrześcijanin	Mariawita (46,6%)
5	(po 36,4%)	Strykowanin (35,3%)
6	Strykowanin (28,0%)	Chrześcijanin (25%)
7	Europejczyk (15,6%)	Europejczyk (13,8%)

Mariawici zademonstrowali prymat przywiązania do własnej konfesji (46,6%), nad chrześcijaństwem jako takim (25%), katolicy zrównali istotność obu identyfikacji (po 36,4%). Różnicę w wypadku mariawitów można odczytywać jako mechanizm obronny mniejszości przed majoryzacją.

Jeżeli chodzi o identyfikacje terytorialne, w pytaniu tym zaproponowaliśmy jedynie odniesienie lokalne, narodowe i kontynentalne. Respondenci obu prób uszeregowali je w tej samej kolejności (Polak – strykowanin – Europejczyk) i z podobną częstością wskazań, co najprawdopodobniej wynika z braku doświadczeń pogranicza państwowego i etnicznego, które wyraźnie widać w rozkładzie odpowiedzi z Golezowa.

WZAJEMNE WYOBRAŻENIA

Już na etapie konceptualizacji badań zakładaliśmy, że wzajemne wyobrażenia w obu dwuwyznaniowych społecznościach są silnie powiązane z lokalną historią. Należy jednak stanowczo rozróżnić obie społeczności: podczas gdy w rozłamie rzymskokatolicko-mariawickim mieliśmy do czynienia z prześladowaniami na poziomie sąsiedzkim i wydarzenia te miały miejsce stosunkowo niedawno, w rozłamie rzymskokatolicko-luterańskim w opisywa-

nym regionie nadrzędne były różnice doktrynalne, a odległe w czasie prześladowania ewangelików były dokonywane za pomocą instrumentów prawnych i prawie wyłącznie ze strony władz. W efekcie okazało się, że o ile w Strykowie rzeczywiście historia determinuje współczesne wzajemne wyobrażenia i stereotypy, a także w pewnym stopniu relacje między wyznawcami, o tyle w Golezowie brak emocjonalnego nacechowania podziału wyznaniowego, które wytwarzałoby dodatkową obustronną ideologizację.

Na odrębne omówienie zasługuje też kwestia ideologicznego łączenia wyznania z narodowością, a dokładniej podważanie polskości mniejszości wyznaniowych, które przedstawiam w dalszej części niniejszego podrozdziału.

Wzór 1: ideologizacja

W społeczności katolicko-mariawickiej cały trzon wzajemnych wyobrażeń jest uwarunkowany „zaszłością historycznymi”, które – mierzone miarą pamięci pokoleniowej – są wciąż świeże. Wskutek tego możemy mówić o ich ideologizacji, która wynika z podtrzymywania pamięci dramatycznych konfliktów na tle obustronnych oskarżeń o herezję. Współcześnie katolicy często wskazują na słuszność głównej mariawickiej idei odnowy moralnej Kościoła i duchowieństwa (podobnie czynią katolicy w Golezowie, wypowiadając się o tezach Lutera), ale sama postać Mateczki Kozłowskiej nie znajduje u nich poparcia ani zrozumienia. Niewątpliwie wpływ na to mają dalsze przeobrażenia teologiczno-obyczajowe Kościoła mariawickiego pod rządami arcybiskupa Jana Marii Michała Kowalskiego, po śmierci Franciszki Kozłowskiej⁷.

Dramatyzm społecznej polaryzacji (obie zantagonizowane grupy były tutejsze), ekscentryczność oraz wciąż świeża pamięć wpłynęły na ukształtowanie wzajemnych wyobrażeń, które wciąż budzą silne emocje, a zatem mogą wpływać na ponowne antagonizowanie mieszkańców. Z tego względu ankieta, która została wykonana na próbie stanowiącej około 7,5% społeczności miasteczka, była skonstruowana ze szczególną ostrożnością (nie zadaliśmy w niej wszystkich pytań, które chcielibyśmy zadać). Jednocześnie badania ilościowe realizowane w Strykowie stano-

wiły uzupełnienie dwuletnich pogłębionych badań jakościowych; wiedzę o wzajemnych wyobrażeniach miejscowych katolików i mariawitów czerpiemy raczej z nich.

Podstawowym odniesieniem do dziś wpływającym na kształt wzajemnych wyobrażeń jest konflikt narracji historycznych: o narodzinach ruchu, czasie rozłamu i dalszych losach Kościoła mariawickiego. Zbiorowa pamięć lokalna obejmuje wydarzenia miejscowe oraz propagandę Kościoła rzymskokatolickiego konstruowaną w międzywojniu, po osiągnięciu przezeń silnej pozycji politycznej po 1918 roku. Propaganda, mająca na celu dyskredytację mariawityzmu, pozostawiła trwały ślad w pamięci społecznej dzięki powszechnej dostępności narzędzi przekazu medialnego (prasy, ze szczególnym wskazaniem popularnej prasy brukowej) oraz „pożywcze” ekscesów arcybiskupa Kowalskiego. Współczesne interpretacje antymariawickie często ignorują faktografię, koncentrując się na przeciwstawianiu opozycyjnych wersji tych samych wydarzeń (z tego względu proponuję nazywanie ich „przeciwinterpretacjami” [zob. Herman 2009]), gdyż mariawici głównie bronią się przed prawdziwymi i zmyślonymi zarzutami historycznymi⁸. („Tam miała siostra zakonna takie objawienie, żeby założyć taki zakon, niby miał być mieszany i to był jeden taki błąd. Bo zazwyczaj są albo żeńskie, albo męskie. A ten zakon był mieszany i dlatego papież się nie zgodził. A oni już mieli koło siebie ludzi w tym Płocku, byli zaangażowani, już jakiś kościół dostali. Wtedy była jakaś klątwa. Nie podlegali już papieżowi. Dopiero jak papież zaakceptował to, to się zrobiła z tego religia. I ludziom się podobało, bo nie ma spowiedzi, bo co tam po tej łacinie. No i ludziom w terenie, głównie na prowincjach, podobało się to. No i nie mieli celibatu. To się trochę wypaczyło. Ja nie chcę nic mówić, ale mam ciotkę, co była z domu mariawitką i mówiła, że kiedyś te siostry zakonne to rodziły dzieci z tymi duchownymi. Tam w ogóle zaczęło się źle dziać. Jak to ciotka mówiła, takie dziadostwo się zrobiło. Jakieś miłości się zaczęły wśród tych sióstr. To było ukryte przed ludźmi. Jak ona na jakieś tam zgromadzenie pojechała, tam nie można było wchodzić, ale wiadomo, młode dziewczyny tam poszły. I widziały, że te zakonnice pielęgnują tam młode dzieci. Takie noworodki. Nie rozgłaszali tego, ale coś takiego miało miejsce” (kobieta, 69, katoliczka); „To był jakiś rozłam, jakiś ksiądz wystąpił z katolików i chciał założyć swój

własny kościół. To był ksiądz, który potem bardzo tego żałował. Z tego, co ja wiem, jak już był starszym człowiekiem – to był ksiądz Kowalski – on już wrócił do wiary katolickiej, już jako staruszek taki, to prosił, że jak on umrze – bo się znalazł przypadkiem w Zgierzu – że jak umrze, to żeby go pochowano w kościele w bramie wejściowej, żeby wszyscy chodzili po jego szczątkach doczesnych. I on najprawdopodobniej jest pochowany w kościele Świętej Katarzyny w Zgierzu. Ale nie powiem tego na sto procent, ale na 99, bo to wiem od mojej babci” [kobieta, 61, katoliczka]).

Jeżeli chodzi o mariawickie przeciwinterpretacje, wyobrażenia o rzymskich katolikach ukrywają się w nich raczej w formie podkreślania cech prezentowanych jako atrybuty własnego wyznania. Typowe jest więc podkreślanie „neutralności politycznej” (wyw.) własnych księży, branie opłat za posługi sakramentalne i inne „co łaska”, braku biurokratyzacji własnego Kościoła, braku „hipokryzji” (wyw.) wśród własnych księży (zniesienie celibatu) i prymatu bezpośredniego zwierzchnictwa Jezusa Chrystusa nad zwierzchnictwem urzędnika-papieża.

Rzymscy katolicy podkreślają za to mało liczny charakter mariawityzmu, co pozwala im na prognozę rychłego „wymarcia” (wyw.), a to z kolei pozwala utwierdzić się w przekonaniu o sile własnego Kościoła („Mi się wydaje, że tamta wiara nie ma takiej przyszłości. Przecież katolicyzm jest na całym świecie, natomiast mariawici to jest taki odłam, gdzie tu tylko ich jest dużo...” [kobieta, 52, katoliczka]). Poza tym Kościół Starokatolicki Mariawitów bywa traktowany lekceważąco z powodu swojego lokalnego charakteru.

Warto również wspomnieć o wzajemnych wyobrażeniach, które formułują pozytywne oceny, a dotyczą pobożności i mobilizacji parafian do wykonania prac przy parafii bądź podtrzymywania więzi poza nią. W Strykowie te pochwały częściej są formułowane przez katolików wobec mariawitów. Aspekt rywalizacji odgrywa rolę w mobilizacji własnej wspólnoty parafialnej.

Wzór 2: racjonalizacja

We wzajemnych wyobrażeniach w dwuwyznaniowości goleszowskiej również ważną rolę odgrywa czas historyczny, który jednak

dawno utracił status bezpośrednio pamiętanego. Rozłam religijny – odwrotnie niż w Strykowie – nie był na Śląsku Cieszyńskim wydarzeniem, które jako jedyne warunkowałoby współczesny kształt struktury społecznej – tu wpływ mają również złożone narodowe relacje historyczne z Austriakami, Niemcami i Czechami, z którymi okresowe, lepsze i gorsze stosunki nie były warunkowane wspólnotą bądź odmiennością wyznaniową. Poza tym racjonalna – a nie mistyczna – geneza luteranizmu w mniejszym stopniu dawała możliwość krytyki emocjonalnej, podszytej lękiem przed herezją. Wreszcie, 51,7% lokalnych katolików to osadnicy po drugiej wojnie światowej (zob. tab. 2). Wymienione czynniki powodują, że wzajemne wyobrażenia koncentrują się głównie na spokojnych racjonalizacjach, nie zaś na odrębnych zideologizowanych emocjonalnych interpretacjach historycznych, jak dzieje się to w Strykowie.

Przekonani o istnieniu powszechnego ekumenizmu i tolerancji, o czym świadczy literatura przedmiotu (m.in. Budniak 2002, Michalska 2006), zdecydowaliśmy się wprost zadawać pytania o wzajemne wyobrażenia w ankiecie. Mimo to pytania były dla respondentów kontrowersyjne: średnio około 25% respondentów odmawiało udzielenia odpowiedzi, wśród pozostałych aż 77,2% ewangelików i 70% katolików wybierało w żadnym razie nie-sugerowany przez ankieterów wariant „trudno powiedzieć”. Skutkiem tego liczba respondentów, którzy poddali się naszemu testowi, była niewielka, jednak nawet w tej mało licznej próbie widoczne są pewne tendencje obnażające istniejące lokalnie stereotypy na temat wyznawców obu wyznań.

Biorąc pod uwagę najmocniej zaznaczone cechy, bez przesadnej ostrożności można twierdzić, iż zgodnie ze wzajemnymi wyobrażeniami ewangelicy są: bardziej pracowici (wspólna ocena, tab. 5), oszczędni (raczej samoocena, tab. 6), tolerancyjni (samoocena, tab. 7), solidarni (ocena katolików, tab. 8) i uczciwi (samoocena, tab. 9), a katolicy są: bardziej pobożni (ocena ewangelików, tab. 10) i skłonni do ryzyka (samoocena, tab. 11).

Tabela 5. Kto charakteryzuje się większą pracowitością

	Katolicy	Ewangelicy	Łącznie
Katolicy	1 1,3%	2 1,9%	3 1,7%
Ewangelicy	18 24,0%	25 24,0%	43 24,0%
Trudno powiedzieć	56 74,7%	77 74,0%	133 74,3%
SUMA	75 100%	104 100%	179 100%

Tabela 6. Kto charakteryzuje się większą oszczędnością

	Katolicy	Ewangelicy	Łącznie
Katolicy	4 5,4%	1 1,0%	5 2,8%
Ewangelicy	13 17,6%	22 21,2%	35 19,7%
Trudno powiedzieć	57 77,0%	81 77,9%	138 77,5%
SUMA	74 100%	104 100%	178 100%

Tabela 7. Kto charakteryzuje się większą tolerancją

	Katolicy	Ewangelicy	Łącznie
Katolicy	12 17,9%	1 1,0%	13 7,7%
Ewangelicy	8 11,9%	37 36,6%	45 26,8%
Trudno powiedzieć	47 70,1%	63 62,4%	110 65,5%
SUMA	67 100%	101 100%	168 100%

Tabela 8. Kto charakteryzuje się większą solidarnością

	Katolicy	Ewangelicy	Łącznie
Katolicy	7 9%	8 8,2%	15 8,5%
Ewangelicy	37 47,4%	18 18,4%	55 31,3%
Trudno powiedzieć	34 43,6%	72 73,5%	106 60,2%
SUMA	78 100%	98 100%	176 100%

Tabela 9. Kto charakteryzuje się większą uczciwością

	Katolicy	Ewangelicy	Łącznie
Katolicy	11 15,7%	0 0%	11 6,4%
Ewangelicy	7 10,0%	18 17,8%	25 14,6%
Trudno powiedzieć	52 74,3%	83 82,2%	135 78,9%
SUMA	70 100%	101 100%	171 100%

Tabela 10. Kto charakteryzuje się większą pobożnością

	Katolicy	Ewangelicy	Łącznie
Katolicy	22 28,6%	39 36,8%	61 33,3%
Ewangelicy	18 23,4%	15 14,2%	33 18,0%
Trudno powiedzieć	37 48,1%	52 49,1%	89 48,6%
SUMA	77 100%	106 100%	183 100%

Tabela 11. Kto charakteryzuje się większą skłonnością do ryzyka

	Katolicy	Ewangelicy	Łącznie
Katolicy	14 20,6%	7 6,9%	21 12,4%
Ewangelicy	0 0%	8 7,8%	8 4,7%
Trudno powiedzieć	54 79,4%	87 85,3%	141 82,9%
SUMA	68 100%	102 100%	170 100%

Dodatkowe opinie zebrano w pytaniu otwartym (tab. 12 i 13).

Tabela 12. Jakimi jeszcze cechami chciał(a)by Pan(i) scharakteryzować katolików?

OPINIE O KATOLIKACH	Katolicy	Ewangelicy
Opinia nieróżnicująca ⁹	75 72,8%	88 68,8%
Opinia pozytywna ¹⁰	10 9,7%	10 7,8%
Opinia negatywna ¹¹	9 8,7%	16 12,5%
Brak odpowiedzi	9 8,7%	14 10,9%
SUMA	103 100%	128 100%

Tabela 13. Jakimi jeszcze cechami chciał(a)by Pan(i) scharakteryzować ewangelików?

OPINIE O EWANGELIKACH	Katolicy	Ewangelicy
Opinia nieróżnicująca ¹²	63 61,2%	98 76,6%
Opinia pozytywna ¹³	28 27,2%	17 13,3%
Opinia negatywna ¹⁴	4 3,9%	1 0,8%
Brak odpowiedzi	8 7,8%	12 9,4%
SUMA	103 100%	128 100%

Podsumowując, można stwierdzić, że w Goleszowie to katolicy częściej są postrzegani w negatywnym – bądź: rzadziej w pozytywnym – świetle, zarówno przez ewangelików, jak i przez samych siebie. Katolicy lepiej oceniają ewangelików (29,5% – 28 osób) niż samych siebie (10,6% – 10 osób), katolicy też częściej wyrażają się pozytywnie o ewangelikach (29,5% – 28 osób) niż ewangelicy o katolikach (8,8% – 10 osób). Więcej ewangelików ma negatywną opinię o katolikach (14,0% – 16 osób) niż o współwyznawcach (0,9% – 1 osoba). Taki rozkład potwierdza, iż miejscowi ewangelicy są bardziej solidarni niż mniej zakorzenieni lokalnie i pochodzący z różnych środowisk katolicy.

W Goleszowie odnajdujemy te same wzory co w Strykowie, jeżeli chodzi o negatywną ocenę duchowieństwa katolickiego przez ewangelików (głównie w kwestii „upolitycznienia”), dodatkowo pojawia się pozytywna ocena duchowieństwa ewangelickiego przez rzymskich katolików. Zwracają też uwagę wzajemne pochwały: rzymscy katolicy chwalą wyznaniową i religijną („biblijną” [wyw.]) wiedzę ewangelików, ci zaś chwalą większą pobożność katolików, mierzoną częstotliwością praktyk religijnych.

Nasi respondenci zgodzili się co do oceny historii lokalnej: trzy czwarte osób z obu porównywanych grup wyznaniowych stwierdziło, że w historii Goleszowa nie było wydarzeń świadczących

o konfliktach między ewangelikami a katolikami, co z pewnością ma wpływ na brak emocjonalnie nacechowanych wzajemnych antagonizmów; około jednej czwartej z nich przyznało, że wydarzenia takie pojawiały się, ale rzadko. Kwestionariusz ankiety realizowanej z Strykowie nie zawierał takiego pytania, jednak nie zdarzyło się, aby chociaż jeden mieszkaniec, z którym przeprowadzono wywiad lub choćby nieformalną rozmowę, nie potwierdził obecności ostrych konfliktów po rozłamie lokalnej parafii rzymskokatolickiej w 1906 roku.

Kontrowersje związane ze stereotypem korelacji wyznania i narodowości

Jednym z najistotniejszych stereotypów, które należy oddzielnie omówić oddzielnie, jest kwestia podważania polskości bądź polskiego patriotyzmu rodaków nierzymskokatolickich, co wiąże się z zagadnieniem wzajemnych wyobrażeń.

Religię rzymskokatolicką jako instytucjonalną w Polsce w sposób decydujący uformował okres zaborów, gdy grupotwórczej socjalizacji religijnej dokonywano przede wszystkim w rodzinie, Kościół zaś pełnił misję patriotyczną w warunkach państwa pod obcą okupacją (Borowik 1997: 69). W ten sposób dziedzictwo religijne splotło się z wartościami narodowymi, które – odrębne od zaborczych struktur państwowych – stawały się aktywnie opozycyjnymi ideami patriotyzmu o przesłaniu mesjanistycznym. Także w ideologicznie zsekularyzowanej Polsce realnego socjalizmu religijność rzymskokatolicka pozostała silna, ponownie stając się nośnikiem wartości kulturowych nieakceptowanych przez ustrój państwowy, siłą narzucony Polakom przez obce mocarstwo. Z globalnego punktu widzenia zarówno mariawici, jak i ewangelicy są tymi Polakami, których tożsamość etniczna nie jest podtrzymywana przez religię, a jednocześnie – wbrew swej historycznie legitymizowanej polskości – są narażeni na negatywne oddziaływanie stereotypu.

W wypadku antagonizmu rzymskokatolicko-mariawickiego w warunkach zaboru rosyjskiego współcześnie wciąż sporadycznie pojawiają się przeciwiinterpretacje rzymskich katolików, które oskarżają mariawitów o kolaborację z caratem. Pogłębiona analiza historyczna nie potwierdza takich zarzutów.

Jaka rzeczywistość mogła być polityczna strategia caratu wobec mariawitów w Królestwie Polskim? Rozłam w 1906 roku i jego skala (co najmniej 1,5% Polaków w Królestwie¹⁵ przeszło na mariawityzm), a przez to osłabienie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce z pewnością w Petersburgu zostało przyjęte przychylnie. Gdyby jednak władze rosyjskie planowały posłużyć się ruchem mariawickim do osłabienia polskości poprzez stworzenie oddzielnego „narodowego” Kościoła wyjętego spod watykańskiej jurysdykcji, mogłyby inspirować się przykładem powstania Kościoła unickiego: „zawłaszczenie” mariawityzmu musiałoby więc zostać dokonane na podłożu rywalizacji cerkwi z rzymskim katolicyzmem. Sądzę, że Polacy-katolicy mogliby porzucić rzymski katolicyzm jedynie na rzecz „innego” katolicyzmu, tak jak prawosławni na rzecz „innego” prawosławia¹⁶.

Z kolei popularność ruchu i tempo, w jakim mariawityzm rósł w siłę, mogły budzić pewien respekt (por. Mazur 1991: 49–50), tym bardziej że realizowana przez mariawitów praca społeczna (rozdawnictwo ziemi i dóbr, rozbudowany program socjalny) mogła się kojarzyć z socjalistycznymi ideałami śmiertelnie groźnej dla carskich władz rewolucji. Rzekomo ten właśnie element mariawickiej posługi (praca na rzecz wspólnoty wynikała z podstawy wyznaniowej misji) wykorzystywali ich przeciwnicy, aby nastawić władzę przeciw mariawitom. Równocześnie Kościół rzymskokatolicki przed swoimi wiernymi oskarżał mariawitów o socjalizm.

Wydaje się też prawdopodobna wersja, iż sami mariawici, widząc polityczną problematyczność sytuacji rozłamu i wynikłej z niego własnej pozycji politycznej, pragnęli zachować neutralność polityczną, czemu sprzyjała ich wyjątkowa w tamtym okresie aktywność społeczna. Istnienie takiej postawy ma swoje uzasadnienie: Watykan nie mógł być w owym czasie dla Polaków miarą wzorca moralności politycznej, gdyż jego stosunek do obu polskich powstań narodowowyzwoleńczych ostatecznie dowiódł, że polityką rządzą twarde reguły własnego interesu. Stąd zapewne dążenie do uzyskania sukcesji apostołskiej od Unii Utrechckiej, które bezpiecznie oddalało Kościół mariawitów od pola rywalizacji Cerkwi i Watykanu.

Wreszcie mariawiccy publicyści powołują się dodatkowo na opinię Henryka Świątkowskiego z 1937 roku, który stwierdza, że

„zupełnie błędne jest przekonanie, jakoby rząd rosyjski specjalnie faworyzował nowe grupy wyznaniowe oderwane od katolicyzmu. [...] Przepisy prawne wydane dla Kościoła mariawitów nie zawierały żadnych specjalnych przywilejów dla tego wyznania, a stanowiły jedynie powtórzenie wydanych już przepisów, zapewniających wolność grupom wyznaniowym oderwanym od prawosławia i działającym przeważnie na obszarze rdzennej Rosji” (za: Rybak 1992: 61; Ginter 1999: 545).

Jeżeli zaś chodzi o realia Śląska Cieszyńskiego pod zaborem rządonym przez katolickich monarchów, społeczność lokalna jest raczej świadoma, że tutejsi ewangelicy to Polacy o znaczących osiągnięciach w walce patriotycznej. Zniesienie pańszczyzny w 1848 roku wykształciło nowy stan chłopski o dużych możliwościach działania gospodarczego i rosnącej wiedzy, świadomości i gospodarności (Buława 2001: 170). Dzięki szerzeniu oświaty rolniczej i wsparciu inwestycji chłopskich przez środowisko skupione wokół Pawła Stalmacha, a finansowane przez księcia Jerzego Lubomirskiego, wykształciła się nowa grupa społeczna „siedloków” – posiadaczy większych gospodarstw, którzy dobrze sobie radzili w nowych realiach, a którzy z czasem stali się znaczącą siłą społeczną i polityczną (Buława 2001: 170–173). Od 1885 roku Macierz Szkolna Księstwa Cieszyńskiego przyczyniała się dodatkowo do podnoszenia poziomu życia kulturalno-oświatowego we wsiach i małych miasteczkach (Głajcar, Broda 2007: 249).

Ponadto w drugiej połowie XIX wieku ruch polski sprzeciwił się austriackiemu stronnictwu liberalnemu, któremu przewodniczyli lokalni Niemcy, co sprzyjało połączeniu sił obu polskich Kościołów na tych terenach: rzymskokatolickiego i ewangelicko-augsburskiego (Buława 2001: 175).

To chłopci, jak pisze Paweł Staniecsek, „[...] zaczęli sprowadzać z Polski, a potem z Prus i Śląska pruskiego drukowane po polsku książki religijne. [...] Z tych właśnie książek chłop cieszyński nauczył się czytać i pisać. Tej literaturze należy w dużej mierze zawdzięczać zachowanie się polskości wśród ludności Śląska Cieszyńskiego [...]. Wśród licznej społeczności ewangelickiej mieszkającej po obu brzegach Olzy i u podnóża Beskidów znajdowało się, a i znajduje się po dzień dzisiejszy, wiele bezcennych pozycji staropolskiej literatury ewangelickiej. Były to traktaty religijne i postylla Mikołaja Reja, Grzegorza z Żarnowca, później

ks. Raszki i ks. Leopolda Otto, ale też postylla ks. dr Marcina Lutra czy pisma Melanchtona. Szczególne jednak miejsce wśród tej literatury zajmuje postylla ks. Samuela Dambrowskiego [tzw. „Dambrowka” – przyp. A.H.] zatytułowana: »Kazania albo wykłady Porządne Świętych Ewaniely Niedzielných Przez cały rok«. [...]

Mam przed sobą jej pierwsze wydanie. To Toruń i rok 1620. Otrzymał ją mój ojciec od swojej matki. Sama księga przechodziła różne koleje losu. Była przekazywana przez pokolenia – otrzymywał ją w zasadzie najstarszy syn lub córka w rodzinie. [...]

Według opowieści mojej babci, która zmarła przed półwieczem, dożywszy 86 lat, Dambrowkę czytali również katolicy. Było tak z pewnością i z tej przyczyny, że druga jej część to: »Kazania albo Wykłady Porządne Świętych Ewanieliliy Świętecznych, tudzież i innych Świętych, które Kościół Boży w Polsce, w Prosiech i inn-dziei y zwykł obchodzić przez cały Rok«.

Są w tej części i kazania z okazji Bożego Ciała, ale też »Na dzień Wniebowzięcia Panny Maryi«. [...] Charakterystyczne są wywody Dambrowskiego na temat tego święta. Dambrowski rozpoczyna je następująco: »Mamy dziś pamiątkę wniebowzięcia Panny Maryi, Chrześciance mili. W tym różne są – między Doktorami Kościelnymi zdania. Jedni powiadają, że Panna Marya, mając lat sześćdziesiąt i trzy, przyrodzoną śmiercią umarła. Przed skonaniem miał się jej ukazać Pan Jezus i rzec: Pójdź wybrana moja! A ona mu odpowiedziała: Gotowe iest serce moje, o Boże«. Po tym fragmencie przytacza Dambrowski kilka opinii biskupów. Tę teologicznie bardzo złożoną kwestię Dambrowski rozstrzyga następująco: »...wolno to było Synowi Bożemu, matkę swoją uczcić, i nie dopuścić ciału iej naruszania«. Potem następuje bardzo znamienne zdanie: »Prawda, że pismo św. nic o tym nie wspomina, lecz z słusznych przyczyn, częścią aby Wniebowzięcie Pańskie, w którym zbawienie nasze należy, zaćmione nie było, częście też aby się ludziom do bałwochwalstwa przyczyna nie dała. Wiedział bowiem Bóg, co się czasów ostatecznych dziać miało. Zaczym jako grob Morzeszow, tak i wniebowzięcie Panny Maryi zataił«” (Stanieczek 2008: 146–148).

A zatem praktyki zdeponowania osiągnięć reformacji, wzbudzenia świadomości wyznaniowej realizowano przez upowszechnianie czytelnictwa literatury religijnej polskojęzycznej (niemieckojęzyczna była zakazana). Skutkowało to wytworzeniem lokalnej

korelacji ewangelicyzmu z mową polską i polskością, gdzie religia ewangelicka stała się płaszczyzną budowania identyfikacji czy wręcz tożsamości narodowej. Innym skutkiem tego procesu był wzrost edukacji śląskocieszyńskiego chłopstwa, które wskutek emancypacji oraz powiązania wartości narodowościowych z religijnymi zyskało większą podmiotowość, samoświadomość i wiedzę.

Wreszcie przytoczone tu cytaty z „Dambrówki” dotyczące teologicznej interpretacji wniebowzięcia Maryi dowodzą roztropności, a nawet dyplomacji Dambrowskiego: w ten sposób ewangelicy uczyli się tolerancji wobec wierzeń katolików, a także ludność katolicka mogła czytać tę samą księgę – oto prawdziwy dowód historycznego pojednania obecnego w warstwie ludowej już od kontrreformacji. To, że Paweł Stanieczonek pisał ów tekst „dla swoich” – bo do „Kalendarza Golepszowskiego” – czyni go tym cenniejszym z punktu widzenia niniejszych rozważań nad lokalnym pojednaniem.

Podsumowując, w obu wypadkach napotykaemy lokalną złożoność interpretacji globalnego korelatu Polak-katolik, gdyż obok tych „typowych”, żyją tam Polacy mariawici, reprezentujący rdzennie polskie wyznanie i jedyną – obok arian – polską herezję (w dogmatycznym rozumieniu tego słowa), oraz Polacy-ewangelicy, którzy na Śląsku Cieszyńskim tradycyjnie utożsamiali się z polskością, w przeciwieństwie do rzymskiego katolicyzmu Habsburgów. Wydaje się, że w Golepszu przyjezdni katolicy rozumieją złożoność tutejszych kolei historycznych. W Strykowie nietrudno jednak usłyszeć opinię, że mariawici kolaborowali z caratem, co wynika z silnej ideologizacji antagonizmu wyznaniowego, wywodzącej się z międzywojnia.

Różnice potoczne

Mieszkańcy obu miejscowości, pytani wspólnie o różnice wyznaniowe, wymieniają podstawowe odmienności doktrynalne oraz opisują schizmę, która je usankcjonowała – podstawową wskazywaną różnicą jest zatem odmienny stosunek wobec papieża. Zarówno ewangelikom, jak i mariawitom daje to poczucie wyższości oparte na przekonaniu, iż w kontakcie z *sacrum*, a także w sprawach organizacyjnych nie potrzebują „pośredników” (wyw.) ani „urzędników” (wyw.).

Zagadnienie schizm kieruje myśli respondentów na założycieli własnych denominacji: Marcina Lutra i Marię Franciszkę Kozłowską. W Lutrze ewangelicy widzą ojca własnego Kościoła: „[...] spotkałam się z taką opinią, że nie uznajemy na przykład świętych, a mamy Marcina Lutra, którego też wieszamy obrazy i uznajemy jak świętego, ale to nie jest to samo, bo Marcin Luter dla nas nie jest żadnym świętym i to, że wisi jego portret na ścianie, no to tak jakbyśmy sobie któregoś króla powiesili, albo... a niekoniecznie tam zwracamy się o pośrednictwo, jakieś tam, no, cuda czy o pomoc, tylko po prostu uznajemy go za tego, tak jak Lech Wałęsa jest uznawany za no, za tego, który przeskoczył płot i od tego czasu zmieniła się sytuacja polityczna w Polsce, przełom, i narodziła się demokracja [...]” (wyw.). Macierzyństwo Kozłowskiej wyraża się już w jej powszechnie używanym przydomku „Mateczka” Kozłowska. Jej wizerunki również są obecne w mariawickich domostwach, aczkolwiek nie są przesadnie demonstrowane¹⁷. Wierni podkreślają: „Dla nas jest bardzo ważną osobą, bo to była założycielka Kościoła mariawickiego i Matka Miłosierdzia. Objawienia miała od Pana Jezusa i to, co Pan Jezus Mateczce objawił, to się wszystko spełniło. To się wszystko spełnia. My ją bardzo tolerujemy, modlimy się. Ona nie jest święta, tylko błogosławiona. Mateczka powiedziała, że kto mnie będzie uważał za świętą, ten ponosi wielki grzech. [...] I ona jest błogosławiona, błogosławiona Maria Franciszka” (wyw., kobieta, 64 lata); „Dla mnie? Co prawda nie Bogiem, ale jest osobą, która naprawdę poświęciła swoje życie, postawiła tą świątynię, była wykształconą osobą, no bardzo, bardzo dużo. Bardzo dużo ludzie ją czczą, uwielbiają. Ja się tylko modłę cały czas, bo tam jest krypta, w podziemiach leży i leżą ci pierwsi biskupi, co byli, także zawsze zapalę lampkę, pomodłę się, no a poza tym jak można, nie będę jej tam ołtarzy wytego. Była po prostu mądrym, dobrym człowiekiem. Poza tym, co ja mogę powiedzieć? No mam tam książkę, czytam, bo tam mi ją kapłan dał to przeczytałam. No podobala mi się, ale przecież nie będę jej czcić jako Boga, bo Bóg to Bóg” (wyw., kobieta, 64 lata). Podsumowując, zarówno Luter, jak i Kozłowska są dla wiernych symbolami odróżnienia i jedności, a co za tym idzie – ogniskami zbiorowej tożsamości.

Założyciele są również „doceniani” przez lokalną rzymskokatolicką opinię społeczną: „od zawsze” funkcjonują tu określenia „lutry” na ewangelików i „kozłowici” na mariawitów.

Różnice we współczesnej ocenie tych dwu postaci, także te formułowane przez duchowieństwo rzymskokatolickie, są jednak uwarunkowane racjonalnym charakterem propozycji Lutra i mistycyzmem Kozłowskiej. Kozłowska z powodu objawień i ich odrzucenia przez Watykan musi być oceniana znacznie ostrożniej przez stronę rzymskokatolicką niż zdroworozsądkowe studia biblijne Lutra. Część duchowieństwa rzymskokatolickiego i wszyscy mariawici uważają, że objawienia, których doświadczała święta Faustyna Kowalska, były powtórzeniem tych danych Kozłowskiej, które nie zostały w swoim czasie właściwie odczytane czy docenione przez Kościół¹⁸.

Drugą różnicą wskazywaną przez respondentów – w wypadku dualizmu ewangelicko-katolickiego – jest odmienne ujmowanie postaci Maryi, która w doktrynie luterańskiej jest otaczana szacunkiem jako „błogosławiona między niewiastami”, lecz daleko tu do czci, jaka – według doktryny – należy się jedynie Bogu (ewangelicyzm pozostał bardzo chrystocentryczny). Jednocześnie w warstwie społecznej ewangelicy bronią się przed obecnym, choć nieczęstym lokalnym stereotypem „depczących Maryjkę” (wyw.)¹⁹, a katolicy znów przed oskarżeniem, iż „chcą, aby tu postawić Maryję w miejsce Chrystusa” (wyw.).

Proboszczowie tłumaczą: „No, dla ewangelika Matka Boska jest kimś bardzo istotnym, kimś bardzo ważnym – podkreśla ksiądz Piotr Sitek, luteranin. – Zresztą to jest też bardzo interesujące, że Luter otaczał czcią Marię... Dalej, mamy święta maryjne w kościele ewangelickim również: Oczyszczenie Marii Panny, Nawiedzenie Marii Panny... Kim jest dla nas? Jest matką Chrystusa oczywiście bez wątplenia... Jaka jest różnica między nami a katolikami? Nie szukamy u niej pośrednictwa w drodze – to jest wszystko”; proboszcz Adam Drożdż – katolik: „[...] jeżeli chodzi o kwestię kultu maryjnego, to my oczywiście podkreślamy rolę Maryi w życiu i tutaj w dziele zbawienia, oczywiście – podkreśla się i mówi bardzo wyraźnie, że Maryja... Zresztą to nie tylko jest taki zarzut, który jest podnoszony przez protestantów do katolików, ale również taki zarzut był podnoszony ze strony kościołów zachodnich do kościoła polskiego, kościołów katolickich, a na przykładach: Francja, Niemcy, Holandia do kościoła w Polsce. Nawet do tego stopnia, że mówiono, że nie wiadomo, czy tam jest w kościołach polskich Najświętszy Sakrament, czy przypad-

kiem nie ma tam obrazu Matki Bożej”. Odmienna interpretacja roli Maryi i jej miejsce w warstwie kultowej silnie różnią duchowość obu Kościołów i stają na przeszkodzie realnie obecnych na Śląsku Cieszyńskim tendencji ekumenicznych.

Rzymski katolicyzm i starokatolicki mariawityzm również dyskutują nad postacią Maryi, co jest z kolei skutkiem jej silnej pozycji w duchowości mariawickiej, która wyrosła z religijności ludowej w jej formie z końca XIX wieku. Kult maryjny był w niej centralny lata (wieki) przed Soborem Watykańskim II, który dopiero uprawomocnił i w pełni sformułował jego kierunki w warstwie doktrynalnej rzymskiego katolicyzmu. Obecnie mariawici wypominają katolikom, że jeszcze na początku XX wieku hierarchia piętnowała księży mariawitów za zbyt dużą wagę przywiązywaną do kultu Matki Boskiej. Jeżeli zaś chodzi o strykowski katolików – wskutek oddziałującej do dziś propagandy z okresu międzywojnia wciąż można tu natrafić na krzywdzące mariawitów stereotypy, jakoby mariawici „czcili Matkę Boską Kozłowską” (wyw.).

Kolejna różnica to odmienny stosunek obu nierzymskokatolickich denominacji do świętych. Ewangelicy podkreślają: „[...] to nie jest to, że my nie uznajemy świętych, tylko inaczej podchodzimy, inaczej jest, święty inaczej jest u nas traktowany. Praktycznie, według Biblii, według tego, jak my, ewangelicy traktujemy Biblię, to my wszyscy, którzy przyjęliśmy chrzest, czyli daliśmy się ochrzcić, już jesteśmy święci, czyli poświęceni, czyli jakoby jesteśmy, znaczy nie w tym sensie święci, że jakieś cuda robimy czy coś, tylko każdy, który się ochrzcił, jest już jakby w społeczności Boga, ale od niego zależy, jak to życie będzie dalej się toczyło i czy tam na końcu potem Bóg go przyjmie do swojej społeczności, czy jego uczynki, które tu są to spełniają. Natomiast w wierze katolickiej wiem, że są święci, których Kościół po prostu uznaje i zupełnie inną funkcję pełnią. U nas to jest właśnie jedna z różnic, że my uznajemy świętych, że przecież też mamy kościół Świętego Jana Chrzciela, ale to już z nazwy i to nie jest ten sam jakby święty uznawany przez Kościół katolicki, dlatego że my jako ewangelicy wierzymy tylko... Jeżeli zwracamy się z prośbą, to bezpośrednio do Boga, żadnych pośredników, ponieważ według przykazania tam było, że »nie będziesz miał innych bogów obok mnie«, jako to i to jest nasza wykładnia i my to stosujemy” (wyw.).

Podobnie kwestię świętych formułują kapłani mariawicy, jednak wydaje się, że wiedza ta nie do końca obecna jest w warstwie wiernych, być może ze względu na silną obecność religijności ludowej, przywiązanej do kultu świętych.

Wśród różnic pozadoktrynalnych najbardziej widoczne jest zniesienie celibatu księży, zarówno u mariawitów, jak i u ewangelików. Wierni tych denominacji oceniają to jako pozytyw i przewagę nad katolikami, podpierając swoją argumentację stereotypami obecnych wśród celibatariuszy hipokryzji i patologii, które raz na jakiś czas zyskują rozgłos medialny („Lepiej, jak ksiądz ma żonę, tyle się słyszy o tym teraz, i nawet do dzieci się zabierają. Przecież to taki sam chłop jak każdy inny” [wyw., kobieta, 76, mariawitka]).

Inną różnicą bezpośrednio związaną z kościelnym personelem jest dopuszczenie w Kościele luterańskim kobiet do urzędu duchownego w formie najniższego z jego stopni – diakonatu. Golezowska diakonisa, Karina Chwastek, choć pragnie wprowadzenia pełnego kapłaństwa kobiet w Kościele ewangelickim, dostrzega dialektykę wpisaną kulturowo w posługę kobiety-księdza: „Jako kobiecie może mi być łatwiej. Ludzie przychodzą z różnymi problemami. To tak jak zaufanie do kobiety ginekologa. Pełnię takie same obowiązki jak ksiądz. Udzielam ślubów, jestem obecna podczas konfirmacji czy pogrzebów. Wszystko wygląda tak samo. Trochę mogę powiedzieć przez pryzmat pracy w Łodzi, że jest mi ciężiej jako kobieta. Tam byłam pewną nowością, parafia nie liczyła wielu ewangelików, a ja byłam jedyną diakonisą. [...] Wierni przychodzą z różnymi sprawami, ale wie Pani, »osoba księdza to jest zawsze osoba księdza«” (wyw. KCh.).

W odpowiedzi na pytanie: „Jeden z kościołów postanawia dopuścić kobiety do kapłaństwa. Czy ma prawo tak postąpić?” aż 26,7% goleszowskich katolików odpowiedziało negatywnie (w porównaniu z 7,4% ewangelików).

U mariawitów posługa kobiet jest kontrowersyjna, ponieważ są one dopuszczone do sprawowania urzędu kapłańskiego w mało licznym odłamie mariawityzmu, Kościele Katolickim Mariawitów, będącym zinstytucjonalizowaną spuścizną arcybiskupa Jana Marii Kowalskiego. Mimo to w Strykowie aż 30,4% mariawitów uznało, iż kobiety powinny mieć prawo sprawowania czynności kapłańskich (i 26,3% katolików).

Wymienione różnice wskazywane przez respondentów to różnice „potoczne”, niewymagające pogłębionej wiedzy teologicznej. Duchowni natomiast zwracają uwagę na kluczowe różnice dogmatyczne – przeistoczenia substancji w eucharystii. Rzymscy katolicy uznają, iż przemiana hostii i wina jest trwała, co oznacza, że po skończonej mszy pozostają one ciałem i krwią Chrystusa pod pozorną postacią pokarmu; Kościół Starokatolicki Mariawitów zachował rzymskokatolickie nauczanie. Co więcej, mariawici pozostali przy rycie trydenckim mszy (rzymski katolicyzm odszedł od niego po Soborze Watykańskim II) jako wyrażającym większy szacunek dla Najświętszego Sakramentu (m.in. kapłan, jako *primus inter pares*, stoi przodem do ołtarza, a tyłem do wiernych; adoracja i kult Najświętszego Sakramentu to centralny element mariawickiej pobożności). Ewangelicy z kolei uznają doktrynę konsubstancji, zgodnie z którą realna obecność Chrystusa w hostii i winie to jedynie współobecność i pozostaje tylko podczas sprawowania sakramentu. W tej konfesji katolickiej i mariawickiej „Najświętszy Sakrament” nosi nazwę „Sakramentu Wieczery Pańskiej”.

Różnice w rozumieniu przeistoczenia, choć nieobecne w świadomości ogółu wiernych, odzwierciedlają się w częstotliwości przyjmowania komunii. Podczas gdy w kościele mariawickim w Strykowie na każdej mszy ponad połowa, a czasem także większość wiernych przyjmuje sakrament, w kościele rzymskokatolickim (w obu opisywanych miejscowościach) czyni to zaledwie kilkanaście procent zgromadzonych wiernych. Z kolei w goleszowskim zborze komunie można przyjąć tylko na Nabożeństwach z Wieczerzą Pańską (są również Nabożeństwa Słowa Bożego). Ten kluczowy dla katolicyzmu i mariawityzmu element mszy u luteran jest marginalizowany i odbywa się już po nabożeństwie, dla niewielkiej garstki chętnych (zaobserwowaliśmy kilkanaście osób). Nie mogą jednak udzielać go diakoni. W planie nabożeństw na miesiące: marzec, kwiecień, maj, czerwiec, zamieszczonym w wydawnictwie parafii ewangelicko-augsburskiej w Golezowie, ujęto 17 nabożeństw z sakramentem ołtarza i 4 bez niego; w 12 nabożeństwach podano oddzielnie godzinę komunii, jak gdyby dla chętnych nieobecnych na mszy (w Wielki Piątek przed nabożeństwem). W niedziele świąteczne i ważniejsze święta (6 dat) sakrament nie ma wyodrębnionej godziny, co prawdopodobnie oznacza,

że jest włączony w całość nabożeństwa (*W trosce...*, 34–35). A zatem rozwinięcie kultu eucharystycznego (rzymski katolicyzm), szczególnie w jego mistycznej postaci (mariawityzm), pozwala wiernym na pełniejsze odczucie obcowania z *sacrum* i skutkuje liczniejszym uczestnictwem wiernych, którzy równocześnie wskazują ten moment jako centralny element nabożeństwa.

DWUWYZNANIOWOŚĆ W PRAKTYCE ŻYCIA CODZIENNEGO – RELACJE SPOŁECZNE

Ekumenizm instytucjonalny

Proboszcz mariawicki ze Strykowa przez wiele lat był proboszczem w Gniazdowie (w połowie drogi między Częstochową a Zabrzem), gdzie z inicjatywy Śląskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej rodził się polski ruch ekumeniczny, początkowo bez oficjalnego udziału Kościoła rzymskokatolickiego. „W 1974 lub 5 roku, w maju, tydzień przed Zesłaniem Ducha Świętego, odbyło się pierwsze nabożeństwo ekumeniczne na terenie Częstochowy z mojej inicjatywy, w kościele mariawickim, w tygodniu powszechnej modlitwy o jedność chrześcijan na ziemi częstochowskiej [...] przy udziale duchownych i świeckich z różnych Kościołów Polskiej Rady Ekumenicznej. Pierwszym kaznodzieją, który wygłaszał wtedy kazanie, był duchowny z Kościoła ewangelicko-augsburskiego. [...] Wcześniej już się odbywały takie nabożeństwa na Śląsku: w Zabrzem, Katowicach, w Bytomiu. [...] Po dwóch, trzech latach włączył się Kościół rzymskokatolicki, dość intensywnie. Już gdy w 1979 roku wybrano Jana Pawła II, ekumenia była, ale dodatkowo się rozwinęła, przyszła odwilż między Kościołami. I wtedy Kościół włączył się tak, że uczestniczyli nawet biskupi” (wyw. ks. KMK)²⁰.

Analizując ekumenizm instytucjonalny, należy nadmienić, że oba Kościoły: Starokatolicki Mariawitów i ewangelicko-augsburski, są członkami Polskiej Rady Ekumenicznej i oba uczestniczyły w jej tworzeniu jeszcze podczas hitlerowskiej okupacji²¹.

Dla Kościoła Starokatolickiego Mariawitów aktywna współpraca ekumeniczna stała się remedium na niechcianą spuściznę po arcybiskupie Kowalskim oraz użytecznym narzędziem do potwierdzenia własnej odrębności od mariawitów-katolików (aż

do 1968 roku oba odłamy mariawityzmu pozostawały nierozdzielone prawnie), czyli zarazem okazją do przewyciężenia kryzysu tożsamości, ciągnącego się jeszcze od czasów wewnętrznego rozłam w 1935 roku.

Równocześnie dla wszystkich skupionych w niej Kościołów stanowiła możliwość budowania grupowej przewagi Kościołów mniejszościowych przeciw rzymskokatolickiemu, co w czasach PRL miało swoje dodatkowe zalety. Jednocześnie wydaje się, że Kościoły skupione w Polskiej Radzie Ekumenicznej (PRE) – wskutek koncentracji całej uwagi władz na Kościele polskokatolickim²² – były w pewnym stopniu ignorowane przez władze, a sama PRE pełniła dla nich funkcję parasolową.

Współpraca między PRE a Kościołem rzymskokatolickim pojawiła się już w latach sześćdziesiątych XX wieku w wyniku zwołania Soboru Watykańskiego II, jednak miała wówczas charakter nieoficjalny – PRE ostrożnie podchodziła do tego „nieoficjalnego” ekumenizmu, poza tym w tym czasie władzom komunistycznym „było bardzo nie na rękę jakiegokolwiek zbliżenie Kościołów członkowskich PRE i Kościoła rzymskokatolickiego. [...] W okresie tym wielu duchownych, zakonnic i świeckich wyznawców Kościoła Rzymskokatolickiego zaczynało bywać na okolicznościowych nabożeństwach z okazji Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan, organizowanych przez Kościoły członkowskie PRE” (Karski: 10–11). Oficjalne stosunki między PRE a Komisją Episkopatu ds. Ekumenizmu nawiązano dopiero w styczniu 1974 roku przez powołanie Komisji Mieszanej.

Podsumowując, Śląsk jest miejscem, w którym powstał ruch ekumeniczny w Polsce. Goleiszów znajduje się pod jego wpływem zarówno instytucjonalnie (PRE), jak i geograficznie; ekumenizm obecny w Strykowie można zaś postrzegać metaforycznie jako bezpośrednio „eksportowany” za pośrednictwem obecnego proboszcza mariawity – księdza Kazimierza M. Kaczmarekiego, co potwierdzają z kolei słowa miejscowego proboszcza katolickiego, dla którego „Ekumena w Strykowie jest sytuacją [...] zastaną”.

Ekumenizm instytucjonalny w Strykowie i Goleiszowie nie polega jednak na tym, że to parafie same organizują wspólne imprezy religijne, „[...] one jedynie włączają się przy tych dniach Goleiszowa, jako tej sztandarowej imprezie kulturalnej. Księża wiadomo są, są chóry, wspólne błogosławieństwo chleba, jak księża

błogosławią ten chleb symbolicznie, to później wójt kroi ten chleb, tak, ekumeniczne strażackie imprezy to tak. Natomiast, żeby wspólne ekumeniczne imprezy pod jednym szyldem parafia ewangelicka i katolicka, to o takim czymś jeszcze nie słyszałem, poza wydarzeniem – nabożeństwem ekumenicznym – wtedy robią pod wspólnym szyldem. Natomiast jak jest piknik parafialny, to jest albo tu, albo tu” (wyw.). Dobrym przykładem ekumenicznej symboliki wykorzystanej w lokalnej ceremonii o znaczeniu świeckim i świętym zarazem, jest rola księży w dożynkach. „[...] na tych dożynkach jest błogosławieństwo chleba – jest obrzęd i ten chleb błogosławią obydwójce ksiądz katolicki i ewangelicki. Oni stoją obok siebie, mówi jeden, mówi drugi, jeden robi krzyż, drugi, i obydwójce, ten chleb się dzieli na równe 4 części, każdy część tego chleba dostaje i to jest taki nasz symbol tutaj, nie, że ten chleb się podzieli i dostaje: wójt dostaje swoją część jako gospodarz, jeden ksiądz, drugi ksiądz, że tu żyjemy razem, równo, i gazdowie dożynek dostają czwartą część. Czyli najważniejszy ten podział. To jest sprawiedliwy podział według nas” (wyw.).

W Strykowie: „Przykładem jest droga krzyżowa wspólnie odprawiana przez oba kościoły. Mariawici ze swojego kościoła przychodzą do naszego kościoła, gdyż to od niego zaczyna się trasa drogi. Idą wszyscy razem. Jedna ze stacji jest przed kościołem mariawickim, wówczas ich kapłan ją czyta. [...] Podobnie Dzień Nauczyciela, gdzie spotkanie modlitewne odbywa się co drugi rok w obu kościołach. [...] Zdarzają się wśród wiernych dosłownie pojedyncze protesty przeciwko świętowaniu z mariawitami. W ciągu dwóch lat, odkąd jestem tu proboszczem, miało to miejsce dwukrotnie” (wyw. ks. KA).

Gdy pierwszy raz świętowano ekumenicznie Dzień Nauczyciela, kapłan mariawita udał się do parafii rzymskokatolickiej: „Poszedłem w komży, ale bez specjalnych innych elementów stroju, usiadłem cicho w ławie. Ale ksiądz poprosił mnie o kazanie. Nie byłem specjalnie przygotowany, ale odebrałem to jako miły gest”. Gdy z kolei w 2006 roku miejscowa parafia mariawicka świętowała stulecie istnienia, na obchodach był obecny między innymi zaproszony proboszcz rzymskokatolicki.

Ekumeniczne działania wskazywane przez ewangelika – księdza Piotra Sitka to wszelkie te, które wymagają obecności dwu proboszczów jako przedstawicieli lokalnych wspólnot wyznani-

wych: „Czy to będzie zakończenie roku szkolnego, początek roku, święto strażackie, jakieś wydarzenie, gminny piknik, gdzie my, duchowni obu wyznań, jesteśmy zawsze zapraszani i proszeni o jakieś tam słowo”. Na drugim miejscu wymienia: „[...] ekumeniczne nabożeństwa na przemian w naszych kościołach oczywiście, i to już nie tylko, wykraczamy poza ten urzędowy, oficjalny Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, i to się zaczyna dziać bardzo spontanicznie”.

Przykłady świadczące o obecności ekumenizmu instytucjonalnego wymienia również ksiądz Drożdż: „Działa przy parafii ewangelickiej taki punkt apteczny, gdzie nie zwraca się uwagi na różnice wyznaniowe, gdzie powiedzmy ta apteka przychodzi z pomocą innym, wszystkim, najczęściej. Tu, pamiętam, kiedyś przyszły, to był początek lat dziewięćdziesiątych (to znaczy już wcześniej przychodziły różnego rodzaju dary żywnościowe z zagranicy, ale pamiętam, że to był 1990 czy 1991), dary z Niemiec, pamiętam ksiądz z parafii ewangelickiej przywiózł dary, i po prostu część z nich była przeznaczona dla nas, a część dla parafii ewangelickiej, to wspólnie zostało rozdzielone”.

Ekumenizm praktyczny

W obu badanych miejscowościach zmianę relacji wyznaniowych między ludźmi na „bardziej ekumeniczne” (wyw.) datuje się na początek lat siedemdziesiątych XX wieku, co odpowiada procesowi instytucjonalnemu. Od tego czasu zaczyna się także częstsze zawieranie związków małżeńskich między partnerami dwu wyznań (zob. podrozdział „Dwuwyznaniowość w rodzinie” w niniejszej pracy).

Goleszowianie chwalą się: „Tu na tym rejonie jest takie właśnie niepisane prawo – bardzo fajne, że na przykład jeżeli katolicy mają święto, to ewangelicy w tym czasie nie robią w polu, nie wywieszają prania, nie stukają, nie tłuką się po domu, zaprzestają w tym momencie remontów, bo sąsiad katolik ma święto, żeby mu w tym nie przeszkadzać. Skoro kiedy ewangelicy mają święto, Wielki Piątek na przykład, nie? To katolicy tak samo, nie robią nic, nie robią jakichś tam stuków, nie pukają, nie stukają, nie przeszkadzają. Także to jest właśnie na tym terenie tak fajnie dopracowane, że jedni drugim starają się, jedni drugich szanują” (wyw.).

Pojawiają się też ślady „ekumenizmu prywatnego”: „Mamy taką Dorotkę, która gra na flecie, ona jest katoliczka, dzieci są katolickie, z rodziny katolickiej, bo cała rodzina katolicka, a ona u nas w kościele (ewangelickim – przyp. A.H.) gra w orkiestrze. Do katolickiego chóru chodzi, śpiewa, tam też gra, a dzieci chodzą na religię do katolickiego kościoła, a do nas na chórek przy kościele ewangelickim i śpiewają, bo taką czują potrzebę, chcą śpiewać, śpiewają. I nie ma żadnego problemu. Więc na przykład my mamy w Wigilię Bożego Narodzenia, o dziesiątej u nas w kościele jest nabożeństwo, to Dorotka idzie, gra u nas, a potem o dwunastej wychodzi z naszego kościoła, idzie na pasterkę do swojego kościoła, no. I masę osób tak, ja tak samo – pierwszy mąż był u mnie, a potem my z mężem jeszcze na pasterkę szliśmy z dziećmi do jego kościoła. No, ja uważam, że to tylko to sztuczne podziały, jakieś takie, jakoś tak sobie sam człowiek, a jeżeli człowiek chce, to potrafi żyć w zgodzie i żadnych problemów” (wyw.); „[...] wiem, że kolega ma córkę ochrzczoneą w ewangelickim kościele, już taką panienkę i ona na przykład na zasadzie chodzenia ze święconką, koleżanki chodzą z tym koszykiem i jej się to bardzo podoba, to ona zasuwa z tym koszykiem, i babcia, która jest ewangeliczka, szykuje jej koszyczek i ona idzie do kościoła katolickiego z tym koszykiem i nikt z tego tytułu nie robi żadnego problemu i nawet ta babcia ewangeliczka uważa, że skoro ona ma koleżanki i one idą, to dlaczego mam jej tego pozbawić” (wyw.).

W Strykowie z kolei przekonywano nas o primacie czynnika przyjaźni nad przynależnością parafialną: „[...] jak nieraz proboszcz zadzwoni, żeby coś pomóc, czy jakieś tam sprawy są prawne, trzeba coś załatwić, jakąś drabinę albo wysięgnik, czy ze strażakami, ja tu mam komendanta Państwowej Straży Pożarnej, kolegę, to dzwonię: »Tomek, zrób no manewry na cmentarzu.« »A co się stało?« – pyta. »No chcesz, żeby nas prawnicy zlicytowali? Trzeba gałęzie na cmentarzu przyciąć, bidna parafia, trzeba zrobić, żeby kogoś nie zabiło«. No tutaj niedaleko tak było, słyszałaś? Dzieciaka zabił konar na cmentarzu, a parafia nie miała pieniędzy na odszkodowanie i poszła pod młotek, bo ubezpieczenia nie mieli. No to Tomek przyjeżdża ze strażakami, tną. Kiedyś też tam krzyż malowałem, ksiądz mnie prosił, żebym mu pomalował krzyż na cmentarzu. Myślałem, żeby wziąć drabinę, ale gdzie

tam, z drabiną niewygodnie, mówię: »Tomek! Dawaj no ten podnośnik!«. Przyjechał Tomek z podnośnikiem, sekund pięć, się zrobiło. Tak, że no, mówię, no, tak się wspieramy. Ja nie mówię, bo Tomek jest katolik zatwardziały, ale nie ma problemu. Jego córka teraz z mariawitą się umawia. No i też może mieć w domu mezalians, jak ja to mówię. Także to nie ma reguły” (mężczyzna, 46, mariawita).

W Goleszowie takie przypadki księży nazywają „ekumenizmem ludowym” lub „praktycznym”. Jest to „[...] wzajemne takie wspólne działanie, które ma przełamywać różnego rodzaju opory, ma przełamywać jakieś wzajemne niechęci, no po prostu ma pokazywać, że mam być zawsze człowiekiem dla drugich. [...] No i powiedzmy takie proste rzeczy: jakiś uśmiech na co dzień, to znaczy się, widząc człowieka, powiedzenie mu »dzień dobry« – to już też zbliża, zwykle uśmiechnięcie się, słowo przemówione, po prostu, zapytanie się, co tam dobrego itd., dostrzeżenie tego – bardzo ważne, żeby umieć się nawzajem dostrzec. To jest to, co przełamuje, to, co przynosi takie efekty, że ludzie, żyjąc obok siebie, nie żyją tylko obok, ale widzą, że my możemy razem coś zrobić [...]. Taka wzajemna pomoc – jak nas tu okradli, w kościele, to ten proboszcz ewangelicki od razu pytał, czy nie trzeba pomóc. Potem jak u nich coś podobnego się stało, to tak samo, tak się chciało wzajemnie pomóc. Taka codzienność, która powinna być nacechowana taką otwartością” (wyw. ks. AD).

Na pograniczu ekumenizmu praktycznego i instytucjonalnego lokuje się natomiast współuczestnictwo w pogrzebach, zwłaszcza że w obu miejscowościach zdarzają się ceremonie odprawiane przez obu lokalnych proboszczów. Nie jest to jednak wzorzec koncelebracji (są odmienne obrządki), ale współpraca o ustalonym wcześniej podziale: która świątynia, odprawienie części mszalnej, wygłoszenie kazania bądź ustalenie kolejności przemowy, poprowadzenie modlitwy na cmentarzu.

W Goleszowie jest dodatkowo cmentarz komunalny, traktowany jako „trzecia możliwość” (wyw.), także przez księży: „Tu na pogrzeby chodzą, zresztą cmentarz katolicki jest przy kościele katolickim, a ewangelicki jest tam, ale za nim jest komunalny. Praktycznie ten [katolicki – przyp. A. H.] tu jest pełny, więc tam chodzą też... Na komunalny chodzą. Tu jeszcze, bo to starsi ludzie nie chcą odchodzić, nie? Ale młodzież, czy z tych młodszych

małżeństw, albo coś, to już tam są chowani, na komunalnym, już tam pogrzeby się odbywają. No i innych założymy wyznań, jeszcze takich mniejszych, albo, jak może ktoś nie chodzi do kościoła i ksiądz go nie chce, to idą na komunalny. [Pytanie: „Jak to: ksiądz nie chce?”] No, bo są też wypadki, że do kościoła nie chodzą, są ateści, jeszcze w tej chwili, to trudno, żeby... to z góry ma założone, że będzie pochowany na komunalnym” (wyw.).

Zdarza się również, że o wyborze cmentarza w rodzinach dwuwyznaniowych decyduje kalkulacja ekonomiczna: „U nas bardzo często są pogrzeby katolickie u mariawitów ze względu na tańszą opłatę. Ludzie, którzy poprzehodzili w młodym wieku, na stare lata wracają na cmentarz mariawicki. Taka jest prawda” (kobieta, 63, mariawitka).

Zaplecze społeczno-kulturalne: parafie i kultura świecka

Tym, co może budować płaszczyznę porozumienia i wspólnotę ponad podziałem wyznaniowym, jest lokalna oferta kulturalna. Zwyczajowo przygotowywana jest ona przy parafiach oraz w świeckich ośrodkach kultury lub sportu.

Jeżeli chodzi o działalność społeczną, wśród parafii przoduje parafia ewangelicka: na stałe śpiewa w niej 6 chórów (5 z Golezowa) i gra orkiestra, działa Koło Pań, Koło Robótek Ręcznych, Biblijne Spotkania dla Kobiet, organizowane są cykliczne spotkania małżeńskie i „godziny biblijne”, wydawana jest gazetka parafialna i prowadzona witryna internetowa. Jest w niej także stosunkowo najliczniejszy personel (dwóch księży i diakonisa) oraz relatywnie największa liczba wiernych, z których mobilizacją – jak podkreśla ksiądz Piotr Sitek – nie ma problemu; kulturalna rola proboszcza to według niego głównie „koordynacja”.

W goleszowskiej parafii katolickiej działa tylko jeden chór, brak orkiestry, ale wydawana jest gazetka. Konsekwentnie realizowaną taktyką działania księdza jest jednak nie tyle oczekiwanie na wiernych w parafii, ile samodzielne wychodzenie do nich. „Jeżeli ja chcę coś tu zrobić przy parafii, to ja nie mogę powiedzieć w kościele, na przykład: »bardzo proszę, by przyszła jakaś grupa osób i pomogła przy, powiedzmy, jakichś pracach przy kościele«. Bo ja wiem z doświadczenia już teraz, że to nie wystarczy. Muszę po prostu podejść do konkretnych ludzi, poprosić, najpierw

oczywiście wytłumaczyć, powiedzieć, co się chce zrobić i dlaczego chce się to zrobić. [...] tak się składa, że przez te lata to się wiele udało zrobić w parafii, ale to często było tak, że ja szedłem po domach, w niedzielę przed mszą, a wiele lat byłem sam, potem dopiero od 1993 jest wikary tutaj, no to w niedzielę przed mszą szedłem po domach i pytałem »Przyjdzie pan?«, prosiłem, czy ktoś nie przyjdzie do pomocy, na przykład przy pracach remontowych. [...] No, poza tym – duża rzecz to jest ta tak zwana kolęda. U nas to troszeczkę inaczej wygląda, bo my chodzimy już od listopada, i to idziemy najczęściej: soboty, niedziele – wtedy, kiedy ludzie są, kiedy można porozmawiać. [...] U nas to przygotowanie do bierzmowania to nie tylko są te lekcje religii, które mają w szkole, ale ta młodzież gimnazjalna, ona przychodzi przez trzy lata, są takie raz w miesiącu spotkania, a III klasa dwa razy w miesiącu. I to są takie spotkania informacyjne. Jeżeli chodzi o przygotowanie do pierwszej komunii, to też nie tylko w szkole lekcja religii, ale raz w miesiącu dzieci klas I i II przychodzą, to w sumie dwa lata trwa, i to są msze święte, spotkania, nabożeństwa, wydarzenia związane z kształtowaniem tego właśnie... [...] Dzisiaj trzeba do tego człowieka wyjść. I poza tym – tu też jest takim charakterystycznym – jeżeli ksiądz chce mieć jakiś autorytet, to nie wynika to z faktu, że jest księdzem. Nie, nie, to nie to. To musi po prostu udokumentować otwartością dla ludzi – ludzie muszą zauważyć, wierni muszą zauważyć, że ten, kto jest księdzem, ten ksiądz jest otwarty na nich. A jeżeli tego nie zauważą, to on nic nie robi. To szczególnie tu, to jest właśnie tutaj... na Śląsku Cieszyńskim. [...] Ja to często mówię młodym księżom, zdecydowanie młodszym od siebie, wikarym, co tu przychodzą, że on musi być do dyspozycji ludzi, ludzie muszą widzieć, że ksiądz ma czekać, a nie, że ludzie mają czekać na księdza” (wyw. ks. AD).

W Strykowie proboszczowie starają się pomagać w animacji życia religijnego i kulturalnego wokół parafii. W parafii rzymskokatolickiej wydawana jest gazetka, poza tym działają w niej chór mieszany i orkiestra dęta, grupy modlitewne i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, prowadzone przez wikariusza. Parafia mariawicka to przede wszystkim działalność Rady Parafialnej, poza tym śpiewa chór i gra orkiestra dęta. Na styku działalności parafialnej i społecznej lokuje się stowarzyszenie „Mała Ojczyzna”, które ma na celu pozyskiwać pieniądze dla chórów i orkiestr

lokalnych. Skład założycielski to 19 osób – sami mariawici („Tak się złożyło” [wyw.]).

Jeżeli chodzi o propozycje świeckie, w Goleszowie bogata oferta kulturalna skierowana jest głównie do dzieci i młodzieży: „My tu mamy odgraniczone kościelne rzeczy w Goleszowie od państwowych, powiedzmy, imprez sportowych, które sam organizuję, i kulturalnych, które pani Lidia [Lankocz, dyrektorka Goleszowskiego Ośrodka Kultury – przyp. A. H.] organizuje” (wyw. T.J). Łącznie na terenie gminy organizowanych jest około 200 imprez w roku, najważniejsze z nich to: doroczny Przegląd Dorobku Kulturalnego „TON”, Dni Goleszowa i gwarowy konkurs gawędziarski dla uczniów „O Złotóm Przeposke”, w samym Ośrodku Kultury tygodniowo w zajęciach uczestniczy około 300 dzieci (głównie w zajęciach plastycznych i tanecznych). Z kolei imprezy sportowe organizowane są w ligach sołeckich, co skutecznie rozmywa podział wyznaniowy.

Kultura świecka w Strykowie również animowana jest przez Dom Kultury: poza ofertą dla dzieci działa również liczny i prężny Klub Seniora, łączący w swych szeregach wyznawców z obu parafii (125 osób w 2008 roku), przy którym śpiewa chór seniora „Echo” („Śpiewamy na pogrzebach: i mariawitów, i rzymskich” [wyw., kobieta, 76, katoliczka]). Oferta dla młodych to głównie zajęcia taneczne, w których regularnie uczestniczy około 150 dzieci i młodzieży. Raz do roku organizowane są Dni Strykowa, które są masową imprezą o charakterze świeckim.

Reasumując, świecka oferta kulturalna skierowana jest przede wszystkim do dzieci. Jeżeli chodzi o inicjatywy parafialne, oferują one raczej tradycyjny pakiet uczestnictwa (chór, orkiestra, modlitwa). Na wyróżnienie zasługuje parafia ewangelicka, w której dba się o ofertę dla wszystkich grup wiekowych, dodatkowo oferta społeczno-kulturalna nie jest *stricte* religijna; jednocześnie to właśnie przedstawiciele tej parafii chwalą aktywność swoich parafian. Zaplecze kulturalno-społeczne w Goleszowie jest znacznie bardziej rozbudowane niż strykowskie, równocześnie pojednanie tamtejszej społeczności wydaje się pełniejsze. W obu miejscowościach stosunkowo najuboższa oferta jest skierowana do pokolenia średniego, jednak zwyczajowo jest to grupa najmniej zainteresowana partycypacją w tego rodzaju ofercie ze względu na relatywnie najmniejszą ilość czasu wolnego.

Warto jednak uzupełnić obraz oferty bardziej precyzyjnym wzorcem aktywności respondentów. W obu badanych miejscowościach, w sumie w czterech odrębnych społecznościach wyznaniowych, uczestnictwo społeczne rozumiane jako przynależność lub chociaż okazjonalna działalność w jakichś organizacjach lub inicjatywach utrzymuje się na poziomie około 40%. Podczas gdy rzymscy katolicy przeważnie działają w jednej organizacji (81,0% w Goleiszowie i 73,8% w Strykowie), ewangelicy i mariawici częściej pozostają aktywni w większej ich ilości (w jednej organizacji działa 64,2% wśród aktywnych społecznie ewangelików i 53,3% mariawitów).

Uczestnictwo lokalne kanalizuje się głównie w organizacjach:

- lokalnych społecznych: GOLESZÓW: 29 katolików i 25 ewangelików; STRYKÓW: 32 katolików i 33 mariawitów;
 - ponadlokalnych społecznych: GOLESZÓW: 2 katolików i 24 ewangelików; STRYKÓW: 4 katolików i 3 mariawitów;
 - lokalnych religijnych: GOLESZÓW: 11 katolików i 23 ewangelików; STRYKÓW: 29 katolików i 16 mariawitów;
- oraz w STRYKOWIE w:
- ponadlokalnych religijnych: 1 katolik i 7 mariawitów;
 - lokalnych sportowych: 6 katolików i 7 mariawitów;
 - ponadlokalnych zawodowych: 12 katolików i 7 mariawitów.

Mamy zatem do czynienia z dużą różnorodnością organizacji w społeczności strykowskiej, przy czym należy podkreślić wysoką aktywność mieszkańców w organizacjach ponadlokalnych oraz wysoką kumulację działalności w określonym typie organizacji w Goleiszowie, co świadczy o wysokiej atrakcyjności lokalnej oferty społecznej.

W obu społecznościach czynne uczestnictwo dotyczy głównie organizacji lokalnych społecznych i lokalnych religijnych. Ten pierwszy typ buduje wspólnotę ponad podziałem wyznaniowym – są to następujące rodzaje organizacji: komitet rodzicielski, towarzystwo tematyczne związane z małą ojczyzną, klub seniora, organizacje sportowe, pomoc w organizacji imprez, dożynek, Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy. Drugi typ organizacji wzmacnia własną społeczność parafialną – są to: chóry kościelne, komitety parafialne, grupy modlitewne, kółko różańcowe, mini-strantura, spotkania środowiskowe i wolontariat przy parafii.

STRUKTURA WŁADZY I AKTYWNOŚĆ OBYWATELSKA NA LOKALNEJ
ARENIE POLITYCZNEJ

Obecność i siłę pojednania należy badać również na lokalnej arenie politycznej, którą definiujemy jako wszelkie sposoby używania władzy na drodze osiągania celów publicznych przez grupę powiązaną z tymi celami. Tak rozumiana arena polityczna uwzględnia jednostki i instytucje, które potencjalnie mogą wpływać na dystrybucję i sprawowanie władzy lokalnej.

Struktura władzy

Rozkłady odpowiedzi w obu badanych społecznościach potwierdzają obecność silnej strukturalnie władzy świeckiej, która jest utożsamiana z wójtem/burmistrzem oraz Radą Gminy. Duchowni nie są postrzegani jako osoby sprawujące rzeczywistą władzę w mieście. Rozkłady odpowiedzi prezentują tabele 14 i 15.

Pytani o to, kto rządzi w Goleszowie, mieszkańcy na pierwszym miejscu wskazywali wójta (58,5% ogółu wskazań w pierwszym i 21,6% w drugim wyborze)²³, na drugim Radę Gminy (29,7% ogółu wskazań w pierwszym i 41,4% w drugim wyborze). Dodatkowo w kolejnych wyborach respondenci wskazywali (łącznie): 36,1% – sami mieszkańcy, 26,6% – urzędnicy, 21,6% – obaj duchowni i 18,6% – różne organizacje (OSP, policja, inne). Obraz władzy wynikający z rozkładu odpowiedzi potwierdza brak zorganizowanego konfliktu frakcji w lokalnej polityce i strukturalną siłę władzy świeckiej, skupiającą się w osobie wójta. Warto również nadmienić, że w Radzie Gminy tradycyjnie przeważają ewangelicy, co odzwierciedla proporcje wyznania wśród mieszkańców („Chyba kampania wyborcza jest tak trochę sterowana przez, właśnie, kościół. Na pewno wyznawcy tej danej religii woleliby mieć kogoś swojego we władzach, no i tak to się chyba rzeczywiście przekłada. [Pytanie: „A czy przy kampanii wyborczej, jak się charakteryzuje kandydata, to mówi się, że o, ten jest ewangelikiem, ten katolikiem?”] Nie, nie, tego się nie mówi, ale to wszyscy wiedzą” [wyw.]).

Jeżeli chodzi o kwestie religijne i władzy świętej, w pierwszym wyborze żaden z naszych respondentów nie potwierdził, by rządził „ksiądz rzymskokatolicki” lub „ksiądz ewangelicki” – pojedyncze

wskazania pojawiły się dopiero w drugim i trzecim wyborze. Poza tym we wszystkich trzech wyborach łącznie 12,6% katolików i 1,1% ewangelików wskazało, że we wsi rządzą ewangelicy, co jednak odzwierciedla faktyczną większość osób tego wyznania w Radzie Gminy, więc mogło być opacznie zrozumiane. Warto dodać, że pytani o wpływy wyznań respondenci podkreślali obecność „ekumenicznego” (wyw.) współzrządzenia we wsi (co wyrażało się w odpowiedziach: „obaj duchowni” i „sami mieszkańcy”). W Goleszowie mamy zatem do czynienia nie tylko z obecnością silnej strukturalnie władzy świeckiej i poczucia demokracji obywatelskiej, ale też z równowagą podejmowanej świeckiej aktywności publicznej między obydwoma proboszczami (tab. 14).

W Strykowie mieszkańcy również na pierwszym miejscu lokowali władzę burmistrza²⁴ (63,7% ogółu wskazań w pierwszym i 19,8% w drugim wyborze), na drugą Radę Gminy (22,0% ogółu wskazań w pierwszym i 45,8% w drugim wyborze). Dodatkowo respondenci (łącznie) wysoko ocenili władzę urzędników – 30,8%, i samych mieszkańców – 29,7%. Stosunkowo nisko została natomiast oceniona władza organizacji w mieście – 15,0%.

Warto omówić zagadnienie sprawowania władzy przez duchownych w ocenie respondentów: znamienne jest, że łącznie aż 25% katolików i tylko 8,5% mariawitów dostrzega realny wpływ proboszcza rzymskokatolickiego. Wpływ kapłana mariawickiego jest oceniany obustronnie jako marginalny. Co więcej – w Strykowie mariawicka mniejszość sprawuje sporą część funkcji publicznych i politycznych. Najlepszym przykładem jest Rada Gminy, w której na 14 mandatów dokładnie połowę w roku prowadzenia badań (2007) sprawowali mariawici. O ich wyborze decydowała nie tylko mobilizacja współwyznawców, jednak ta na lokalnej arenie jest powszechnie znana: „Jak jakiś mariawita kandyduje, to wszyscy idą głosować. Zbiorą się w kupę i głosują. Bo potem to się przydało. Bo jak coś się u nich z dachem działo, to Rada dała też na to pieniądze, bo ich tam dużo było. I ostatnio u nas pomniki żołnierzy odnawiano. A oni też tam mieli swoje groby 2 żołnierzy, to się wystarali o przeniesienie szczątków w jedno miejsce i też zrobili pomniczek. Dlatego się oni do tej Rady pchają. Dlaczego ich jest więcej? Bo mariawici wszyscy idą do głosowania, a u nas komuś się chce, komuś się nie chce. Mobilizują

Tabela 14. Proszę powiedzieć, jak Pan(i) ocenia, kto rządzi w Goleszowie

	Kat.: 1. wybór	Kat.: 2. wybór	Kat.: 3. wybór	Kat.: % łącznie	Ew.: 1. wybór	Ew.: 2. wybór	Ew.: 3. wybór	Ew.: % łącznie
Wójt	56 55,4%	17 17,5%	6 7,3%	80,2%	79 64,2%	29 24,4%	5 5,4%	94%
Rada Gminy	33 32,7%	32 33,0%	7 8,5%	74,2%	32 26,0%	59 49,6%	8 8,6%	84,2%
Urzednicy	5 5,0%	10 10,3%	14 17,1%	32,4%	4 3,3%	7 5,9%	18 19,4%	28,6%
Ksiądz rzymsko- katolicki	0 0%	5 5,2%	1 1,2%	6,4%	0 0%	0 0%	1 1,1%	1,1%
Ksiądz ewangelicki	0 0%	1 1,0%	2 2,4%	3,4%	0 0%	2 1,7%	0 0%	1,7%
Obaj duchowni	2 2%	11 11,3%	13 15,9%	29,2%	0 0%	5 4,2%	12 12,9%	17,1%
Katolicy	0 0%	0 0%	0 0%	0%	1 0,8%	0 0%	0 0%	0,8%
Ewangelicy	4 4,0%	6 6,2%	2 2,4%	12,6%	0 0%	0 0%	1 1,1%	1,1%
Samy mieszkańcy	1 1,0%	11 11,3%	23 28,0%	40,3%	4 3,3%	9 7,6%	25 26,9%	37,8%
Różne organizacje	0 0%	4 4,1%	11 13,4%	17,5%	0 0%	6 5,0%	21 22,6%	27,6%
Ktoś inny	0 0%	0 0%	3 3,7%	3,7%	3 2,4%	2 1,7%	2 2,2%	6,3%
SUMA	101 100%	86 100%	82 100%		123 100%	119 100%	93 100%	

kat. – katolicy, ew. – ewangelicy

się” (wyw., kobieta, 69, katoliczka); „[Pytanie: „Czy w ogóle ma znaczenie, jakiego wyznania są członkowie władz lokalnych? Czy to jest powszechnie wiadome w miasteczku?”] „Wśród katolików tego nie widzę, ale podobno mariawici tak się dogadują, żeby jednak głosować na jednego, bo to jest »nasz«” (wyw., kobieta, 50, katoliczka) (tab. 15).

Tabela 15. Proszę powiedzieć, jak Pan(i) ocenia, kto rządzi w Strykowie

	Kat.: 1. wybór	Kat.: 2. wybór	Kat.: 3. wybór	Kat.: % łącznie	Mar.: 1. wybór	Mar.: 2. wybór	Mar.: 3. wybór	Mar.: % łącznie
Burmistrz	101 64,7%	31 19,9%	9 5,8%	90,4%	73 62,4%	23 19,7%	6 5,1%	87,2%
Rada Gminy	35 22,4%	72 46,2%	15 9,6%	78,2%	25 21,4%	53 45,2%	12 10,3%	76,9%
Urzednicy	7 4,5%	9 5,8%	27 17,3%	27,6%	5 4,2%	12 10,3%	24 20,5%	35,0%
Różne organizacje	2 1,3%	7 4,5%	21 13,5%	19,3%	–	3 2,6%	8 6,8%	9,4%
Ksiądz rzymsko-katolicki	5 3,2%	15 9,6%	19 12,2%	25,0%	2 1,7%	4 3,4%	4 3,4%	8,5%
Kapłan mariawicki	–	1 0,6%	2 1,3%	1,9%	–	3 2,6%	3 2,6%	5,2%
Obaj duchowni ²⁵	–	1 0,6%	2 1,3%	1,9%	1 0,9%	2 1,7%	2 1,7%	4,3%
Katolicy	–	3 1,9%	2 1,3%	3,2%	–	–	–	0%
Mariawici	–	–	1 0,6%	0,6%	–	–	–	0%
Sami mieszkańcy	4 2,6%	12 7,7%	33 21,1%	31,5%	3 2,6%	4 3,4%	25 21,4%	27,4%
Ktoś inny	2 1,3%	–	7 4,5%	5,8%	3 2,6%	2 1,7%	1 0,9%	5,2%
Brak odpowiedzi	–	5 3,2%	18 11,5%	14,7%	5 4,2%	11 9,4%	32 27,3%	40,9%
SUMA	156 100%	156 100%	156 100%	–	117 100%	117 100%	117 100%	–

kat. – katolicy, mar. – mariawici

Na lokalne areny oddziałuje również polityka państwa, w której odzwierciedla się stereotypowy wewnętrzny podział na lewicę i prawicę bazujący na wyznaniu (tradycyjnie już rzymski katolicyzm utożsamiany jest z prawicowością, dla drugiego, „ry-

walizującego” wyznania „pozostaje” lewica). Rozkłady odpowiedzi przedstawia tab. 16.

Tabela 16. Ideologiczne poglądy polityczne

	GOLESZÓW		STRYKÓW	
	Katolicy	Ewangelicy	Katolicy	Mariawici
Lewica (1–3)	15 14,7%	45 36%	24 15,5%	46 39,3%
Centrum (4)	40 39,2%	42 33,6%	41 26,5%	22 18,8%
Prawica (5–7)	41 40,2%	20 16%	45 29,0%	17 14,5%
Trudno powiedzieć	6 5,9%	18 14,4%	45 29,0%	32 27,4%
SUMA	102 100%	125 100%	155 100%	117 100%

Widać, że w Goleszowie mamy do czynienia z szerszym niż w Strykowie spektrum politycznego centrum (co może stanowić stabilniejszą bazę dla pojednania. Równocześnie strykowscy mariawici znacznie silniej utożsamiają się z lewicą niż goleszowscy ewangelicy. Przyczyna tego stanu jest dwójaka: po pierwsze, ziemia łódzka stanowi tradycyjne zaplecze polskiej lewicy, stąd pełniejsze poparcie właśnie ze strony mariawitów, którzy – i to jest druga przyczyna – są silniej zantagonizowani z rzymskimi katolikami niż cieszyńscy ewangelicy ze względu na bliskość historyczną rozłamu oraz wskutek wciąż obecnych lokalnie zideologizowanych przeciwinterpretacji, które kształtują wzajemne wyobrażenia. Poza tym w Strykowie aż 28,3% (łącznie) respondentów nie umiało odpowiedzieć na pytanie o poglądy ideologiczne (w porównaniu do zaledwie 10,6% w Goleszowie), co może wiązać się po pierwsze z mniejszą świadomością polityczną, po drugie zaś – z większą frustracją społeczną, wyrażającą się w braku zaufania do rządzących frakcji politycznych.

Podsumowując, lokalne pojednanie polityczne wśród mieszkańców nie zależy ponadto wyłącznie od umiejętności oddzielenia sfer świeckiej i świętej przez kluczowych aktorów świeckich i du-

chownych na lokalnej arenie, który to warunek spełniają obie porównywane społeczności. Na lokalny stopień uporządkowania sfer świeckiej i świętej wpływa też globalny podział ideologiczny, który jest znacznie ostrzejszy w społeczności strykowskiej, a który może w pewnych sytuacjach pogłębiać podział wyznaniowy (zob. Herman 2007b, Herman 2007c).

DWUWYZNANIOWOŚĆ W RODZINIE

W badaniu pojednania należy przeprowadzić komplementarne studiowanie struktur rodzinnych i wzorów zawierania związków małżeńskich w społecznościach dwuwyznaniowych z uwzględnieniem następujących ich odmian: czystych, mieszanych ujednoliconych (rekonwersja jednego z małżonków) i mieszanych nieujednoliconych (małżonkowie różnych wyznań). Należy również dokonać rozróżnienia między rodziną nuklearną a rodziną poszerzoną, gdyż w odmiennym stopniu ulegają one wyznaniowemu przemieszaniu.

W ankiecie respondenci nie mieli do wyboru kafeterii – jest to informacja istotna w aspekcie pojawiających się sporadycznie odpowiedzi o rodzinach „mieszanych”. O ile jednak taka hybryda pojawiała się w odniesieniu do wyznania całej rodziny, raz (w każdej miejscowości) padła analogiczna deklaracja w odniesieniu do osoby i w obu wypadkach dotyczyła współmałżonka respondenta (zob. tab. 17 i 18). Oznacza to, że jednostki wciąż muszą zidentyfikować się po którejś ze stron, i że na razie zjawisko dekonfesjonalizacji osoby nie doczekało się instytucjonalizacji.

Małżeństwa czyste i mieszane

Z danych wynika, że w pokoleniu naszych respondentów (średnia wieku w obu społecznościach wyniosła 49 lat) konwersja, zwykle związana z małżeństwem z osobą odmiennej konfesji, nie była zjawiskiem powszechnym (zob. tab. 17, 18). W Goleiszowie nie stwierdza się różnic między próbami wyznaniowymi, w Strykowie widać silniejszą tendencję pozostawania przy własnym wyznaniu u mariawitów, wyrażaną proporcją 14,7% respondentów, którzy deklarując wyznanie mariawickie, podawali katolicką rodzinę pochodzenia (z największym prawdopodobieństwem oznacza to

bowiem, że osoby te poślubiły mariawitów i wskutek tego dokonały konwersji).

Tabela 17. Wychował(a) się Pan(i) w rodzinie wyznania:

GOLESZÓW	Katolicy	Ewangelicy
Katolickiego	98 95,1%	6 4,7%
Ewangelickiego	3 2,9%	114 89,8%
„Mieszanego”	2 1,9%	7 5,5%
SUMA	103 100%	127 100%

Tabela 18. Wychował(a) się Pan(i) w rodzinie wyznania:

STRYKÓW	Katolicy	Mariawici
Katolickiego	143 92,3%	17 14,7%
Mariawickiego	9 5,8%	98 84,5%
„Mieszanego”	3 1,9%	1 0,9%
SUMA	155 100%	116 100%

Małżeństwa czyste wyznaniowo w badanych społecznościach obejmują: w Goleszowie – 67% u katolików i 68,5% u ewangelików, a w Strykowie – 88,3% u katolików i 70,7% u mariawitów. Można zatem twierdzić, że katolicy strykowski najczęściej pobierają się między sobą, jest to jednak uwarunkowane położeniem miasta w centralnej Polsce oraz lokalną większością katolicką (około 70%), co wydatnie zwiększa możliwości doboru małżeńskiego wśród współwyznawców. Pozostałe grupy częściej wchodzi w związki

z partnerami odmiennego wyznania, co wyraża się w prezentowanych wartościach procentowych (tab. 19). Kapłan mariawicki wyjaśnił swój punkt widzenia: „Mieszanych małżeństw nie ma, bo tłumaczy się małżonkom, że muszą być jednego wyznania, aby rodzina spełniała swą funkcję jednoczenia w Chrystusie, więc przed ślubem jedno z nich składa wyznanie wiary w kościele rzymskokatolickim lub u mariawitów. Nie chodzi na siłę o ilość dusz, ale o komfort rodziny, dlatego nie żałuję, jak tracę parafian”.

Jeżeli chodzi o małżeństwa mieszane, w Goleszowie 25,3% katolików i 28,4% ewangelików weszło w związek małżeński z osobami wychowanymi w odmiennej wierze (tab. 19). Wśród nich we wszystkich małżeństwach respondentów katolików (23 osoby) i u 21,1% ewangelików (23 osoby) małżonkowie pozostali przy wyznaniu swojej rodziny pochodzenia – oznacza to, że żaden małżonek ewangelik nie zmienił wyznania w momencie zawarcia bądź w trakcie trwania małżeństwa z partnerem katolikiem, i że 7,3% małżonków katolików (8 osób) dokonało konwersji na ewangelicyzm. Sytuację tę możemy interpretować jako wyraz silniejszej identyfikacji ewangelickiej i większej atrakcyjności lokalnego ewangelicyzmu (która może mieć przyczynę między innymi w lokalnej większości). Brak konwersji wskutek zawarcia małżeństwa mieszanego pokazuje, iż małżonkowie mieszanini nie dążą do usilnego ujednoczenia wiary.

Jeżeli chodzi o małżeństwa mieszane w Strykowie, aż 29,3% mariawitów ma małżonka pochodzącego z rodziny rzymskokatolickiej i jedynie 7,8% katolików ma małżonka urodzonego jako mariawita (tab. 20). Jednocześnie 13,1% mariawitów ma małżonka katolika (13 osób) i zaledwie 3,1% katolików ma małżonka mariawitę (4 osoby) – oznacza to, że w małżeństwach mieszanych częściej mariawici przyzwalają na pozostanie partnera przy rdzennym wyznaniu, a zatem sami są przywiązani do własnego wyznania (przed ślubem obie strony mogą rozważyć konwersję; tab. 22, por. także tab. 4 w niniejszym tekście).

Przypadek Strykowa pokazuje, że mamy tu do czynienia z silniejszą niż w Goleszowie tendencją ujednoczenia wyznania małżonków. W tej miejscowości nierzadko deklarowane „ujednolicone” wyznanie współmałżonka ma jednak formalny charakter i nie odzwierciedla realnej sytuacji („Żona przeszła za mną, ale ogólnie to woli do swojego kościoła chodzić, chociaż i ze mną

chodzi, jak trzeba” [mężczyzna, 59, mariawita]). Poza tym rzymscy katolicy częściej niż mariawici pobierają się między sobą ze względu na większe możliwości doboru małżeńskiego wśród współwyznawców.

Jeżeli chodzi o konwersje małżonków naszych respondentów, widać, że w Goleiszowie istnieje silniejsze przyzwolenie na istnienie małżeństw mieszanych o nieujednoliconym wyznaniu partnerów: 25,6% katolików i 21,3% ewangelików ma małżonka wyznania innego niż własne, podczas gdy w Strykowie jest to zaledwie 3,1% katolików i 13,1% mariawitów (tab. 21, 22).

Tabela 19. Pana(i) mąż/zona (jeśli ma) urodził się w rodzinie wyznania:

GOLESZÓW	Katolicy	Ewangelicy
Katolickiego	61 67,0%	31 28,7%
Ewangelickiego	23 25,3%	74 68,5%
„Mieszanego”	7 7,7%	3 2,8%
SUMA	91 100%	108 100%

Tabela 20. Pana(i) mąż/zona (jeśli ma) urodził się w rodzinie wyznania:

STRYKÓW	Katolicy	Mariawici
Katolickiego	113 88,3%	29 29,3%
Mariawickiego	10 7,8%	70 70,7%
„Mieszanego”	5 3,9%	0 0,0%
SUMA	128 100%	99 100%

Tabela 21. Pana(i) mąż/zona (jeśli ma) jest wyznania:

GOLESZÓW	Katolicy	Ewangelicy
Katolickiego	66 73,3%	23 21,3%
Ewangelickiego	23 25,6	85 78,7%
„Katolicko- -ewangelickiego”	1 1,1%	0 0%
SUMA	90 100%	108 100%

Tabela 22. Pana(i) mąż/zona (jeśli ma) jest wyznania:

STRYKÓW	Katolicy	Mariawici
Katolickiego	125 96,2%	13 13,1%
Mariawickiego	4 3,1%	86 86,9%
„Mieszanego”	1 0,8%	0 0,0%
SUMA	130 100%	99 100%

Pytaliśmy naszych respondentów również o wyznanie rodziny pochodzenia ich rodziców, aby móc obserwować ewentualną zmianę pokoleniową (średnia wieku naszych respondentów w obu społecznościach wyniosła około 49 lat).

Wyniki uzyskane w Goleszowie pokazują, że we wcześniejszym pokoleniu konwersja małżeńska, a zatem również przyzwolenie na małżeństwa mieszane, była rzadsza, więc przynależność wyznaniowa stanowiła bardzo ważne, jeśli nie główne kryterium doboru małżonka (tab. 23). Warto przypomnieć, że średnia wieku respondentów wyniosła 49 lat, a analiza lokalnej zasiedloności dowiodła, iż ponad połowa lokalnych katolików pojawiła się tu po wojnie – w pokoleniu rodziców naszych respondentów odsetek ewangelików

wśród mieszkańców z pewnością był wyższy niż obecnie. Starsi respondenci z Goleiszowa wspominali również w wywiadach, iż dawniej obecne było powiedzenie o „sprzedawaniu” bądź „nie-sprzedawaniu wiary za galoty”. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka odpowiedzi wskazujących możliwość istnienia rodziny „katolicko-ewangelickiej” kilka pokoleń wstecz – czyli u dziadków naszych respondentów, co pokazuje, że przyzwolenie na małżeństwa mieszane nie jest rozwiązaniem nowym.

W Strykowie natomiast nie zaszła widoczna zmiana wzorca doboru małżeńskiego i wskaźnik czystości/doboru mieszanego utrzymał się na podobnym poziomie (tab. 24).

Tabela 23. Pana(i) rodzice urodzili się w rodzinie wyznania:

GOLESZÓW	Katolicy		Ewangelicy	
	Matka	Ojciec	Matka	Ojciec
Katolickiego	96 94,1%	91 90,1%	13 10,2%	14 11,6%
Ewangelickiego	4 3,9%	9 8,9%	112 88,2%	106 87,6%
„Katolicko- -ewangelickiego”	2 2,0%	1 0,9%	2 1,6%	1 0,8%
SUMA	102 100%	101 100%	127 100%	121 100%

Tabela 24. Pana(i) rodzice urodzili się w rodzinie wyznania:

STRYKÓW	Katolicy		Mariawici	
	Matka	Ojciec	Matka	Ojciec
Katolickiego	135 87,1%	130 85,0%	25 21,6%	31 26,7%
Mariawickiego	17 11,0%	20 13,1%	90 77,6%	85 73,3%
Mieszanej	3 1,9%	3 2,0%	1 0,9%	0 0,0%
SUMA	155 100%	153 100%	116 100%	116 100%

W nawiązaniu do kwestii wzorca małżeństw mieszanych w Góleszowie należy wspomnieć, że już po kontrreformacji dekret cesarski z 1716 roku regulował sprawy wychowania dzieci z rodzin mieszanych, ustalając wychowywanie synów zgodnie z religią ojca, a córek – matki. W Strykowie z kolei pierwsze małżeństwa mieszane zaczęto zawierać w okresie międzywojnia i już wtedy istniała silna presja społeczna konwersji jednego z małżonków. Wówczas „chyba rzadziej się zdarzało, żeby ktoś od mariawitów przechodził na katolicyzm w tych dawniejszych latach” (kobieta, 50, katoliczka).

„Przeciąganie”

Większe przyzwolenie na dobór małżeński spoza własnej wspólnoty wyznaniowej przy jednoczesnym nacisku na konwersję wyznaniową w Strykowie zinstytucjonalizowało „przeciąganie” (wyw.): „To jest u nas duma, to jest ten największy konflikt – kto kogo przeciągnie. I nie ukrywam, tu dużo jest takich par, to wręcz do rangi społecznej urasta. I czekają, czekają dopóki, czy katolik mariawitę, czy mariawita katolika. Kto przeciągnie, ten wygrywa i to jest święto wtedy w parafii, nowa owieczka i nowa rodzina, nowe fundusze” (kobieta, 33, katoliczka).

„Przeciąganie” dawniej było sprawą i aktywnością całych rodzin, współcześnie ogranicza się do oddziaływania rodziców na młodych: „Wiele jest tutaj takich par, są różnego wyznania, chodzą ze sobą po 5–6 lat, potem chcą się pobrać i się rozstają: żadne nie chce przejść na inną wiarę, a rodzice naciskają. Jak ktoś się nie umie postawić, to takie pary się rozstają. Tak się często dzieje tutaj” (mężczyzna, 22, mariawita). Respondenci współcześnie w deklaracjach potępiają podobną postawę rodziców, co może wskazywać na wzrastającą liberalizację. („Kiedyś tak było, że potrafili wydziedziczyć, z domu wyrzucić, jak się ktoś związał z osobą innego wyznania. Ja bym nigdy swojego dziecka nie wykłęła” [kobieta, 56, mariawitka]). Równocześnie lokalną tradycją jest organizowanie wesel przez rodzinę panny młodej. Dawniej, gdy uznawano, że o wyznaniu małżeństwa decydowało wyznanie męża²⁶, zwyczaj ten komplikowały wzajemne targi, dodatkowo utrudniając uzyskanie porozumienia między rodzinami: „Gdy ja się żeniłem, rodzina żony powiedziała, że oni nie wydadzą wesela,

jak będą musieli ją nam oddać. W końcu ulegli, ale od nich mało przyszło” (mężczyzna, 64, katolik).

Nadal jednak zdarzają się dramatyczne konflikty rodzinne: „Tutaj też znam takie małżeństwo, że o wiarę to matka z córką się nie odzywała. Też teściowa bardzo chciała, żeby ta dziewczyna... Nie powiedzieli ze strony tej dziewczyny, znaczy tej synowej niby przyszej, nie powiedzieli tam rodzicom, że oni są mariawitami, więc wszystko do wesela. I oni mówią, że są mariawici. »Co, do mariawitów!« Nie przyjechali nawet na ślub, nawet na wesele. Ta dziewczyna tyle lat... Nawet pierwszego wnuczka nie widzieli, zaczął chodzić do szkoły, do komunii w zeszłym roku, to dopiero tak się pogodzili, że urodziło się drugie dziecko i dopiero poznali rodziców” (mężczyzna, 46, mariawita).

„A są takie rodziny, że w ogóle nie pozwolą iść do drugich” – przykład takich postaw prezentują dwie wypowiedzi – mariawitki i rzymskiej katoliczki: „No mówiłam [dzieciom – przyp. A. H.], że są mariawitami, ale żebym ja tak specjalnie tam dzieci nakręcała na to, żeby nie byli tolerancyjni według innych dzieci, to u mnie tego nie było. Nie było. I tak w szkole to też, żeby tam dzieci wyzywały jedno drugiego, to raczej nie, nie. [Pytanie: „A czy jakoś w ogóle dopuszczała Pani taki fakt do siebie, że synowie mogliby na przykład przejść na katolicyzm?”] No, uważałam na to, żeby raczej nie przeszli. Nie to, żebym może dzieci nastawiała źle, ale po prostu miały dziewczyny mariawickie i tak im wyszło, jak wyszło [Rozmówczyni nie ukrywa zadowolenia – przyp. autorki wywiadu, Aliny Szamruchniewicz]” (kobieta, 64, mariawitka); „[Pytanie: „A co Pani myśli o takich małżeństwach mieszanych, jakby Pani córka albo syn chciał...”] To znaczy ja mam dwóch synów, już żonatych i oni mieli tak od małego zawsze wpajaną tą wiarę i oni sobie nie wyobrażali wziąć mariawitkę, żeby później były jakieś problemy czy rodzinne czy coś. [„A byłyby?”] To znaczy byłyby problemy, żeby przeciągnąć... różnie mogłoby być. Wiem, że syn chodził, poszedł do takiej mariawitki, chyba mu się podobała, ale ja mówię: »Dziecko, ale ty chyba wiesz, że ona jest mariawitka?« No, bo ich tak człowiek uczył od początku, no, po co takie niesnaski później różne. Bo to młodzi jak młodzi, oni się zakochują, oni sobie idą w jednym kierunku, im bez różnicy, gdzie na przykład pójdą, a rodzice, z rodzicami jest różnie. [„Czyli Pani jednak by wolala?...”] No wolalam i tak się stało, że są w tej

wierze. Zresztą mi się wydaje, może mi się tylko wydaje, że tamta wiara nie ma takiej przyszłości, przecież katolicyzm jest na całym świecie, natomiast mariawici to jest taki odłam, gdzie tu ich jest dużo...” (kobieta, 52, katoliczka). Podkreślany w obu wypowiedziach przez kobiety matki tok zdarzeń: „tak wyszło, jak wyszło” i „tak się stało”, wskazuje na obecność ugruntowanych, wpajanych dzieciom wzorców, nakazujących sztywne trzymanie się własnej wspólnoty. Potwierdza to opinia jednej z rozmówczyń: katoliczki – żony mariawity: „Młodzi są tak wychowywani, to jest w korzeniach, że jak szukają... Może szukają to źle powiedziane. [...] Jak to powiedzieć, żeby mądrze zabrzmiało? Bo mój mąż na drugiej randce mnie się spytał, co będzie, jak będzie ślub? Oni są uczeni tego, znaczy nie oni – mariawici, tylko my, młodzi ludzie. [...] I tak jest, naprawdę coś w tym jest, że u mnie w rodzinie, u mojego męża, to jesteśmy jakby jedynym małżeństwem mieszanym. On jest mariawitą i wszyscy są mariawici. Tak się poznajdowali, no to, co to jest przypadek? Po prostu oni dobrze robią i ja mam w pracy też dwie koleżanki mariawitki i ich córki mają ojców mariawitów” (kobieta, 33, katoliczka).

„Przeciąganie” nie rządzi się sztywnymi regułami, choć według rozmówców wydaje się, że skuteczniejsze w przeciąganiu są kobiety: „Kobiety w Ł mają większy dar przekonywania chłopów. [...] Może bardziej, bardziej są podstępne i zawsze tego chłopca tak urobią. [...] no, może dlatego mniej chłopów chodzi do kościoła” (kobieta, 50, mariawitka). „Zwyczaj” nie chroni jednak przed radykalnym osądem wyznaniowej opinii publicznej, wyrażanej w takich między innymi komentarzach: „Janek jest pantoflarz, poszedł za żoną do mariawitów” (kobieta, 32, katoliczka).

Próbując odnaleźć odpowiednik „przeciągania” w Goleszowie, natrafiliśmy na „przestępowanie” (używane głównie w trzeciej osobie liczby pojedynczej: on „przestąpił”, ona „przestąpiła”), które – jak się wydaje – uwzględnia jednak wolę i wybór samego podmiotu, a nie walkę i „bezwład” w obliczu silniejszej presji, jak w „przeciąganiu”. Poza tym „przestępowanie” nie zinstytucjonalizowało się, gdyż społeczna zgoda na małżeństwa mieszane dokonana się według wzorca przyzwolenia na dwuwyznaniowość, a nie przymusu konwersji. Lokalnie małżeństwa takie nazywa się „ekumenicznymi”, duchowieństwo zaś skłania się ku interpretacji

tego zjawiska w kategoriach „ekumenizmu ludowego” (Budniak 2002: 229).

Respondenci zapewniają: „Nie ma tu żadnych problemów wyznaniowych. Wszystkie rodziny są pomieszane. Ja mam żonę katoliczkę, chociaż sam jestem ewangelikiem. Ojciec mój był katolikiem, matka – ewangeliczka. Nie ma żadnych problemów, przecież są te same święta i Bóg jest jeden. [Pytanie: „A w niedzielę co?”] No, w dwie różne strony idziemy, ja do siebie, a żona do siebie. [Pytanie: „A dzieci?”] Na razie jeszcze dzieci nie mam, ale to nie jest problem, żaden. [Pytanie: „To z kim pójdą? Czy raz tu, a raz tu?”] Z kim pójdą? Z żoną pewnie. Ale to nie jest najmniejszy problem dla mnie” (wyw.).

W Strykowie natomiast opinia publiczna raczej nie pochwała takiego wyboru, szczególnie jeżeli w małżeństwie pojawią się dzieci: „My mamy znajomą, której mąż w tej chwili to już nie żyje od roku, 16 lat temu brali ślub i ona do tej pory do swojego kościoła chodzi. Mieszane małżeństwo. W niedzielę proszę pani, on brał jedną córkę i szedł do kościoła mariawickiego, ona z drugą córką do kościoła katolickiego. I teraz niech mi pani powie, czy to jest normalne? A ślub brali w naszym kościele, mariawickim” (wyw., mężczyzna, 36, mariawita).

Nasuwa się w związku z tym pytanie o dzieci z goleszowskich rodzin dwuwyznaniowych – czy wchodząc w związek małżeński, mają (będą miały) większą elastyczność dopasowania wyznania do wyznania partnera? Czy też może instytucjonalizacja wzoru małżeństw mieszanych grozi lokalnie prywatyzacją i irreverencją wiary, a w efekcie dekonfesjonalizacją lub sekularyzacją? Wśród naszych respondentów 9 (7 osób zamężnych/żonatych; 2 katolików [1,9%] i 7 ewangelików [5,5%]) wskazało rodziny „katolicko-ewangelickie” jako własne rodziny pochodzenia, kolejnych 7 katolików (7,3%) i 3 ewangelików (2,7%) jako rodziny pochodzenia swoich współmałżonków (tab. 19). Wbrew pozorom wybór określonej identyfikacji wyznaniowej przez osoby wychowywane w takich rodzinach nie jest jednoznacznie związany z konfesją małżonka – taki argument przeważał u czworga naszych respondentów, pozostała trójka żyje w związkach małżeńskich mieszanych, odtwarzając model swojej rodziny pochodzenia. W wypadku dziesięciorga współmałżonków osób ankietowanych, którzy pochodzą z rodzin „katolicko-ewangelickich”, zaledwie

u połowy w ostatecznej autoidentyfikacji przeważało wyznanie małżonka. Wzorzec dokonywania wyboru w wyodrębnionej niewielkiej grupie respondentów nie jest powiązany z płcią ani częstością praktyk religijnych, jednak przeważają wśród nich osoby młodsze i lepiej wykształcone.

W praktykach religijnych w małżeństwach ekumenicznych realizowane są różne wzory radzenia sobie z dwuwyznaniowością, których biegunowymi modelami są oddzielne uczestniczenie w życiu dwu odrębnych parafii oraz wspólne naprzemienne uczestniczenie w życiu obu parafii („Kościół ewangelicki ma w niedzielę jedną mszę, i wszyscy się w nim mieszczą. Katolicki odprawia kilka mszy, bo wszyscy by się nie zmieścili. Poza tym można się wtedy wybrać do jednego i do drugiego, można sobie dopasować” [wyw.]).

Ślub mieszany a formy kanoniczne

Najpoważniejszy problem dla narzeczonych odmiennych wyznań – oprócz wypracowania wspólnej praktyki dalszego życia rodzinnego – był tradycyjnie związany z samą ceremonią ślubną. Księża ewangelicy, których wypowiedzi cytuje Budniak, podkreślają sztywność zasad Kościoła katolickiego w kwestii ceremonii ślubnych par mieszanych, konieczność otrzymania dyspensy przez katolika zawierającego ślub w kościele ewangelickim i prymat księdza katolickiego w ceremonii ekumenicznej (Budniak 2002: 222). Podstawowym ograniczeniem prawnym jest brak interkomunii między Kościołami ewangelicko-augsburskim i rzymskokatolickim, co wynika z odmiennej interpretacji znaczenia tego sakramentu (niejednakowego rozumienia tajemnicy Eucharystii); interkomunii nie ma też między Kościołem rzymskokatolickim a mariawickim starokatolickim, co generuje podobne trudności.

„Problem stanowiło, jeżeli trzeba było wziąć ślub, bo były sztuczne podziały, które tworzył Kościół, nie tworzyli ludzie tych podziałów, to tworzył Kościół i Kościół robił problemy. Znaczący głównie katolicki Kościół, dlatego że ewangelicy nie mogli brać ślubu w katolickim kościele, jeżeli nie przeszli na wiarę katolicką. Natomiast katolicy w ewangelickim kościele jak najbardziej mogli. Ale znowu, jak wzięli ślub w katolickim kościele, a nie mieli

zezwoleń, to nie mogli wrócić do swojej wiary katolickiej, po prostu Kościół już tam robił jakieś problemy” (wyw.).

W polskim dialogu ekumenicznym przeforsowano jak dotąd problemy prawne i teologiczne związane ze wzajemnym uznawaniem ważności chrztu. Niestety, zagadnienie małżeństw wydaje się bardziej skomplikowane i wciąż daleko do pełnego porozumienia.

Przy zawieraniu małżeństw mieszanych w Kościele katolickim zachowana jest forma kanoniczna. Ponadto Kościół rzymskokatolicki dopuszcza tak zwane odstępienie od formy kanonicznej, umożliwiając ślub osobie wyznania rzymskokatolickiego poza jej Kościołem. Odpowiedniej dyspensy udziela biskup ordynariusz poprzez proboszcza i wówczas nie jest wymagana podczas ślubu obecność kapłana rzymskokatolickiego. Dyspensa od formy niekanonicznej jest jednak uważana za wyjątkową i może być udzielona jedynie wówczas, gdy zachowanie formy kanonicznej jest moralnie niemożliwe: „Mogą bowiem u jednej czy drugiej strony zachodzić takie opory, co do zachowania formy kanonicznej, natury obiektywnej lub subiektywnej, że obydwoje będą zdecydowani z a w r z e ć ze sobą związek niesakramentalny; w takim wypadku Kościół przez udzielenie dyspensy sankcjonuje niejako tę publiczną formę zawarcia małżeństwa, jaką narzeczeni wybiorą [...], czy to religijną – obowiązującą stronę niekatolicką, czy to przepisaną prawem cywilnym. Pierwszeństwo powinna mieć publiczna forma religijna strony niekatolickiej, ponieważ w ten sposób wyraża się postawa ekumeniczna Kościoła katolickiego, poszanowanie dla innych wspólnot religijnych i podkreślenie, iż małżeństwo jest instytucją prawa Bożego, a jego zawarcie powinno mieć charakter religijny. [...] Jeżeli narzeczeni wybraliby cywilną formę zawarcia małżeństwa, a ordynariusz miejsca udzielił dyspensy, małżeństwo w ten sposób zawarte staje się ważne w obliczu Kościoła, czyli sakramentalne i nierozzerwalne, niezależnie od tego, czy strony dopełnią później ceremonii religijnej, czy też nie” (Gajda 2000). Badania potwierdzają, że formę niesakramentalną dość często wybierali mieszkańcy dwuwyznaniowego starokatolicko-mariawicko-rzymskokatolickiego miasteczka na ziemi łódzkiej. W Goleszowie respondenci raczej skłaniali się ku wyborowi ceremonii w świątyni ewangelickiej: „[...] mam męża katolika, jestem ewangeliczką i myśmy już, myśmy brali ślub w latach,

w połowie lat osiemdziesiątych i był, był problem, ale mąż pisał o zgodę do biskupa i tą zgodę otrzymał i ślub wzięliśmy w ewangelickim kościele, ale mąż jest dalej katolik, chodzi do swojego kościoła [...]. Ja chodziłam na nauki przedmażeńskie z moim mężem do katolickiego kościoła, bo on miał taki wymóg, chociaż braliśmy ślub w naszym kościele, nie robiło mi to różnicy” (wyw.).

Z pewnością na postępowanie wiernych i wybór ceremonii kościelnej nie miały wpływ mają postawy ich proboszczów, a przede wszystkim skłonność do ugody i współpracy, stawiająca dobro parafian nad interesem instytucji: „Natomiast teraz mi się wydaje, że znowu jest większy luz taki i młodzież już w ogóle chyba na to nie zwraca uwagi, tym bardziej że można wziąć już ślub taki ekumeniczny, mogą być i ten ksiądz, i ten, i tu bardzo dużo takich ślubów u nas jest zawieranych, gdzie obydwójce, obydwóch księdzów jest – ksiądz katolicki, ksiądz ewangelicki, jeden daje ślub, drugi” (wyw.). „Ślub ekumeniczny” polega na współdziałaniu duchownego innego wyznania (chrześcijańskiego) przy zawieraniu małżeństwa mieszanego, przy czym sama ceremonia nie wymaga specjalnego zezwolenia władz kościelnych. Duchowni koncelebrować mszę, przy czym w Kościele rzymskokatolickim udział księdza-gościa jest ograniczony do czytania Pisma Świętego i ewentualnego przemówienia.

W rzymskokatolickim piśmiennictwie odnajdujemy wyjaśnienia związane z tym stanem rzeczy: „Ostrożne» stanowisko Kościoła wobec małżeństw mieszanych wynika z jego wielowiekowego doświadczenia. Nie jest ono równoznaczne z bezwzględnym zabronieniem małżeństwa osobom o różnej przynależności kościelnej. Kościół bowiem jest świadomy tego, że każdy człowiek ma prawo tak do podjęcia decyzji o zawarciu małżeństwa, jak i co do wyboru partnera. Dlatego też, jeżeli narzeczeni uświadamiają sobie skutki takiego małżeństwa, a nadto mają ku temu poważne, proporcjonalne racje, Kościół zwykł jest udzielać potrzebnej dyspensy lub zezwolenia. W celu jednak lepszego i głębszego zrozumienia tego, na co się decydują, oraz uświadomienia sobie obowiązków, wynikających z ich wiary, Kościół wymaga od strony katolickiej złożenia rąkojmi, czyli oświadczenia i przyrzeczenia, iż zostaną dochowane [...] zobowiązania” (Gajda 2000).

Zobowiązania te obejmują:

– zachowanie własnej wiary;

- usunięcie zagrożeń w jej praktykowaniu;
- uczynienie tego, co w mocy osoby ze strony katolickiej, by całe potomstwo było ochrzczone i wychowane w jej wierze.

Szczególnie ostatnie ze zobowiązań wywołuje emocje w społecznościach dwuwyznaniowych: przedstawiany do podpisania dokument przez ewangelików z Goleiszowa i mariawitów ze Strykowa bywa nazywany „lojalką”. Przepisy prawne Kościoła ewangelicko-augsburskiego również zalecają wychowanie dzieci w tradycji luteranckiej, jednakże ostateczną decyzję pozostawiają rodzicom dziecka. Niestety, na razie brak owocnych dyskusji o możliwości wychowania dzieci z małżeństw mieszanych w duchu chrześcijańskim – takie ujęcie oznaczałoby zgodę na dekonfesjonalizację, a do tego żadne z wyznań nie chce dopuścić.

Współczesna praktyka wychowywania dzieci w mieszanych rodzinach goleszowskich to zwyczajowe dziedziczenie wyznania matki, gdyż to kobieta jest tą stroną, która wychowuje i dba również o rozwój moralny: „Wychodzą z założenia, że z reguły się raczej przyjmuje, że, jeżeli już, to raczej od kobiety i to raczej kobieta jest determinantem w tym związku. [...] Mam wnuczkę ewangelicką, syn związał się z kobietą ewangelicką i nie było to żadnym problemem dla nas. Stwierdziliśmy, że skoro to mama wychowuje dziecko, to będzie ochrzczone w ewangelickim kościele” (wyw., nauczycielka, Goleiszów); „Moje córki, nasze córki są ewangelickimi. Dlatego że od samego początku było powiedziane i mąż sam zdecydował, że jednak matka więcej czasu poświęca dziecku. [...] mąż jest dalej katolik, chodzi do swojego kościoła, ale to też nie robi problemu, ponieważ jak są jakieś święta czy jakieś tam msze, za zmarłych, za rodzinę, to idziemy całą rodziną do katolickiego kościoła, natomiast jak znowu jest coś u nas – jakieś święto czy konfirmacja, czy co, to mąż idzie, czy dzieci, bo mamy dwie córki i one śpiewają w chórze ewangelickim i mają jakiś koncert, to mąż idzie z nami na nabożeństwo, dzieci śpiewają” (wyw.).

Mimo oczywistych trudności natury instytucjonalnej i domniemych, a z pewnością nierzadkich – osobistych, nasi respondenci wyrażają optymistyczne opinie na temat małżeństw mieszanych. Najbardziej tolerancyjni wobec małżeństw mieszanych okazali się strykowscy mariawici (75,9%), którzy – chociaż w diasporze – jednocześnie wykazali się największym wśród porównywanych wspólnot „talentem” do „przeciągania” (zob. tab. 25).

Tabela 25. Są różne opinie na temat małżeństw mieszanych. Z którą z nich się Pan(i) zgadza?

	GOLESZÓW		STRYKÓW	
	Katolicy	Ewangelicy	Katolicy	Mariawici
Ludzie jednego wyznania powinni pobierać się między sobą	13 12,6%	9 7,2%	24 15,5%	2 1,7%
Lepiej jest, gdy mąż i żona są tego samego wyznania, ale nie jest to konieczne	33 32,0%	54 43,2%	43 27,2%	24 20,7%
Nie ma znaczenia, jakiego wyznania są mąż i żona	57 55,3%	57 45,6%	87 56,1%	88 75,9%
Inna	0 0%	5 4,0%	1 0,6%	2 1,7%
SUMA	103 100%	125 100%	155 100%	116 100%

Na zakończenie analiz struktury rodzinnej należy wspomnieć jeszcze o jednej cesze, a mianowicie o tym, że lokalne rody znacznie częściej są dwuwyznaniowe, zarówno w Goleszowie, jak i w Strykowie (tab. 26).

Tabela 26. Czy w Pana(i) dalszej rodzinie zamieszkującej w Goleszowie i okolicy (gmina, powiat) są osoby innego wyznania niż Pan(i)?

	GOLESZÓW		STRYKÓW	
	Katolicy	Ewangelicy	Katolicy	Mariawici
Tak	60 59,4%	86 67,2%	74 47,4%	105 87,7%
Nie	41 40,6%	42 32,8%	81 52,3%	12 10,3%
SUMA	101 100%	128 100%	155 100%	117 100%

Ostateczna próba odpowiedzi na pytanie o pojednanie na Śląsku Cieszyńskim zawiera się więc także w informacji o rzeczywistym odsetku rodzin mieszanych (jednak już bez uwzględnienia odsetków poszczególnych konfesji) w lokalnej społeczności. Zgodnie z rozkładem odpowiedzi 59,4% katolików i 67,2% ewangelików ma w „dalszej rodzinie” osoby „innego wyznania”. Można zatem uznać, że lokalne rody częściej są przemieszane pod względem wyznaniowym, niż rodziny nuklearne, a w szczególności małżeństwa. Potwierdza to wypowiedź proboszcza parafii rzymskokatolickiej, który wylicza: „to jest tak, że tu ludzie spotykają się przy rozmaitych wydarzeniach o charakterze religijnym – uroczystościach, wydarzeniach, ceremoniach w kościołach, na przykład rodziny są mieszane [...] czy jakieś pokrewieństwo większe czy mniejsze, takie uroczystości jak chrzciny, komunie, ewangelicka konfirmacja, bierzmowanie, śluby, pogrzeby, jakieś uroczystości, no...” (wyw., ks. AD).

Zastanawiając się nad pojednaniem na Śląsku Cieszyńskim na przykładzie społeczności goleszowskiej, możemy też zakładać, że badani, którzy mają w rodzinie osoby innego wyznania, są bardziej otwarci w swym postrzeganiu stosunków wyznaniowych, a zatem ich postawa jest pojednawcza. Podobną tezę zależności tej cechy od osobistych doświadczeń formułuje ksiądz Józef Budniak, badacz i praktyk ekumenizmu na Śląsku Cieszyńskim (Budniak 2002: 204).

Natomiast w Strykowie połowa badanych rzymskich katolików oraz zdecydowana większość mariawitów (89,7%) ma w lokalnie żyjącym rodzie osoby innego wyznania, co należy tłumaczyć warunkami głębokiej diaspory, w której żyją mariawici. Jednocześnie w społeczności tej mamy do czynienia z dialektyką pojednania i konfliktu, a pojednanie jest znacznie mniej ugruntowane niż w Goleiszowie. Różnica ta prawdopodobnie wynika z uwarunkowań globalnych, czyli homogenicznej wyznaniowo centralnej Polski i wielowiekowych doświadczeń pogranicza Śląska Cieszyńskiego.

ZAKOŃCZENIE

Podstawowe różnice między badanymi dwiema społecznościami dwuwyznaniowymi możemy interpretować w kategoriach różnic w stopniu pojednania. Najważniejsze z nich, jak wynika z porów-

nia, biorą się z odmiennych uwarunkowań kontekstualnych: historycznych i bieżących, globalnych i lokalnych.

Warto podkreślić, że w dokonanym porównaniu ewangelicyzm i mariawityzm są tu często stawiane obok siebie, wbrew oczywistym różnicom. Jeżeli chodzi o elementarne różnice religijno-filozoficzne, które charakteryzują trzy badane wyznania, ewangelicyzm i mariawityzm zajmują przeciwstawne pozycje na kontinuum racjonalność–mistycyzm, co znacząco oddala je od siebie. Gdy jednak analizujemy odrębne relacje obu tych wyznań z dominującym liczebnościowo (a wskutek tego również ideologicznie) rzymskim katolicyzmem, stwierdzamy, że wobec jego dominacji wierni tych Kościołów mogą być niekiedy postrzegani w podobnej perspektywie. Instytucjonalnym potwierdzeniem tej tezy jest współczesnictwo obu Kościołów w Polskiej Radzie Ekumenicznej, w ramach której manifestowane są stosunki bliskości i ekuumenizmu.

Wróćmy jednak do porównania społeczności dwuwyznaniowych, a w nich – społecznego pojednania. Najważniejszymi przyczynami jego odmiennych procesów i zróżnicowanego stanu są niewątpliwie te, które kształtują lokalne zbiorowe doświadczenie społeczne. Z jednej strony będą to zatem czynniki wynikające z całkowicie odmiennych wielowiekowych doświadczeń pogranicza na Śląsku Cieszyńskim oraz centrum na ziemi łódzkiej, z drugiej zaś te, które ukształtowały podstawowy rys współczesnej struktury społecznej, czyli wynikię z rozłamu wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego.

Obie schizmy miały to samo reformatorskie podłoże, jednak wydarzenia z nimi związane, które w obu wypadkach doprowadziły do ekskomuniki ich inicjatorów – Marcina Lutra i Marii Franciszki Kozłowskiej, skrajnie odmienne. Ujmując rzecz globalnie, schizma ewangelicka została zapoczątkowana zdroworozsądkowymi studiami biblijnymi Lutra, które podważały słusność papieskiej decyzji. Schizma mariawicka miała za to charakter lokalny i zarazem głęboko mistyczny – zapoczątkowały ją objawienia Kozłowskiej, w których miała ukazane zaniedbania i niemoralność duchowieństwa niższego szczebla.

Jeżeli zaś chodzi o oddziaływanie społeczne, ewangelicyzm na Śląsku Cieszyńskim był wprowadzany przez władze zwierzchnie (od 1539 roku), a jako pierwszy podchwycony przez warstwę

szlachecką (zainteresowaną przejęciem dóbr kościelnych) i mieszczaństwo, a dopiero później chłopstwo. Znacznie późniejsza rekatolicyzacja (od początku XVII wieku) odbywała się głównie przez nakaz zwrotu zawłaszczonych kościołów oraz za pomocą przepisów prawnych, które w mniejszym stopniu ingerowały w życie na wsi. Schizma mariawityzmu dokonała się natomiast oddolnie – przez broniących nowych proboszczów chłopstwo i robotników. Reakcją na nią była nie tyle rekatolicyzacja, co natychmiastowe i masowe sankcje ze strony okolicznych parafii, inspirowane przez proboszczów rzymskokatolickich. W okresie międzywojennym zaś, gdy mariawickie społeczności lokalne spontanicznie stawaly się dwuwyznaniowe wskutek rekonwersji i migracji, była prowadzona brutalna antimariawicka propaganda medialna. Należy bowiem pamiętać, że dokonany w Królestwie Polskim rozłam mariawityzmu z rzymskim katolicyzmem został politycznie zideologizowany w niepodległej Polsce przez wzmocniony politycznie Kościół rzymskokatolicki w ramach dalszego sankcjonowania nieposłuszeństwa, którego nie zdławiła – jak się spodziewano – ekskomunika papieska z 1906 roku.

Na współczesne stosunki społeczne w dwuwyznaniowych społecznościach wpływ mają także różne statusy lokalne globalnych mniejszości wyznaniowych: mariawitów starokatolików i ewangelików. Ci pierwsi są w swojej miejscowości „podwójną” mniejszością – globalną (w skali kraju) i lokalną (w Strykowie), natomiast ewangelicy z Goleiszowa stanowią u siebie większość. W dodatku w Goleiszowie to ewangelicy są grupą bardziej zasiedziałą niż miejscowi katolicy. Co prawda w Strykowie również to mariawici są bardziej zasiedziani, jednak wśród katolików o podobnej długości zamieszkiwania („od zawsze” lub „co najmniej stu lat”) większość to rekonwertyci z mariawityzmu (tab. 2), co może wpływać na pogłębienie podziału wyznaniowego.

Lokalne uwarunkowania procesu pojednania nie pozostają jednak bez związku z procesami globalnymi, co potwierdzają obecne w obu miejscowościach deklaracje o „zmianie pokoleniowej”, jeżeli chodzi o pojednanie wśród mieszkańców. Powtarzające się głosy o „ekumenicznej” postawie młodych jestem skłonna tłumaczyć przede wszystkim współczesną addytywną rolą religii w życiu (czy może wyznaniowości, co wiąże się pośrednio z powszechnością deklaracji: „Bóg jest jeden” [wyw.]), a przede wszyst-

kim – zmniejszeniem jej udziału w strukturze tożsamości. Poza tym ekumenizm jako stosunkowo nowy trend w chrześcijaństwie w większym stopniu przemawia do młodych niż do starszych, wychowywanych w czasach większego usztywnienia granic między wspólnotami wyznaniowymi oraz parafialnymi.

Podkreślana zmiana pokoleniowa wiąże się z pojawieniem się ekumenizmu praktycznego (ludowego) i instytucjonalnego, oba liczone od początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Do czynników instytucjonalnych zaliczamy tu działalność PRE (Kościoły ewangelicko-augsburski i Starokatolicki Mariawitów są członkami) oraz oddziaływanie Soboru Watykańskiego II, czyli nowe wytyczne kierunki dalszego rozwoju Kościoła rzymskokatolickiego, ze szczególnym uwzględnieniem nacisku na Biblię i jej studiowanie, które dało mocne podłoże do budowania porozumienia w ramach chrześcijaństwa. W życiu codziennym to od tego okresu zanikają prześladowania w formie przezywania, bójek po alkoholu (Stryków) i wzrasta się częstotliwość zawierania związków małżeńskich przez narzeczonych dwu wyznań (Goleszów).

Podobnie jak pojednanie, w literaturze społeczno-teologicznej strukturyzowany jest ekumenizm (ludowy i instytucjonalny), który w badaniach nad społecznościami niejednorodnymi wyznaniowo może być kategorią posiłkową dla studiów nad pojednaniem. „Postawa proekumeniczna” opisywana przez Budniaka ma zatem wymiar ludowy, realizowany w życiu codziennym oraz instytucjonalny jako program działania Kościołów, inicjowany przez duchowieństwo i świeckich (Budniak 2002: 204). Budniak wskazuje ponadto „wskaźniki postawy proekumenicznej”, które sprowadzają się do świadomości jednostki dotyczącej różnorodności religijnej własnego środowiska, uznawanie tej różnorodności jako oczywistego elementu życia własnej społeczności, wykazywanie tolerancji wobec innowierców, współdziałanie z nimi na poziomie życia kulturalnego, zarówno w jego wymiarze świeckim, jak i świętym, oraz uczestniczenie w działaniach ekumenicznych realizowanych przez Kościoły (Budniak 2002: 199).

Uważam, że ograniczenie testu ekumenizmu w praktyce do świadomości i współuczestnictwa kulturalnego oznacza powierzone zajęcie się tym zagadnieniem. Niepodważalnie kultura w lokalnych społecznościach wskutek współuczestnictwa odgrywa rolę potencjalnego obszaru budowania pojednania wskutek

integracji i współuczestnictwa. Jak jednak starałam się wykazać w niniejszym tekście, o wiele bardziej istotne, a zarazem trudniejsze w osiągnięciu i pielęgnowaniu pojednania w życiu codziennym sfery to lokalne życie polityczne oraz rodzinne. Niewątpliwie jednak kultura jest tym obszarem życia społecznego, który jest chętnie prezentowany na zewnątrz jako wskaźnik lokalnych stosunków dobrosąsiedzkich ponad wyznaniowymi podziałami. Czynią to zarówno urzędnicy, jak i mieszkańcy, którzy niechętnie wpuszczają tych z zewnątrz – a szczególnie badaczy społecznych, mając świadomość, że lokalne pojednanie nie jest procesem dokonanym, a zatem wewnętrzne niesnaski i podskórne konflikty należy skrętnie ukrywać, gdyż są czymś wstydliwym i jako takie zostaną poddane surowej ocenie. Należy w tym miejscu z całą mocą podkreślić, że pojednanie wyznaniowe przejawiające się w doskonałej harmonii społecznej oznaczałoby co najmniej dekonfesjonalizację, o ile nie ateizację. Tymczasem dynamika życia społecznego to jego przyrodzona cecha, a podział wyznaniowy może w najbardziej naturalny sposób pełnić okresowo funkcję podziału obiektywnego, którego niepodważalna obecność pomaga rozładowywać nagromadzone napięcia i inne, być może nie tak oczywiste, podziały. Z tego między innymi względu utrzymuje się go na co dzień, wykorzystując także do demonstracji wartości pozytywnych z nim związanych (ceremonie ekumeniczne, chwalenie się lokalną kulturą [„Nigdzie nie jest tak, jak u nas”]), a jednocześnie „chowa” na gorsze czasy. Szczególnie w Strykowie zetknęliśmy się z takimi przepowiedniami: „Ja powiem tak. Jest bardzo dobrze. Jest bardzo dobrze dopóki nie ma konfliktu, ale niech się cokolwiek stanie, to wszyscy wyjmują jednego dnia armaty, przypominają sobie, że a ten temu to zabrał kawałek miedzy, a ten, tamten to jest tego... [...] Ale to jest normalny odruch, czy to będzie wiary, narodowości. Konflikt jednoczy grupę” (mężczyzna, 36, katolik); „I ja mówię, ogólnie tego nie widać, jakby ktoś tak przeszedł ulicą, porozmawiał, nie ma problemu, ale on jest w środku. Po prostu, to jest taka bomba, że jakby coś się wydarzyło i trzeba by było na którąś stronę przejść, to wtedy byłoby widać” (kobieta, 33, katoliczka).

Polityka lokalna jest obszarem, który sam z siebie ma zdolność generowania konfliktów ze względu na dokonywanie wyborów celów publicznych i dróg dążenia do nich. Badając wpływ poli-

tyki na współczesne procesy pojednania w lokalnych społecznościach dwuwyznaniowych, należy przede wszystkim zastanowić się, co może pełnić funkcję zasobu o potencjale jednoczącym – w oddziaływaniu polityki szczebla państwowego oraz w polityce lokalnej. Jeżeli chodzi o politykę państwową, kluczowe wydaje się potencjalne oddziaływanie czynnika ideologicznego (tab. 16), gdyż w Polsce tradycyjnie z polityczną prawicą utożsamiany jest wpływ Kościoła rzymskokatolickiego, co może rzutować na relacje międzywyznaniowe w społecznościach lokalnych, bez względu na bieżący układ sił we władzach. Porównując obie społeczności, w Goleszowie możemy stwierdzić znacznie większy obszar potencjalnego porozumienia w postaci politycznej identyfikacji z ideologicznym centrum (łącznie: w Goleszowie 36,1%, w Strykowie 23,2%). Poza tym w Strykowie aż 28,3% (łącznie) respondentów nie umiało odpowiedzieć na pytanie o poglądy ideologiczne (w porównaniu z zaledwie 10,6% w Goleszowie), co może być wyrazem większego kryzysu zaufania do rządzących frakcji politycznych. W takiej sytuacji oddziaływanie polityki państwowej na lokalne pojednanie może mieć niejednoznaczny wpływ.

Jeżeli chodzi o czynnik polityki lokalnej, w obu porównywanych miejscowościach decydują globalne mniejszości (Rady Gmin), co nie dziwi w Goleszowie, gdzie ewangelicy stanowią większość lokalną, ale daje do myślenia w Strykowie, gdzie mariawici stanowią mniejszość – według miejscowych respondentów – rzymskich katolików to kwestia mobilizacji wyborczej. Jednocześnie w obu miejscowościach ogół mieszkańców, a zatem również rzymscy katolicy, pozytywnie ocenia sposób realizowania lokalnej polityki, w obu wypadkach wskazując wójta lub burmistrza jako gwaranta lokalnej równowagi, co oznacza również funkcjonowanie w tej sferze świeckiego modelu rządzenia. W Strykowie burmistrz jest rzymskim katolikiem i być może to jest powód zachowania strukturalnej równowagi. W Goleszowie wójt jest wyznania ewangelickiego, co dowodzi dojrzałości lokalnej demokracji, przede wszystkim w obszarze jej sprawowania. Z pewnością jednak obie lokalne „koalicje wyznaniowe” (sformułowanie to jest jedynie analitycznym skrótem myślowym) starają się dbać o interesy publiczne obu lokalnych wspólnot wyznaniowych, skoro ich praca znajduje uznanie u respondentów obu konfesji. Realne

rządy władzy świeckiej w obu społecznościach potwierdzają oceny respondentów braku wpływu proboszczów na lokalny proces polityczny.

Z kolei studia nad życiem rodzinnym i doborem małżeńskim w lokalnych społecznościach dwuwyznaniowych wprowadza nas w sferę prywatności mieszkańców. W badanych miejscowościach współcześnie około 25–30% małżeństw to małżeństwa mieszane (wyjątek stanowią katolicy ze Strykowa, którzy jedynie w 7,8% deklarowali małżonka odmiennego wyznania, co jednak należy utożsamiać z ich pozycją „podwójnej większości”; zob. tab. 19, 20). W Strykowie także w pokoleniu rodziców naszych respondentów utrzymywała się podobna proporcja zawierania małżeństw mieszanych, w Goleszowie widoczna jest wskazywana przez mieszkańców „zmiana pokoleniowa”, czyli nieco częstsze zawieranie małżeństw z innowiercami.

Jeżeli chodzi o lokalne wzorce funkcjonowania małżeństw mieszanych, w Goleszowie żaden ewangelik (23 osoby) i około dwie trzecie katolików (15 z 23) nie zmieniło wyznania na wyznanie małżonka, co wskazuje na istnienie przyzwolenia społecznego na funkcjonowanie dwuwyznaniowości w rodzinie nuklearnej. W Strykowie realizuje się odmienne wzory: w ponad połowie małżeństw mieszanych dochodzi do konwersji jednego z partnerów przed ślubem (wśród 29 respondentów mariawitów 16 zadeklarowało, że małżonek jest mariawitą, wśród 10 respondentów katolików analogicznie zadeklarowało 6 respondentów; tab. 20 i 22). Lokalnie mamy do czynienia z instytucjonalizacją „przeciągania” (wyw.), czyli z wywieraniem nacisku na konwersję na własne wyznanie narzeczonego odmiennego wyznania. Jednak nie byłoby „przeciągania”, gdyby nie większe niż w Goleszowie przyzwolenie na dobór małżeński spoza własnej wspólnoty wyznaniowej, co być może związane jest właśnie z doświadczeniami homogenicznego kulturowo centrum, gdzie – odwrotnie niż na pograniczu – odmiennosc wyznaniowa jest rzadko spotykanym statusem. W Goleszowie natomiast małżeństwa mieszane wcześniej (metodologicznie dysponujemy porównaniem z wcześniejszym pokoleniem) były częściej zawierane wewnątrz własnej wspólnoty wyznaniowej, co może tłumaczyć brak instytucji „przeciągania” oraz współcześnie większą elastyczność w traktowaniu małżeństw mieszanych.

Odmienne wzorce doboru małżeńskiego i funkcjonowania nuklearnych rodzin dwuwyznaniowych wiążą się również ze stopniem pojednania lokalnych wspólnot wyznaniowych: w Strykowie silny nakaz ujednolicenia wyznania można tłumaczyć większym ryzykiem wystąpienia konfliktu – tak interpretowany nacisk społeczny chroniłby zatem trwałość rodziny. Z kolei przyzwolenie na istnienie małżeństw dwuwyznaniowych w Goleszowie można tłumaczyć analogicznie jako efekt mniejszego ryzyka wystąpienia lokalnego konfliktu o podłożu wyznaniowym. Jednocześnie w obu badanych społecznościach małżeństwa między ewangelikami a rzymskimi katolikami doprowadziły do powszechnej obecności dwuwyznaniowych rodów, co w perspektywie czasowej może się przyczyniać do pogłębiania pojednania przez poznanie i „oswojenie” (zgodnie z etymologią wyrazu) w jednej rodzinie. Podsumowując, mimo stwierdzonych różnic, w obu miejscowościach możemy dziś mówić o rozwoju procesu pojednania społecznego, co równocześnie tłumaczy różny stopień jego zaawansowania i różne poziomy w poszczególnych obszarach życia społecznego. Lokalne pojednanie jest uwarunkowane zarówno lokalnie, jak i globalnie, przy czym oba obszary wzajemnie oddziałują na siebie. W niniejszym tekście koncentrowałam się w miarę możliwości na tej pierwszej sferze (lokalnej).