

Krzysztof BRZEHCZYN
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Między odrzuceniem a akceptacją. Próba analizy modelowej ewolucji postaw społecznych wobec Kościoła baptystycznego w Polsce

Charakterystyka Kościoła baptystycznego

Ewolucja postaw społecznych wobec Kościoła baptystycznego w Polsce – jest interesującym przykładem obrazującym mechanizmy funkcjonowania mniejszości wyznaniowej w społecznościach zdominowanym duchowo przez jedno wyznanie: Kościół katolicki w przypadku narodu polskiego, Kościół augsbursko-ewangelicki w przypadku społeczności niemieckiej oraz Kościół prawosławny w przypadku narodu białoruskiego i ukraińskiego. Zanim przystąpię do badania ewolucji postaw większości wyznaniowych wobec baptystów, przedstawię najważniejsze fakty z dziejów ruchu baptystycznego oraz jego podstawowe wierzenia religijne.

Anglosaskie korzenie

Baptyzm powstał w środowisku anglosaskiego protestantyzmu na początku XVII wieku na wyspach brytyjskich¹. Jego inicjatorem był kaznodzieja John

¹ D.R. Kirkwood, *European Baptists: a Magnificent Minority*, Valley Forge, PA 1981, 11-27; R.G. Torbert, *A History of the Baptists*, Philadelphia 1959, s. 62-84; po polsku na temat pierwszych postaci ruchu baptystycznego można przeczytać w: P. Stawiński, *Radykalizm i tolerancja w poglądach i postawie Rogera Williama*, w: J. Drabina (red.), *Protestantyzm*, Kraków 1997; T.J. Zieliński, *John Smyth*, „Słowo Prawdy” (dalej „SP”), 1995, nr 4, s. 23-26, tamże, Thomas Helwys, „SP”, 1995, nr 6, s. 24-26, tamże, *Roger Williams*, Warszawa 1997 oraz tenże, *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, 1995, nr 2.

Smyth, zwolennik głębokich reform Kościoła anglikańskiego, który w obawie przed prześladowaniami religijnymi roku wraz ze swoim najbliższym współpracownikiem Thomasem Helwysem i grupką zwolenników w 1607 wyjechał do Amsterdamu. Tam zetknął się z teologią mennonitów, którzy praktykowali chrzest ludzi dorosłych udzielany im na znak uwierzenia i postanowienia głębokiej odnowy moralnej. Przekonany o słuszności tego stanowiska, J. Smyth w 1609 roku przyjął chrzest przez pokropienie. W taki sam sposób ochrzcił 40 osób, na czele z najbliższym swoim współpracownikiem Helwysem. Wkrótce po przyłączeniu się Smytha do zboru mennonitów, Helwys wraz z grupą swoich zwolenników powrócił w 1611 roku do Anglii zakładając pierwszy zbor baptystyczny w Spatefield pod Londynem. Ponieważ w ojczystym kraju baptysci i inne radykalne odłamy reformacji doznawały prześladowań religijnych (ich kres położył Akt Tolerancji wydany w 1689), w latach 30 i 40 XVII wieku rozwinęła się emigracja religijna do brytyjskich kolonii w Ameryce Północnej.

W Nowym Świecie Kościół baptystyczny powstał za sprawą nonkonformistycznego pastora Rogera Williamsa, który w 1631 roku przybył do Bostonu. Po popadnięciu w konflikt z władzami stanu Massachusetts, Williams założył w 1638 roku kolonię Rhode Island gwarantującą każdemu wolność wyznania. Rok później przyjął chrzest stając się założycielem Kościoła baptystycznego w Nowym Świecie. Początkowo rozwój baptyzmu na kontynencie amerykańskim był niezmiernie powolny – w 1700 roku było 10 kościołów baptystycznych, do których należało 300 osób. W 1795 roku baptysci posiadali już 1152 zborów położonych w 16 stanach i terytoriach nowego państwa. W drugiej połowie XVIII w. powstawały pierwsze szkoły i seminaria baptystyczne. W ciągu trzydziestu pierwszej połowy XIX w. liczebny wzrost baptystów wyniósł 360%, podczas gdy populacja Stanów Zjednoczonych w tym czasie wzrosła o 140%. W 1844 roku Kościół baptystyczny w Stanach liczył 720 tys. wyznawców zgromadzonych w 9 385 zborach. Ten dynamiczny rozwój w XIX w. sprawił, że dzisiaj baptysci są jednym z największych protestanckich kościołów Ameryce Północnej licząc ok. 33 milionów wyznawców, zgromadzonych w prawie 98 tys. zborach².

Baptyzm na kontynencie europejskim

Ekspansja baptyzmu na kontynencie europejskim została zapoczątkowana przez Johanna Onckena, który wraz ze swoją żoną i pięcioma współpracownikami przyjął chrzest w 1834 roku w Hamburgu. Założony przez Onckena zbor w Hamburgu w ciągu dziesięciu lat wzrósł do 380 osób (1845). W 1851 roku na terenie Niemiec było już 41 zborów grupujących 3746 wiernych, a przed I wojną światową Kościół baptystyczny liczył oni 45 275 wiernych zgromadzonych w 213 zborach³.

² Statystyka unii zrzeszonych w Baptist World Alliance na koniec 1998 roku, „SP”, 2000, nr 2, s. 18-19; według tego samego źródła wspólnoty baptystyczne na świecie posiadają ok. 45 mln wyznawców.

³ W.L. Wagner, *New Move Forward in Europe. Growth Patterns of German Speaking Baptists in Europe*, Pasadena, CA 1978, s. 3-20; obecnie Kościół baptystyczny w Niemczech liczy ok. 88 tys. wiernych w 625 zborach, podaje za: *Statystyka...*, cyt. wyd., s. 18.

Z Niemiec baptysci finansowo wspomagani przez Amerykanów i Anglików prowadzili działalność misyjną w Europie centralnej i wschodniej. J. Oncken i przygotowani przez niego misjonarze docierali do krajów położonych w basenie morza Bałtyckiego i w Europie południowo-wschodniej. W 1840 roku pierwszy zbor baptystów powstał w Danii, w 1841 r. – na Litwie, w 1848 r. – w Szwecji, w 1849 r. – w niemieckojęzycznej części Szwajcarii, w 1861 r. – w Polsce, w 1864 – w Rosji, w 1869 – w Austrii i Rumunii, w 1874 – na Węgrzech, w 1876 – na Łotwie, w 1882 r. – w Bułgarii, w 1885 – w Czechach⁴. W drugiej połowie XIX wieku Kościół baptystyczny zdobył zwolenników w prawie wszystkich krajach kontynentu europejskiego przestając być wyznaniem ograniczonym do jednej – anglosaskiej kultury. Ukoronowaniem tego procesu było powstanie w 1905 roku w Londynie Światowego Związku Baptystów.

Baptysci na ziemiach polskich

Tak jak w innych krajach Europy Środkowowschodniej, baptyzm na ziemiach polskich początkowo rozprzestrzenił się wśród ludności niemieckiej⁵. Pierwszy zbor na ziemiach polskich został założony przez Onckena w 1844 roku w Elblągu. W latach 40. XIX w. kolejne niemieckojęzyczne zbory baptystyczne powstawały na Dolnym Śląsku, Pomorzu oraz na Warmii i Mazurach.

Przełomowe znaczenie dla rozwoju baptyzmu polskiego miało nawrócenie luterańskiego nauczyciela szkoły niedzielnej Gotfryda Alfa (1831-98), który wraz z dziewięcioma osobami 28 XI 1858 przyjął chrzest w Adamowie. Trzy lata później – 4 sierpnia 1861 roku w Adamowie powstał pierwszy baptystyczny zbor na ziemiach polskich w zaborze rosyjskim. W latach 70. XIX wieku podobne zbory powstawały na Mazowszu i w okręgu łódzkim. Przed I wojną światową stolicą baptyzmu na ziemiach polskich stała się Łódź. Na początku XX w. w mieście tym istniały trzy zbory: dwa niemieckie i jeden polski oraz baptystyczne organizacje charytatywne i dobroczynne. W 1907 roku w Łodzi utworzono seminarium teologiczne, które działało do chwili zamknięcia go przez władze carskie w 1911 roku. Przed I wojną światową skupisko baptystów w Królestwie Kongresowym liczyło 4,8 tys. członków w 17 zborach, a na Wołyniu 1,7 tys. w czterech zborach, co dawało łączną liczbę 6,5 tys. osób. Odzyskanie przez Polskę niepodległości w niewielkim stopniu zmieniło położenie

⁴ Tamże, s. 18-19.

⁵ Zob. monografie dotyczące historii baptystów w Polsce: K. Bednarczyk, *Baptysci*, „Studia i dokumenty ekumeniczne”, 1983, nr 4, s. 13-26; tenże, *Historia zborów Baptystów w Polsce do 1939 roku*, Warszawa 1997; T. Bieniada, *Baptysci*, „Jednota”, 1991, nr 8-9, s. 14-15; K. Brzechczyn, *Rozwój baptyzmu na ziemiach polskich. Od nieformalnego ruchu religijnego do budowy kościoła*, „Zeszyty Filozoficzne”, 1999, nr 7, s. 41-59; L. Szenderowski, *Ewangeliczni Chryścijanie*, Warszawa 1982; H. Tomaszewski, *Baptysci w Polsce w latach 1858-1919*, Warszawa 1993; tenże, *Powstanie i rozwój ruchu baptystów w Polsce w latach 1858-1939*, w: *Kalendarz Chryścijanina*, Warszawa 1983.

baptystów polskich⁶. Wprawdzie przyjęta przez Sejm konstytucja marcowa gwarantowała wszystkim wolność wyznania i sumienia, jednakże brak aktów wykonawczych wcielających w życie ustalenia ustawy zasadniczej powodował, że sytuacja prawna baptystów w poszczególnych regionach państwa polskiego zależna była od religijnego ustawodawstwa państw zaborczych. Najlepsza sytuacja prawna panowała na ziemiach należących do zaboru pruskiego, gdzie baptyści na mocy ustawy z 7 VII 1875 roku uzyskali status tzw. korporacji prawa prywatnego umożliwiający im rejestrowanie poszczególnych zborów oraz prowadzenie działalności religijno-społecznej. Najgorsza – na ziemiach należących do byłego zaboru austriackiego, gdzie baptystów traktowano jak bezwyznaniowców, gdyż Kościół ten nie uzyskał statusu wyznania uznanego przez państwo. W związku z tym baptyści mogli jedynie odprawiać tzw. nabożeństwa domowe, bez prawa prowadzenia publicznej działalności religijnej. W zaborze rosyjskim baptyści działali na mocy dekretu z 17 X 1906 roku uzyskując status wyznania tolerowanego.

W 1923 roku podczas konferencji w Brześciu Litewskim, baptyści postanowili połączyć się ze zbliżonym pod względem teologicznym Kościołem Ewangelicznych Chrześcijan. Utworzono wtedy Zjednoczenie Ewangelicznych Chrześcijan i Baptystów, które jako związek wyznaniowy zostało zarejestrowane przez Ministerstwo Oświecenia Publicznego i Wyznań. Jednakże unia z Kościołem Ewangelicznych Chrześcijan przetrwała tylko do 1925 roku. Wyjście baptystów spowodowało, że ewangeliczni chrześcijanie zachowali dla siebie uznanie prawne państwa. W 1927 roku baptyści próbowali zarejestrować się jako Zjednoczenie Słowiańskich Zborów Baptystycznych, jednakże Ministerstwo odmówiło rejestracji pod pretekstem, że przymiotnik „baptystyczny” widniał w zarejestrowanym wcześniej Zjednoczeniu Ewangelicznych Chrześcijan i Baptystów. Po kilkukrotnej odmowie rejestracji, Kościół baptystyczny zarejestrował się jako „Stowarzyszenie Wzajemnej Pomocy Baptystów w Polsce”. W 1938 roku Zjednoczenie Słowiańskich Zborów Baptystów liczyło 7015 osób skupionych w 86 zborach. Utrzymywało ono instytucje charytatywne: sierociniec w Brześciu n. Bugiem, dom starców w Narewce i szpital w Łodzi, posiadało własne wydawnictwo „Kompas”, finansowało istniejące od 1924 roku Seminarium Teologiczne w Łodzi oraz wydawało własny miesięcznik „Słowo Prawdy”⁷.

Obok federacji słowiańskich zborów baptystycznych istniała w Polsce, zarejestrowana w listopadzie 1928 roku, Unia Zborów Baptystów Języka Niemieckiego, która pod koniec okresu międzywojennego liczyła 8085 członków

⁶ O duchowości religijnej przedwojennych baptystów zob. K. Brzechczyn, *Między afirmacją a izolacją. Rekonstrukcja baptystycznej duchowości okresu międzywojennego*, „Zeszyty Filozoficzne”, 2000, nr 8.

⁷ A. Kurzawa, *Otwarcie szkoły biblijnej w Łodzi*, „SP”, 1927, nr 11, s. 6; A.W.K., *Uroczystość otwarcia roku szkolnego w Seminarium Biblijnym w Łodzi*, „SP”, 1931, nr 1, s. 12; J.R., *Uroczystość pożegnania w Łodzi*, „SP”, 1933, nr 7, s. 149; A.K., *Seminarium Teologiczne Baptystów w Polsce*, „Latorośle”, 1939, nr 1, s. 1-2 – wkładka do „Słowa Prawdy”; Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Łodzi, „SP”, 1939, nr 4, s. 11-14; B. Lohrer, *Dom Diakonisa i szpital baptystyczny w Łodzi*, „SP”, 1937, nr 7, s. 120-122; L. Miksa, *„Słowo Prawdy» w minionych 14 latach*, „SP”, 1939, nr 1, s. 3-4.

zgrupowanych w 41 zborach. W 1931 roku zaczęła dojrzewać idea powołania jednego Kościoła Ewangeliczno-Baptystycznego, który jednoczyłby baptystów słowiańskich, niemieckich oraz chrześcijan z innych zbliżonych pod względem teologicznym denominacji. W 1937 roku pomysł ten zaakceptowały obie federacje baptystyczne: słowiańska i niemiecka oraz zbory z bliźniaczego Stowarzyszenia Wzajemnej Pomocy Ewangelicznych Chrześcijan. W ten sposób planowano powołać jedną organizację baptystyczną w Polsce, która skupiać miała ok. 16 tys. członków. Złożono stosowne dokumenty rejestracyjne, na które władze do końca istnienia II Rzeczypospolitej nie udzieliły odpowiedzi⁸.

W wyniku strat spowodowanych II wojną światową i zmianą granic, liczba baptystów spadła do ok. 1,5 tys. W maju 1945 roku baptyści, wraz z innymi zbliżonymi pod względem teologicznym wyznaniami, utworzyli wspólny związek wyznaniowy: Polski Kościół Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów, który w 1946 został uznany przez państwo za „publicznoprawny związek wyznaniowy”. Jednocześnie zapowiedziano, że stosunek Państwa do Kościoła zostanie uregulowany na drodze odrębnej ustawy, co w okresie PRL-u nigdy nie nastąpiło. W tym samym roku ze związku wycofały się wszystkie, poza baptystami, wyznania ewangeliczne. Spowodowało to zmianę nazwy kościoła na: Polski Kościół Chrześcijan Baptystów.

W okresie stalinowskim kościół dotknęły represje polityczne – m.in. zamknięto baptystyczne seminarium w Malborku oraz zaprzestano wydawania „Słowa Prawdy”. W okresie PRL liczba wiernych Kościoła baptystycznego oscylowała wokół liczby 2,5 tys. skupionych w 50 zborach. Znaczniejszy rozwój tego wyznania nastąpił dopiero po 1989 roku. Przelomowym czynnikiem stabilizującym sytuację Kościoła baptystycznego w Polsce była regulacja jego statusu prawnego⁹. W dniu 30 VI 1995 po czteroletnich negocjacjach Sejm przyjął ustawę regulującą stosunki państwo – Kościół baptystyczny, która została podpisana przez Prezydenta RP Lecha Wałęsę w dniu 25 VII 1995. Przyznaje ona Kościołowi baptystycznemu prawo do powoływania fundacji kościelnych, zwolnień podatkowych, rozpoczęcia starań o odzyskanie majątku, a kościelne jednostki organizacyjne zyskiwały osobowość prawną. Ustawa nadawała otwartemu we wrześniu 1994 roku Wyższemu Baptystycznemu Seminarium Teologicznemu w Warszawie-Radości status szkoły wyższej posiadającej prawo do nadawania tytułu licencjata w zakresie teologii baptystycznej¹⁰.

Według danych statystycznych zebranych w 1998 r. Kościół baptystyczny w Polsce liczy ok. 4.107 członków skupionych w 65 zborach¹¹. Podzielone one

⁸ W. Gutche, *Cel i zadanie kościoła ewangeliczno-baptystycznego*, „SP”, 1938, nr 3, s. 69-72.

⁹ T.J. Zieliński, *Projekt ustawowej regulacji stosunków państwo – Kościół Chrześcijan Baptystów w RP*, „SP”, 1994, nr 10, s. 21-23; tenże, *Znaczenie ustawy o stosunkach między państwem a Kościołem baptystycznym w RP na tle dziejów prawnych społeczności baptystów w Polsce*, „SP”, 1995, nr 9, s. 11-14.

¹⁰ Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 roku o stosunku państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dziennik Ustaw RP Nr 97, poz. 480). „SP”, 1995, nr 9.

¹¹ *Statystyka ...*, cyt. wyd., s. 19.

są na dziewięć okręgów (diecezji): Centralny, Białostocki, Mazowiecki, Gdański, Pomorski, Dolnośląski, Śląski, Południowy i Lubelski. W Kościele baptystycznym zborów małych, liczących do 50 członków jest najwięcej, bo 61% (38 zborów), zborów średnich, liczących od 51 do 150 członków jest 31% (19 zborów). Natomiast zborów dużych liczących powyżej 150 członków jest tylko 2% (5 zborów). W Kościele baptystycznym najwięcej 48 % jest osób w przedziale wiekowym od 19 do 40 lat. Osób w wieku od 41 do 60 lat jest 24%, natomiast osób powyżej 61 lat jest 22%. Członków zborów liczących poniżej 18 lat jest tylko 6%, co potwierdza zasadę Kościoła nieudzielania chrztu niemowlętom i dzieciom. Na zakończenie tego przeglądu dodajmy, że w Kościele baptystycznym więcej jest kobiet (60,1%) od mężczyzn (39,9%)¹².

Teologia baptystyczna

Kościół baptystyczny należy do protestanckiego nurtu chrześcijaństwa¹³. Wraz z innymi wyznaniem protestanckimi łączy go przekonanie o tym, iż:

- Biblia jest nadrzędnym autorytetem w sprawach wiary i moralności;
- zbawienie człowieka następuje w wyniku działania niczym niezastąpionej Łaski Boga;
- zbawienia człowieka może dostąpić nie przez uczynki, lecz jedynie przez wiarę w śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu, który umarł za grzechy wszystkich ludzi;
- jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest Jezus Chrystus; nie występuje zatem w protestantyzmie kult świętych i kult maryjny;
- celibat duchowieństwa nie znajduje teologicznego uzasadnienia w *Biblii*.

Wyznanie baptystyczne będąc zaliczane do grupy wolnych kościołów ewangelicznych w ramach protestantyzmu odróżnia się od tradycyjnych denominacji tego nurtu chrześcijaństwa, które powstały w XVI w. – Kościoła ewangelicko-augsburskiego (luteranckiego), ewangelicko-reformowanego (kalwińskiego) i anglikańskiego – następującymi przekonaniami teologicznymi¹⁴:

¹² R. Gutkowski, *Dane statystyczne kościoła chrześcijan baptystów w 1996 roku*, Warszawa 1997; w porównaniu z rokiem 1998 – dwa lata wcześniej było 62 zborów baptystycznych.

¹³ Opieram się na następujących prezentacjach teologii baptystycznej: K. Bednarczyk, *Chrześcijaństwo ewangeliczne a katolicyzm*, Warszawa 1976; H. Cook, *O co walczą baptysty*, Warszawa 1963; B. Hays, J.E. Steely, *The Baptist Way of Life*, Macon, GA, 1981; H.H. Hobbs, *The Baptist Faith and Message*, Nashville 1989; K. Karski, *Protestanckie wspólnoty wolnokościelne*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1995, XI, nr 1 (35); M. Kwiecień, *Zamiast wstępu. Wolne Kościoły w Polsce*, w: R.H. Tomaszewski, *Baptysty w Polsce w latach 1858-1918*, t. 1, Warszawa 1993, s. 9-15; K. Wiazowski, *Siedem cech Kościoła baptystycznego*, „SP” 2000, nr 2, s. 15-16 oraz na historycznych i współczesnych wyznaniach wiary i zasad światopoglądowych: *Londyńskie Wyznanie Wiary z roku 1689*, b.m.w. brw; *Konfesja, czyli wyznanie wiary i ustrój zborów baptystów*, b.m.w. 1930; *Kim są baptysty? Na drodze ku wyrażeniu tożsamości baptystycznej w zmieniającej się Europie* – Dokument studyjny sporządzony przez Wydział Teologii i Edukacji Europejskiej Federacji Baptystycznej w roku 1993, „SP”, 2001, nr 2, s. 12-15.

¹⁴ Zob. T.J. Zieliński, *Jak klasyfikować kościoły protestanckie?*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1993.

- kongregacjonalistycznym ustrojem Kościoła: każdy zbor jest niezależną i autonomiczną jednostką; w zborze władzę sprawują wszyscy wierzący członkowie, którzy wybierają odpowiedzialną przed nią radę zborową oraz powołują pastora;
- teologią chrztu, który jest konsekwencją świadomej wiary i decyzji jednostki w to, że Jezus poniósł śmierć na krzyżu za jej grzechy; ponieważ chrzest udzielany jest przez zanurzenie ludziom dorosłym, nie praktykuje się chrztu niemowląt;
- zasadą rozdziału Kościoła od państwa; państwo nie powinno ingerować na rzecz jakiegokolwiek grupy religijnej, a jednostce należy zagwarantować wolność sumienia.

Mechanizm ewolucji postaw społecznych. Próba analizy modelowej

Zanalizujmy zatem mechanizm ewolucji postaw społecznych wobec baptyzmu w Polsce. Pod pojęciem postawy społecznej rozumiem zbiór zachowań, postępowania, opinii, *etc.*, jakie dana jednostka należąca do większości wyznaniowej publicznie okazuje wobec członków mniejszości. W skład postawy społecznej wchodzi tylko takie zachowania i publicznie wygłaszane opinie, które motywują członków większości wyznaniowej do działań jednostkowych niezbędnych do realizacji interesu danej grupy wyznaniowej. Interes ten polega na pozyskiwaniu jak największej liczby nowych wiernych i ograniczaniu własnych strat. Wymóg funkcjonalności postawy społecznej z interesem większości wyznaniowej sprawia, że postawa społeczna jest pewnym konstruktem teoretycznym, którą w danym czasie w pełni nie zajmuje żaden członek większości wyznaniowej. Albowiem w skład empirycznej postawy społecznej typowego członka większości wyznaniowej wchodzi zarówno zachowania funkcjonalne wobec interesu jego grupy wyznaniowej, jak i wobec niego – dysfunkcjonalne¹⁵.

Można wyróżnić trzy rodzaje postaw jakie członkowie większości zajmują wobec mniejszości wyznaniowej. Są to postawy: ignorowania, odrzucenia i częściowej akceptacji. Postawa ignorowania polega właściwie na świadomym braku okazywania jakichkolwiek reakcji na obecność mniejszości wyznaniowej. Mniejszość wyznaniowa nie istnieje wtedy w świadomości i zachowaniach większości wyznaniowej. Postawa odrzucenia natomiast polega już na publicznym okazywaniu krytyki i niechęci wobec mniejszości. Ten typ postawy może oscylować od publicznie wyrażanej krytyki, do stosowania przymusu fizycznego wobec innowierców. Z kolei postawa częściowej akceptacji zbliżona jest w swojej zewnętrznej formie do postawy ignorowania. Obecność mniejszości wyznaniowej nie powoduje już negatywnych zachowań, co nie oznacza, że pewne, przynajmniej, tezy światopoglądu mniejszości są akceptowane przez większość wyznaniową.

¹⁵ W określeniu relacji pomiędzy postawą społeczną a interesem grupy wyznaniowej wykorzystuję analogię pomiędzy świadomością społeczną a interesem klasy społecznej; zob. L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu. Dynamika władzy*, t. III, Poznań 1991, s. 133-135.

W analizie tych prawidłowości posługuję się metodą modelową. Zakładam, że ewolucja postaw większości wyznaniowej wobec mniejszości uzależniona jest wyłącznie od „stosunku sił” pomiędzy dwoma wyznaniem, który mierzony jest liczbą wiernych, na których każde z wyznań wywiera swój wpływ duchowy. Pomijam więc takie czynniki, jak np. podział wyznania na duchowieństwo i laikat, wpływ ustroju wewnętrznego, czy treści doktryny religijnej. Ponadto pomijam czynniki zewnętrzne wobec rozważanej grupy wyznaniowej, takie jak: przemiany cywilizacyjne oraz system społeczno-polityczny i społeczno-gospodarczy¹⁶.

Założmy zatem, że mamy społeczeństwo zdominowane duchowo przez jedno wyznanie religijne. W pewnym okresie – zakładam, że rzecz koniec końców zależy od mechanizmu losowego, np. narodzin przywódcy religijnego – pojawia się w rozważanym społeczeństwie nowa propozycja wyznaniowa. Wobec niej członkowie większości wyznaniowej mogą zająć jedną z trzech wyróżnionych postaw: ignorancji, odrzucenia bądź częściowej akceptacji. Jednakże w skali masowej – po upływie pewnego czasu – upowszechni się ta postawa religijna, która maksymalizować będzie zyski większości wyznaniowej oraz minimalizować straty. Początkowo, nowe wyznanie jest w stanie pozyskać niewielu zwolenników. W pierwszej fazie – w której liczebność mniejszości wyznaniowej jest niewielka – dominują wobec niej postawy ignorowania. Przemilczanie zgodne jest bowiem z interesem większości wyznaniowej, gdyż otoczona murem ignorancji mniejszość nie jest w stanie samodzielnie zaistnieć w świadomości społecznej. Dysfunkcyjna wobec interesu większości wyznaniowej byłaby postawa odrzucenia. Publiczna krytyka mniejszości wyznaniowej przyniosłaby nowej ofercie światopoglądowej tylko większy rozgłos i spowodowałaby, że zaistniałaby ona w dyskursie publicznym jako mniej lub bardziej równorzędny partner większości wyznaniowej. Nie trzeba dodawać, że jeszcze bardziej dysfunkcyjna wobec interesu większości byłaby postawa częściowej akceptacji oznaczająca uznanie poglądów głoszonych przez mniejszość światopoglądową. Zatem – jeżeli liczebność mniejszości wyznaniowej nie ulegnie w początkowym okresie znaczącej zmianie – upowszechniają się wobec niej postawy ignorancji.

Na tym poziomie prezentowanej analizy nie da się przesądzić czy mniejszość wyznaniowa pokona barierę ignorancji, czy też nie. Założmy jednak, że pomimo rozpowszechnionych postaw ignorancji następuje tak znaczny liczebny

¹⁶ O metodzie modelowania zakładaną przez Idealizacyjną Teorię Nauki, zob.: L. Nowak, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa 1977; w ustalaniu listy założeń upraszczających, na których oparta jest niniejsza analiza zainspirowany jestem modelem idealnego społeczeństwa konfesyjnego (P. Buczkowski, A. Klawiter, L. Nowak, *Religia jako struktura klasowa*, „Studia Religiozyczna”, 1987, nr 20). Jednakże w odróżnieniu od autorów modelu społeczeństwa konfesyjnego, którzy przyjmowali, że społeczeństwo w fazie początkowej składa się z kasty kapłanów i indoktrynowanych, których światopoglądy nie podpadają pod jakiś jednolity wzorzec, zakładam, że społeczeństwo, w których pojawia się nowe wyznanie jest już zdominowane przez jedno wyznanie dominujące. Ponadto, w odróżnieniu od cytowanych autorów pomijam wpływ podziału klasowego (dostępu do środków produkcji duchowej) traktując wyznania jako – pojmowane w sposób solidarystyczny – całości społeczne, w których wewnętrzne podziały są w pierwszym przybliżeniu pomijalne.

wzrost mniejszości, że zmienia się stosunek sił pomiędzy wyznaniem. Wówczas mniejszość wyznaniowa przekroczy pewien próg – nazwijmy go progiem ignorancji. Wtedy zgodna z interesem większości wyznaniowej staje się postawa odrzucenia, która stopniowo upowszechnia się wśród jej członków. Postawa ta wyraża się w publicznie wyrażanej krytyce, rozpowszechnianiu fałszywych stereotypów, wyśmiewaniu, krytykowaniu, zrywaniu kontaktów towarzyskich, a nawet fizycznym prześladowaniu członków danej mniejszości wyznaniowej. W rezultacie upowszechnienia się tych postaw, wokół typowego członka mniejszości światopoglądowej wytwarza się społeczna pustka. Ogranicza to liczbę konwersji, skoro ich następstwem jest krytyka i społeczna izolacja konwertyty. W planie społecznym następuje zacieśnianie więzów społecznych pomiędzy członkami danego wyznania. Prowadzi to do zewnętrznej samoizolacji mniejszości, która – w perspektywie – blokuje jej dalszy rozwój liczebny.

Kiedy jednak danej mniejszości wyznaniowej uda się przekroczyć kolejny próg – próg odrzucenia (znów na tym poziomie analizy modelowej nie da się określić, jakie czynniki mają na to wpływ), dalsze podtrzymywanie wobec niej postaw odrzucenia byłoby dysfunkcyjne wobec interesów większości wyznaniowej. Wtedy zgodne z interesem większości wyznaniowej jest upowszechnianie postaw częściowej akceptacji oznaczającej wycofanie się ze zmasowanej krytyki, z którą – jak udowadnia jej wzrost liczebny – mniejszość potrafi sobie poradzić. Dalsza krytyka przynosiłaby bowiem tylko niepotrzebny rozgłos i wzrost popularności mniejszości. Okazuje się, że „odszczepieńcy” nie są „potworami moralnymi” i można ich tolerować w swoim otoczeniu, co nie oznacza jeszcze całkowitej akceptacji ich poglądów.

W podsumowaniu tej części rozważań skonstatujemy, że kształtowanie się postaw społecznych większości wobec mniejszości wyznaniowej zależy zasadniczo od stosunku sił pomiędzy dwoma wyznaniem. Kiedy dana mniejszość wyznaniowa jest małoliczna dominują wobec niej postawy ignorancji, kiedy staje się średnioliczna – następuje jej odrzucenie, kiedy zaś dana mniejszość staje się liczna (choć nadal pozostaje mniejszością) dochodzi do jej częściowej akceptacji. Zbadajmy zatem czy ewolucja postaw społecznych wobec Kościoła baptystycznego w Polsce była zgodna z powyższym ujęciem oraz postaramy się określić przyczyny ewentualnych odstępstw od tak nakreślonej modelowej charakterystyki relacji pomiędzy większością a mniejszością wyznaniową.

Ewolucja postaw społecznych wobec Kościoła baptystów

Okres początkowy: poł. XIX w. – I wojna światowa

Baptyści pojawili się na ziemiach polskich w połowie XIX wieku w wyniku przebudzenia duchowego wśród niemieckich luteran, którzy stanowili bezpośrednie otoczenie wyznaniowe baptystów. Rozwój baptyzmu napotkał w tym okresie

na największy sprzeciw ze strony hierarchii Kościoła luterańskiego. Władze tego Kościoła, korzystając z braku prawnego uznania wspólnoty baptystów traktowały to wyznanie jako sektę. Postawę hierarchii Kościoła luterańskiego wobec baptystów wyraża najlepiej skierowana do władz zaboru rosyjskiego opinia ewangelickiego konsystorza: „sekta baptystów jest niebezpieczną i w zasadach swych przeciwną nauce wyznań chrześcijańskich, ma szczególną dążność rozszerzania się przez stanowienie pomiędzy sobą, kto jest wierzącym i ma być chrzczonym lub nie. Wybierają z pomiędzy nich nauczycieli, starszych większością głosów bez względu na to, czy te osoby zajmowały się poprzednio teologią lub też nie, czy do tego powołania przygotowywały się uprzednio, a to bez wiedzy i wpływu władzy”¹⁷.

Innymi zarzutami były oskarżenia o demoralizację kobiet, rozwiązłość obyczajową, wielożeństwo i kazirodztwo¹⁸. Nic więc dziwnego, że pod wpływem takich opinii władze wszczęły prześladowania zborów baptystycznych: zakazywały odbywania zgromadzeń w domach prywatnych, aresztowały pastarów i wydalaly ich z granic kraju. Presja środowiska była tak duża, że w latach 60. XIX wieku większość członków pierwszego zboru baptystów na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego zdecydowała się na wyjazd na Wołyń¹⁹. Dopiero Ukaz Tolerancyjny z 17 X 1906 roku zakończył okres administracyjnych prześladowań baptystów.

Osobliwością rozwoju baptystów w środowisku niemieckich luteran był więc brak fazy ignorowania oraz upowszechnienie się wobec nich od razu postaw odrzucenia. Anomalia ta wynikała z okoliczności historycznych: małej liczebności mniejszości niemieckiej na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego i osoby inicjatora baptyzmu na ziemiach polskich – G. Alfa, który był nauczycielem szkółki niedzielnej w kościele luterańskim. Pełnienie przez niego oficjalnego stanowisko w Kościele Ewangelicko-Augsburskim nadawało jego poczynaniom duży rezonans, co spowodowało, że zostały one szybko zauważone przez hierarchię kościoła luterańskiego. Prześladowania nie powstrzymały jednak rozwoju Kościoła baptystów w środowisku niemieckich luteran. Ten wzrost był na tyle znaczny, że już przed I wojną światową środowisko niemieckich luteran musiało zaakceptować obecność baptyzmu w swoim najbliższym otoczeniu.

W środowisku polskim, wyznaniowo zdominowanym przez katolicyzm, w początkowym okresie baptyści nie zdołali przekroczyć nawet progu ignorancji – otoczenie polskie przez początkowy okres nie odróżniało bowiem baptystów od innych niemieckich grup protestanckich. Po pewnym czasie jednak rozwój baptyzmu wśród ludności polskiej spowodował równie gwałtowne postawy odrzucenia. Za takie typowe zachowanie strony katolickiej może uchodzić opisana przez K. Bednarczyka, badacza dziejów baptyzmu w Polsce, reakcja na działalność baptystów w położonej w pobliżu Warszawy Nowej Wsi. Początkowo organizowane przez baptystów spotkania przebudzeniowe nie wy-

¹⁷ Cyt. za: H.R. Tomaszewski, *Baptyści...*, cyt. wyd., s. 33

¹⁸ H.R. Tomaszewski, *Powstanie ...*, cyt. wyd., s. 279.

¹⁹ K. Bednarczyk, *Historia...*, cyt. wyd., s. 36

woływały żadnego przeciwdziałania hierarchii katolickiej. Jednakże – jak zauważa K. Bednarczyk – gdy: „zebrania te nabrały popularności, zaniepokoił się nimi miejscowy ksiądz katolicki i zaczął organizować prześladowania i szykany. W dniu Świąt Bożego Narodzenia 1865 roku dom, w którym odbywało się zebranie został otoczony przez uzbrojony tłum, z zamiarem pobicia »baptystów«. Drzwi do pomieszczenia zostały jednak zamknięte i nikt nie odważył się ich wyłamywać gwałtem tym bardziej, że w zebraniu uczestniczył wójt z sekretarzem gminy. Podobne sceny przebudzenia duchowego i prześladowań rozgrywały się w związku z misją baptystów w miasteczku Gąbin, Szymanów, Biezuń, Wojciechów i Stanisławów (...). Następnie we Wrzeszczewie i Woli-Budy”²⁰.

Okres międzywojenny

W okresie międzywojennym Kościół baptystyczny działał w czterech wspólnotach narodowych: niemieckiej, polskiej, białoruskiej i ukraińskiej²¹. W tym okresie stosunkowo najmniejsze opory wywoływała działalność baptystów wśród Niemców – duża liczebność niemieckich baptystów spowodowała, że ta grupa narodowa ostatecznie zaakceptowała wśród siebie istnienie tego Kościoła. W upowszechnieniu się postaw akceptacji wobec baptystów przyczynił się wcześniej uregulowany status prawny Kościoła baptystycznego w zaborze pruskim oraz powstanie niepodległego państwa polskiego, które spowodowało, że Niemcy stali się w nim mniejszością narodową. Wymusiło to w jakimś stopniu akceptację baptystów w niemieckiej społeczności narodowej, gdyż podziały wyznaniowe jeszcze bardziej osłabiłyby położenie tej mniejszości w II Rzeczypospolitej.

Natomiast w środowisku katolickim (polskim) i prawosławnym (ukraińskim i białoruskim) rozwój baptyzmu napotykał na zdecydowany sprzeciw i opór. Analizę postaw odrzucenia można przeprowadzić na dwóch poziomach: odgórnym i oddolnym. Odrzucenie odgórne utożsamiać można z rozpowszechnianym przez propagandę katolicką negatywnym wizerunkiem baptyzmu. Odrzucenie oddolne było natomiast „spontaniczną” reakcją otoczenia społecznego na konwersję wyznaniową. Ta oddolna i spontaniczna reakcja zwykłych ludzi była wzmacniana przez rozpowszechniony w propagandzie katolickiej negatywny obraz baptyzmu. Najpierw zrekonstruuję ten obraz baptyzmu przedstawiany w prasie i publikacjach katolickich, by później – opierając się na wspomnieniach baptystów – zrekonstruować dwie modelowe reakcje otoczenia społecznego: prawosławnego i katolickiego na zmianę wyznania – przejście z prawosławia (bądź katolicyzmu) na baptyzm²².

²⁰ Tamże, s. 36.

²¹ Przed II wojną światową baptyści próbowali działać w środowisku żydowskim. Praca misyjna wśród Żydów przynosiła niewielkie rezultaty, gdyż współpracujący z baptyzmem, przygotowany do tej pracy kaznodzieja pochodzenia żydowskiego Silberstein, został „za zdradę wiary i narodu” pobity przez swoich współrodaków ze skutkiem śmiertelnym. Później trudno było na jego miejsce znaleźć odpowiednio wykształconego następcę (zob. tamże, s. 327-328)

²² D. Melcer, *Życie bez Chrystusa i z Chrystusem*, „SP”, 1969, nr 12, s. 17-18; J. Ostaszewski, *I w starości nie opuszcza mnie*, „SP”, 1985, nr 11, s. 26-27; *Siedemdziesiąt lat życia i pracy*

Publiczny wizerunek baptysty kształtowany przez propagandę katolicką składał się z czterech elementów: historycznego, religijnego, społeczno-politycznego i obyczajowego²³. Dyskwalifikująca, w oczach propagandy katolickiej, była sama geneza baptystów, których początki błędnie wywodzono z XVI-wiecznego nurtu radykalnego anabaptyzmu Tomasza Münzera. Z tego właśnie powodu międzywojennym baptystom przypisywano ekstremalne poglądy radykalnego reformatora, który miał głosić: „nowe tysiąclecie królestwo Boże, królestwo świętych, czysty kościół wybranych, który odnowi oblicze ziemi. W królestwie tym zapanuje pokój, zniknie własność osobista, zostanie zniesione »grzeszne małżeństwo« na rzecz wspólności kobiet, zbyteczna będzie władza, gdyż wystarczy samo prawo moralne, zapisane palcem Bożym w sercu każdego człowieka, mianowicie skoro wszyscy staną się świętymi... baptystami”²⁴.

Z tego względu, zdaniem katolickich polemistów baptysci mieli być XVI-wiecznymi prekursorami bolszewizmu. Wprawdzie niektórzy z nich przyznawali, że współcześni baptysci są dalecy od zapatrywania swoich domniemyanych przodków, to jednak: „Mają oni wszakże straszliwą tradycję, drżącą w ich wspomnieniach, a zdolną pod wpływem bolszewictwa odżyć w całej ohydzie i grozie. Duch ciemności żyjący w sekcie baptystów, spętany w swej wolności ewangelicznej warunkami życia praworządnego i kulturalnego może być snadno wyzwolony przez ducha ziemności, rozkiełzanego w bolszewictwie”²⁵.

Wobec baptystów rzadko podnoszono poważne argumenty teologiczne. Najczęściej krytykowano poszczególne rytuały Kościoła baptystycznego. Szczególną niechęć i niezrozumienie budziło praktykowanie chrztu ludzi dorosłych przez zanurzenie: „po co zatem te komedie włożenia do wody i urządzania kąpiele, kiedy polanie główki dzieciątka wodą przy chrzcie św. wystarczy zupełnie do spełnienia woli Chrystusa objawionej przy udzielaniu chrztu św.”²⁶. „Dlatego też, gdy nawrócą, prowadzą do rzeki i tam chrzczą, zanurzając w wodzie, a potem obdarzając nowonawróconych wyznawców masońsko-żydowskimi dolarami”²⁷.

Innym zarzutem było stosowanie nieuczciwych metod w działalności misyjnej i pozyskiwaniu wiernych polegających na manipulacji i oszustwie. W Ameryce baptysci mieli nieświadomych rzeczy emigrantów otaczać opieką, pomagać im w znalezieniu pracy, a w razie potrzeby pożyczać pieniądze, aby potem włączyć ich do swojego Kościoła²⁸. Te nieuczciwe metody postępowania

Daniela Jaśko, „SP”, 1974, nr 12, s. 23-25; L. Świrzydź, *Działanie łaski Bożej*, „SP”, 1976, nr 1, s. 26-27; N. Stasinkiewicz, *Wykiełkowane ziarno*, „SP”, 1980, nr 7-8, s. 14-15; B. Tkaczuk, *Pół wieku z moim Panem*, „SP”, 1975, nr 7-8, s. 11-13.

²³ Szerzej o tym: K. Brzechczyn, *Katolicy wobec Baptystów. Wizerunek baptysty w katolickiej propagandzie religijnej okresu międzywojennego*, „Europa Wschodu i Zachodu”, 2000, nr 4, s. 47-54.

²⁴ X.I. Charszewski, *Najazd sekciarstwa na Polskę*, Włocławek 1923, s. 11; W. Miś, *Herejcy – sekciarze. Kim są i do czego dążą?*, Stanisławów 1930, s. 39-41.

²⁵ Tamże, s. 13.

²⁶ Broszura *Sekty i sekciarze*; cytuję za: *Więcej Prawdy!*, „SP”, 1929, nr 4, s. 3.

²⁷ El., *W obronie Prawdy*, „SP”, 1929, nr 2, s. 1.

²⁸ W. Miś, cyt. wyd., s. 40-41.

baptysci mieli przenosić na grunt polski, gdzie: „robotników ściągną zwyczajnie do kin żydowskich, gdzie pokazują im na przynętę kilka filmów, poczem wygłasza ich predykant baptystyczne kazanie i kończy je wspólnym śpiewem religijnym. Gdy już nastrój jest odpowiedni w sali, występuje z mową jakiś rzekomy apostata od Kościoła katolickiego, w której przedstawia nędzę, jaką cierpią w Kościele katolickim i szczęście, jakie znalazł u Baptystów. Przy końcu zebrań rozdają robotnikom broszurki agitacyjne, a ich dzieciom ubrańka i łakocie”²⁹.

Najczęstszym wysuwaniem zarzutem było oskarżenie „kupowania ludzi za dolary”³⁰. Ponadto baptystów oskarżano o fanatyczną nienawiść do katolicyzmu, czego dowodem ma być fakt, że zwolennicy tego wyznania: „zakopują pod progami krucyfiksy i depczą umyślnie to miejsce wychodząc z domu i wchodząc”³¹.

Tradycyjnie wobec tego wyznania wysuwano oskarżenia, że jest to „sektą pozostająca na usługach masonerii żydowskiej”³². Wskazywano na personalne i ideowe powiązania powiązania pomiędzy nimi a środowiskiem żydowskim³³. W polemice wyznaniowej odwoływano się do danych statystycznych twierdząc, że „cyfry ostatnich lat świadczą, że liczba baptystów się zmniejsza”³⁴.

Najbardziej rozbudowany był jednak społeczno-polityczny składnik wizerunku baptysty. W tym typie argumentacji podkreślano, że wielość wyznań narusza integralność państwa polskiego: „Nie trzeba być prawowitym synem Kościoła katolickiego, – wystarczy na sprawę spojrzeć oczyma dobrego obywatela państwa, dbającego o jego pokój i rozwój rzetelny, ażeby na samą myśl o tak wysokiej cyfrze sekt w katolickiej Polsce zadrzeć z przerażenia. Historia bowiem świadkiem, że sekty zawsze były owym dynamitem, co najskuteczniej rozsądzał jedność narodu i państwa, źródłem zamętu i walk najokropniejszych”³⁵. „...Polska jedna się buduje, pokoju jej, a zwłaszcza religijnego potrzeba. Skoro jednak sekciarze do wojny nas zmuszają, walczyć będziemy z sekciarzami na śmierć i życie, bo tego wymaga od nas Bóg, Wiara, Chrystus i miła Ojczyzna nasza. Świeżo powstałej ojczyzny nie damy zaśmiecić kłamstwem, fałszem i obłudą sekciarską”³⁶.

W związku z tym, katolicka propaganda poddawała w wątpliwość lojalność baptystów wobec państwa polskiego: „W ogóle związki baptystów polskich i legalne i nielegalne nie są dodatnim czynnikiem państwowo-społecznym, gdyż ich stosunek do państwa jest więcej niewyraźny niż lojalny już w samym programie działalności sekciarskiej”³⁷.

²⁹ J. Dajczak, *Sekty chiliastyczno-judaistyczne w Polsce*. Lwów 1932, s. 17.

³⁰ El., cyt. wyd., s. 1.

³¹ Tamże, s. 4.

³² Tamże, s. 5.

³³ J. Dajczak, *Sekty chiliastyczno-judaistyczne...*, cyt. wyd., s. 15; M. Skrudlik, *Sekty żydowskie w Polsce*, Warszawa brw., s. 21.

³⁴ El., cyt. wyd., s. 5.

³⁵ Broszura *Walka z sekciarstwem*, cytuję za: X. Nierzymski, *Walka z sekciarstwem*, „SP”, 1931, nr 10, s. 5.

³⁶ Broszura *Sekty i Sekciarze* wydana przez *Głosy Katolickie*, cytuję za: *Więcej Prawdy!*, „SP”, 1929, nr 4, s. 3.

³⁷ J. Dajczak, *Sekty chiliastyczno-judaistyczne...*, cyt. wyd., s. 17.

Stałym elementem antybaptystycznej kampanii były oskarżenia członków tego wyznania o skryte sprzyjanie komunizmowi i rozpowszechnianie ulotek bolszewickich podczas zebrań religijnych³⁸. Ten stereotyp baptysty-bolszewika tak dalece zadomowił się w kręgach narodowo-katolickich, że był przedmiotem regularnych doniesień prasowych. Składano donosy policji państwowej, że baptysty goszczą bolszewików przybyłych prosto z Rosji, którzy pod płaszczykiem propagandy religijnej szerzą ideologię komunistyczną³⁹.

Najmniej rozbudowany był moralno-obyczajowy składnik wizerunku baptysty. Zarzucano w nim, że sekty „psują obyczaje”, gdyż „najwyuzdańszą rozpusztę przykrywają płaszczykiem mistycyzmu i objawienia bożego”. Wśród nich wymieniano baptystów, sztundystów i duchoborów, którzy mieli nie uznawać sakramentu małżeństwa i propagować wolną miłość⁴⁰. Baptystom przypisywano również realizację pragnień ich rzekomego założyciela, Tomasza Münzera: zniesienie własności prywatnej, prawa, władzy państwowej oraz instytucji małżeństwa i wprowadzenie wspólności żon i majątku. Według jednej z publikacji: „Celem dzisiejszych baptystów, żyjących w grzesznym świecie, jest przyspieszenie założenia tego rajy na ziemi przez wytepienie »bałwochwalców«, którymi są panowie i księża, a zwłaszcza przez usunięcia panowania Antychrysta, którym jest papieństwo”⁴¹. Dopełnieniem tego wizerunku były raz po raz pojawiające się w prasie codziennej informacje o oszustwach dokonywanych przez baptystów: przywłaszczaniu pieniędzy⁴², obietnicach ulg podatkowych, ucieczkach przed poborem wojskowym itd.⁴³. Nic zatem dziwnego, że tak sterowana kampania nienawiści wzmacniała oddolne postawy odrzucenia zwykłych wiernych.

Przedstawimy zatem reakcję dwóch środowisk wyznaniowych: prawosławnego i katolickiego wobec konwersji na baptyzm. W środowisku prawosławnym baptystów nazywano „sztundami” (od *die Stunde* – godzina, w domyśle godzina studiowania *Biblii*) i *perekińczykami* (odmieńcy w języku ukraińskim), co miało negatywną konotację. Bardzo często zakłócano nabożeństwa baptystyczne, a udający się do swojego kościoła wierni byli obrzucani przekleństwami i obelgami. Najłagodniejszą reakcją był śmiech i wyszydzanie ze strony rodziny, znajomych i przyjaciół. Jeżeli dana osoba trwała dalej w swoim posta-

³⁸ X.I. Charszewski, *Najazd sekciarstwa na Polskę*, cyt. wyd., s. 13.

³⁹ Zob. np.: L.M., *Policja Lwowska w walce przeciw chrześcijanom-Baptystom*, „SP”, 1926, nr 1, s. 5; Jaczejka wywrotowa w domu baptysty, „Lech. Gazeta Gnieźnieńska”, nr 26 z 2 II 1932, s. 3; *Pod płaszczykiem sekciarstwa. Oszustwo i robota antypaństwowa*, „Gazeta Warszawska”, nr 59 z 26 II 1930, s. 2; artykuły podobnej treści ukazywały się również w białostockiej gazecie „Echo”, zob. A. Kircun, *Niefortunni krytycy wyznania Baptystów*, „SP”, 1939, nr 4, s. 8-9.

⁴⁰ Broszura Wydawnictwa Misji Wewnętrznej Archidiecezji Wileńskiej *Walka z sekciarstwem*, cytując za: X. Nierzymski, *Walka z sekciarstwem*, „SP”, 1931, nr 10, s. 6; L., *Nasza odpowiedź*, „SP”, 1932, nr 3, s. 33.

⁴¹ J. Dajczak, *Sekty chiliaścysto-judaistyczne...*, cyt. wyd., s. 17.

⁴² Informacja opublikowana w wychodzącym w Sandomierzu miesięczniku *Prawda Katolicka*; cytując za: *Prawda, ale po katolicku*, „SP”, 1932, nr 6, s. 83-84.

⁴³ L., *Nasza odpowiedź*, „SP”, 1932, nr 3, s. 33; L. A., *Dzisiejsi zwolennicy palenia stosów*, „SP”, nr 7, s. 99-100.

nowieniu zmiany wyznania, wywoływało to bardziej zdecydowany opór członków najbliższego otoczenia – pojawiały się groźby, szykany i prześladowania. Najbliższa rodzina baptysty była poddawana presji swojego środowiska. Jak wspomina jedna z baptystek, jej ojciec był już prawie skłonny zaakceptować jej decyzję, ale „gdy poszedł do cerkwi i spotkał się z ludźmi, którzy rozmaicie mówili o innowiercach, znów wpadał w złość. Mówił o hańbie i wstydzie jakie ściągam na jego rodzinę”⁴⁴. Charakterystyczną cechą prawosławnego modelu odrzucenia było podświadome przekonanie, że w istocie baptysty nie są winni zarzucanym im czynom, a postępowanie przeciętnego baptysty jest bardziej etyczne od postępowania przeciętnego członka Kościoła prawosławnego⁴⁵. Powodowało to, że pomimo gwałtownych sprzeciwów rozwój baptyzmu wśród ludności prawosławnej był o wiele bardziej dynamiczny niż wśród ludności katolickiej.

Katolicki model odrzucenia był znacznie bardziej restrykcyjny⁴⁶. Reakcja rodziny nie sprowadzała się wyłącznie do śmiechu i wyszydzania. Towarzyszyło temu okazywanie oburzenia, złości, groźby zastosowania przemocy fizycznej, zakaz kontaktowania się z baptystami oraz posiadania książek chrześcijańskich. Niepełnoletni zwolennicy baptystów bądź mieszkający razem z rodzicami musieli ze swoimi współwyznawcami spotykać się w konspiracji. Reperkusje zmiany wyznania w przypadku środowiska katolickiego były poważniejsze. Osobom pozostającym pod wpływem herezji, katolicy księża zabraniali studiować *Pismo Św.* Innowiercy byli poddawani szykanom administracyjnym i policyjnym (zasięg tego typu działań zależał od warunków lokalnych, gdyż odbywał się pozaprawnie i zależał od kontaktów lokalnej hierarchii kościelnej z lokalnymi przedstawicielami władzy państwowej), dyskryminowaniu w miejscu pracy – np. przydzielano im gorzej płatne zajęcia. Prześladowaniu podlegały również dzieci baptystów na obowiązkowych lekcjach religii. Według relacji jednego z rodziców, dziecko jego za to, iż był on baptystą musiało za karę przepisywać (od 50 do 300 razy) katolickie formułki wiary, oraz było bite przez prowadzącego lekcje religii zakonnik. Represje te ustały, gdy rodzice prześladowanych dzieci zwrócili się z interwencją do Marszałka Piłsudskiego⁴⁷.

Porównując katolicki i prawosławny model odrzucenia stwierdzić trzeba, że w obu przypadkach nawrócenie oznaczało ochłodzenie stosunków z rodziną i znajomymi, społeczną izolację jednostki i wytworzenie się wokół niej emocjonalnej pustki. Były też pomiędzy nimi znaczące różnice. W prawosławnym modelu odrzucenia zmiana wyznania oznaczała „tylko” zerwanie stosunków

⁴⁴ L. Świrydziuk, *Działanie łaski Bożej*, cyt. wyd., s. 26.

⁴⁵ Zob.: J. Ostaszewski, *I w starości nie opuszcza mnie*, cyt. wyd., s. 26-27, N. Stasinkiewicz, cyt. wyd., s. 14-15, L. Świrydziuk, *Działanie łaski Bożej*, cyt. wyd., s. 26-27.

⁴⁶ S. Bednarczyk, *Za Jezusem na drodze życia*, „SP”, 1971, nr 4, s. 7-8; W. Czarniecka, *Próba mojego życia jeszcze trwa*, „SP”, 1975, nr 12, s. 10-12; O. Jastrzębska-Weick, *Pochodzę z Zduńskiej Woli*, „SP”, 1991, nr 10, s. 14-15; B. Jeżowska, *O mojej mamie*, „SP”, 1991, nr 5, s. 13-14; J. Mackiewicz, *40 lat Zboru w Narwi*, „SP”, 1986, nr 1, s. 22-25; F. Słotwiński, *Wspomnienie*, „SP”, 1978, nr 11, s. 8-9

⁴⁷ S. Bednarczyk, *Za Jezusem na drodze życia*, cyt. wyd., s. 7.

z najbliższymi, natomiast w modelu katolickim bycie baptystą pociągało za sobą również reperkusje społeczno-zawodowe. Wynikało to z dominującej pozycji Kościoła katolickiego w przedwojennej Polsce i możliwości jego nieoficjalnego oraz oficjalnego wpływu na instytucje państwowe.

To odrzucenie przebiegające zarówno w przestrzeni publicznej, jak prywatnej powodowało pewne społeczne, niekorzystne dla Kościoła baptystycznego konsekwencje. Przede wszystkim pogłębiał się dystans i nieufność społeczna pomiędzy wspólnotami baptystycznymi a resztą katolickiego społeczeństwa. Izolacja baptystów – z jednej strony – utrudniała przełamywanie stereotypów i uprzedzeń, a – z drugiej – ograniczała liczebny wzrost tego wyznania. Był to jeden z *expressis verbis* wyrażany cel propagandy katolickiej. W anonimowej broszurze *Sekciarze – apostołowie fałszu* znaleźć można rady zabraniające, pod groźbą popełnienia grzechu, kupowania książek „sekciarzy”, uczestniczenia w sekciarskich nabożeństwach i zapraszania „sekciarzy” do swoich domów. Prawowierny katolik według tej broszury nade wszystko powinien być wierny katolickim hierarchom⁴⁸.

Klimat podejrzeń, w których funkcjonował przedwojenny Kościół baptystyczny stwarzał korzystne warunki dla szykan i dyskryminacji oraz aktów nietolerancji, którym towarzyszyła bierność i brak reakcji miejscowej władzy: posterunkowego, wójta bądź starosty, prokuratora i lekarza. Bardzo często miejscowa policja za poduszczeniem miejscowej hierarchii, czy to katolickiej czy prawosławnej sama uczestniczyła w prześladowaniach przesłuchując wędrownych kaznodziei, konfiskując literaturę religijną, nakładając na nich kary grzywny bądź aresztu. Do najczęstszych aktów prześladowań połączonych z biernym przypatrywaniem się władz czy nawet poparciem policji dochodziło na terenie Małopolski Wschodniej⁴⁹. Szczególnie dotkliwą karą było utrudnianie władz samorządowych w zorganizowaniu przez baptystów pochówków swoich zmarłych bliskich. Do najbardziej długotrwałych i najbardziej dotkliwych prześladowań doszło we Lwowie, gdzie miejscowa policja przez prawie rok (od listopada 1923 roku do września 1924 roku) kilkanaście razy rozwiązywała nabożeństwa, konfiskowała literaturę religijną oraz nakładała kary grzywny i aresztu na prowadzących zebrania religijne⁵⁰. Nagonka na baptystów, przedstawiająca ich jako szkodliwą sektę o bolszewickich inklinacjach, przeprowadzona przez propagandę katolicką była tak skuteczna, że eliminowała naturalne przeciwieństwo odruchy współczucia i solidarności z krzywdzonymi. Prasa związana z obozem katolicko-narodowym z aprobatą np. informowała o pogromach i pobiciach „sekciarzy” przez chłopów ukraińskich⁵¹.

⁴⁸ *Sekciarze – apostołowie fałszu*. Poznań brw, s. 5-6. Biskup B. Dembek w następujący sposób radził księżom: „Kazanie zakończę przestrożą, aby wszyscy stronili od sekciarzy i wspólnie z parafianami odmówię kilka paciery o nawrócenie błądzących”, w: tenże, *Duszpasterz w przeciwdziałaniu sekciarzom*, w: B. Cizak (red.), *Pamiętnik kursu duszpasterskiego w sprawie sekciarstwa i innowierstwa*, cyt. wyd., s. 164.

⁴⁹ Szerzej o tym: K. Brzechczyn, *Katolicy ...*, cyt. wyd., s. 51-51.

⁵⁰ L. M., *Policja Lwowska w walce przeciw chrześcijanom baptystom*, „SP”, 1926, nr 1, s. 4-5; M., *Znamienna kara więzienna*, „SP”, 1926, nr 5, s. 6.

⁵¹ L., *Skutki ciemnoty*, „SP”, nr 3, s. 33-34.

Okres PRL-u

Przemiany, które nastąpiły po II wojnie światowej w znacznym stopniu dotknęły środowisko baptystów. W wyniku przesiedlenia Niemców Polskę opuścili baptysci pochodzenia niemieckiego. Zmiana granic spowodowała napływ repatriantów ze Wschodu (w tym baptystów) do nielicznych zborów baptystycznych położonych na rdzennych ziemiach polskich. Baptysci pochodzenia ukraińskiego, białoruskiego bądź pochodzący z rodzin mieszanych zdobyli przewagę liczebną w Kościele baptystycznym w Polsce. Baptysci ci znaleźli się teraz w otoczeniu ludności katolickiej, a nie jak przed II wojną światową wśród środowiska protestanckiego (pochodzenia niemieckiego) czy prawosławnego (pochodzenia ukraińskiego i białoruskiego). Bezpośrednio w okresie powojennym wobec Kościoła baptystycznego nadal utrzymywały się, a nawet umacniały postawy odrzucenia. Wynikało to z trzech typów czynników: wewnętrznych, religijno-kulturowych i politycznych.

Dla baptystów z Kresów Wschodnich migracja oznaczała równocześnie przenosiny ze wsi do miasta. Zmiana ta wzmacniała poczucie obcości i utrudniała adaptację w nowym środowisku. Ponadto pochodzenie narodowościowe baptystów ze Wschodu (większość z nich była pochodzenia białoruskiego lub ukraińskiego bądź pochodziła z mieszanych rodzin polsko-białoruskich lub -ukraińskich) wpływało na ich mniej lub bardziej dobrowolną samoizolację i utrwalenie się przekonania, że najlepiej przebywać we „własnym gronie”. Innym czynnikiem umacniającym tę samoizolację był zwyczaj zawierania związków małżeńskich pomiędzy członkami Kościoła, co w tak nielicznej wspólnocie (ok. 2,5 tys. osób) powodowało, że wielodzietna, dwupokoleniowa rodzina baptystyczna po dostatecznie długim okresie musiała być spokrewniona z większością innych rodzin. Związki pokrewieństwa wzmacniały w tym przypadku związki światopoglądowe⁵².

Po II wojnie światowej społeczeństwo polskie stało się społeczeństwem jednolitym pod względem narodowym i wyznaniowym. W naturalny więc sposób odrodził się stereotyp Polaka-katolika, który w zasadzie przestał być stereotypem, a stał się rzeczywistością religijną kraju. Straty wojenne, które dotknęły Kościoły protestanckie: luterkański i kalwiński były tak znaczne, że wspomniane społeczności wyznaniowe nie mogły się odrodzić tak, aby stać się znaczącym czynnikiem społecznym w powojennej Polsce.

Pozycja monopolisty Kościoła katolickiego na rynku religijnym umacniała natura układu politycznego, w którym znalazło się społeczeństwo polskie. Albowiem siła duchowa i wpływ Kościoła katolickiego po części tylko wynikały z prowadzonej przez tę instytucję działalności religijnej, a w znacznym stopniu była ona wynikiem funkcji społecznej spełnianej przez katolicyzm⁵³. W warunkach systemu komunistycznego Kościół katolicki był jedyną zorganizowaną

⁵² A. Gutschc, *Powojenny baptyzm polski. Próba charakterystyki*, „SP”, 1997, nr 3, s. 25-26.

⁵³ Zob. P. Buczkowski, i inni, *Religia jako...*, cyt. wyd.

instytucją społeczną zdolną przeciwstawić się władzy. Porzucenie Kościoła siłą rzeczy traktowane było jako sprzyjanie komunizmowi i akt zdrady narodowej. Polaryzacja polityczna, obecna w mniej lub bardziej widoczny sposób przez cały okres istnienia PRL, nie sprzyjała więc pojawieniu się poważnych i akceptowalnych w skali masowej alternatyw światopoglądowych.

W wyniku działania wspomnianych wyżej czynników w okresie powojennym nadal utrzymywały się, a nawet umacniały postawy odrzucenia. Jednakże w porównaniu z okresem przedwojennym uległy one pewnym przemianom. Można zaryzykować hipotezę, że katolicka postawa odrzucenia w PRL przypominała bardziej model „prawosławny” z przedwojennej Polski. Zmiana wyznania powodowała zwykle ochłodzenie relacji rodzinnych i towarzyskich, lecz nie pociągała już za sobą reperkusji społeczno-zawodowych. Wynikało to z sytuacji politycznej w jakiej znalazł się Kościół katolicki, który będąc sam w opozycji wobec marksistowskiej władzy nie mógł oddziaływać na nieposłusznych wiernych środkami administracyjno-politycznymi.

Porzucenie katolicyzmu nadal więc wywoływało protesty rodziny, oziębienie, a nawet zrywanie kontaktów towarzyskich⁵⁴. W szerzeniu niechęci wobec baptystów wielką rolę odgrywały rozpowszechnione stereotypy. Światopogląd baptystów określano mianem „kociej wiary”, a samo wyznanie uznawano za sektę. Najczęściej identyfikowano baptystów ze Świadcami Jehowy bądź z Żydami. O tym ostatnim decydowało nieuczestniczenie dzieci pochodzących z rodzin baptystycznych w lekcjach religii katolickiej. Utrzymywano, np. że przed wejściem do każdej kaplicy baptystycznej zakopany jest krzyż. Kto więc przekroczy próg kościoła należącego do tego wyznania, musi podeptać krzyż. Wiadomo zaś, że podeptanie krzyża jest dla katolika grzechem śmiertelnym, a dla każdego człowieka wychowanego w kulturze europejskiej aktem barbarzyńskim. Nic więc dziwnego, że już samo przypadkowe zetknięcie się z baptystą było dla przeciętnego katolika kulturowym szokiem: „Zapytałem go, czy jest świadkiem Jehowy? Zaprzeczył i odpowiedział, że jest baptystą. Zaskoczyło mnie to trochę, bo jego wygląd i postawa nie pasowały do mojego obrazu baptystów. Na podstawie tego co mówili mi inni ludzie wyobrażałem sobie, że baptyści są prymitywnymi starcami, którzy nie golą się i chodzą w brudnych łachmanach. A ja miałem przed sobą przystojnego, schludnie ubranego mężczyznę”⁵⁵.

Panującym stereotypom sprzyjała postawa katolickiej hierarchii kościelnej. Znamiennym wydarzeniem pozwalającym odczytać rzeczywisty stosunek hierarchii katolickiej wobec innych niekatolickich wyznań była seria incydentów, które wydarzyły się w październiku 1962 roku w Poznaniu. Doszło wtedy do otwarcia parafii Kościoła Polsko-Katolickiego. W dniu 2 IX 1962 roku i przez szereg następnych dni pod drzwiami kościoła polsko-katolickiego nasyłane były kobiety i mężczyźni, które jak to określała skarga Kościoła Polsko-Katolickiego

⁵⁴ Zob. np.: S. Kapnik, *Kto szuka, ten znajdzie*, „SP”, 1975, nr 9, s. 11-14 oraz B. Merda, *Wspomnienie*, „SP”, 1978, nr 11, s. 11-14.

⁵⁵ H. Gutkowski, *Pan odpowiedział na moją modlitwę*, „SP”, 1990, nr 12, s. 25-27.

skierowana do Urzędu do Spraw Wyznań: „zaczeplają wchodzących i wychodzących z kościoła podczas całego dnia. Rzucając obelżywie słowa jak heretycy, nie wierzą w Boga i ojca świętego, nie wchodźcie tu, idźcie do kościoła na ulicę Fredry”⁵⁶. Zdaniem autorów skargi, incydent inspirowany był przez księży katolickich. Oficjalną odpowiedzią na opisywane wydarzenia był list z dnia 11 IX 1962 podpisany przez wikariusza generalnego Kurii Metropolitarnej w Poznaniu, bp. Jedwabskiego. Czytamy w nim: „Na liczne zapytania wiernych wyjaśniamy, że otworzono ostatnio w Poznaniu w pobliżu kościoła parafialnego pod wezwaniem Najśw. Zbawiciela przy ulicy Fredry kaplicę. Kaplica nie jest kaplicą rzymsko-katolicką, lecz kaplicą innowierców. Nadmieniamy, że w myśl przepisów prawa kościelnego nawiedzanie kaplic należących do innych wyznań i branie udziału w odprawianych tam nabożeństwach jest zakazane pod grzechem ciężkim i pod karami kościelnymi”⁵⁷.

Od połowy lat 60. następowała zmiana klimatu społecznego wobec Kościoła baptystycznego. Polegała ona na stopniowym osłabieniu postaw odrzucenia i upowszechniania się postaw warunkowej akceptacji. Najważniejszym czynnikiem w tych przemianach była zmiana (przynajmniej na szczeblu oficjalnym) postawy Kościoła katolickiego po II Soborze Watykańskim i rozpoczęcie dialogu ekumenicznego z innymi wyznaniami.

Specyfika organizacyjna Kościoła baptystycznego polega na samodzielności i autonomii poszczególnych zborów wyznania. Zatem wpływ współpracy ekumenicznej najlepiej uchwycić na przykładzie działalności jednego typowego zboru tego wyznania. Za taki może np. uchodzić zbor Kościoła Chrześcijan Baptystów w Poznaniu. W mieście tym przejawem współpracy ekumenicznej wszystkich wyznań był organizowany w trzecim tygodniu stycznia każdego roku Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, w którym brali udział katolicy i baptyści. Inicjatywa ta rozpoczęła się jeszcze w drugiej połowie lat 60. Przedstawiciele różnych wyznań współpracowali ze sobą również na forum terenowych ogniw Polskiej Rady Ekumenicznej. Innym przejawem współpracy było wzajemne zapraszanie się na ważne uroczystości, wysyłanie kartek świątecznych i składanie życzeń, zapraszanie na prelekcje i odczyty. Apogeum dialogu ekumenicznego pomiędzy baptystami a katolikami przypadło na lata 70. W tym okresie ówczesny pastor zboru baptystów S. Rogaczewski otrzymał zaproszenie do wygłoszenia wykładu w Wyższym Seminarium Duchownego Misjonarzy Oblatów. W seminarium tym gościł również zborowy zespół muzyczny. Przedstawiciele zboru baptystów byli regularnie zapraszani na inaugurację roku akademickiego przez Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Chrystusowego. Również Koło Naukowe Teologów Papieskiego Wydziału Teologicznego zaprosiło członków zboru na wspólną modlitwę o jedność chrze-

⁵⁶ *Pismo Dziekana Dekanatu Poznańsko-Zielonogórskiego Kościoła Polsko-Katolickiego w PRL (sygn. L.dz. 217/62) do Wojewódzkiego Wydziału do Spraw Wyznań w Poznaniu*, w: *Archiwum Zboru Baptystów w Poznaniu*.

⁵⁷ Odpis pisma Kurii Metropolitarnej, sygn. L. dz. 10094/62, w: *Archiwum Zboru Baptystów w Poznaniu*.

ścijan. Zakon Dominikanów wysyłał kartki świąteczne. Stosunkowo najintensywniejsze kontakty zbór baptystów utrzymywał z miesięcznikiem „Więź”. Redakcja miesięcznika regularnie zapraszała członków zboru na organizowane przez siebie odczyty oraz ekumeniczne spotkania opłatkowe. Owocem współpracy ze środowiskami katolickimi było wystąpienie w kościele Dominikanów słynnego baptystycznego ewangelisty z USA B. Grahama w 1978 r.⁵⁸. W sumie można jednak zaryzykować twierdzenie, że katolicko-baptystyczna współpraca ekumeniczna nawet w okresie największego napięcia nigdy nie wyszła poza ramy oficjalnych i sporadycznie organizowanych spotkań i uroczystości.

Jednakże w wyniku współpracy ekumenicznej, postawy społeczne katolików wobec Kościoła baptystycznego uległy rozdzieleniu. Z jednej strony bowiem hierarchia katolicka oficjalnie przystąpiła do międzykościelnego dialogu. Z drugiej natomiast strony nadal utrzymywały się postawy nieufności, uprzedzenia i niechęci. Były one jednak o wiele słabsze niż te sprzed dwudziestu-trzydziestu lat⁵⁹. Do incydentalnych przypadków należało palenie „protestanckich” egzemplarzy *Biblii* przez księży, czy zakazywanie posiadania i czytania przez katolików „protestanckiej” *Biblii*⁶⁰. Współpraca ekumeniczna pozwalała zniwelować uprzedzenia oraz złagodzić rozpowszechnione w środowisku katolickim stereotypy o baptystach i o protestantach w ogólności. W warunkach rozpoczętego dialogu ekumenicznego trudniej już było kogoś jednocześnie nazywać sekciarzem i odprawiać z nim wspólne nabożeństwa (przynajmniej raz do roku).

Ważne przemiany, które sprzyjały łagodzeniu postaw odrzucenia zachodziły również wewnątrz środowiska baptystycznego. Wyrosło bowiem nowe pokolenie baptystyczne (przełom lat 70. i 80.), które wychowało się w powojennej Polsce, nie czuło się już tak obco w nowym środowisku i zerwało z dobrowolną izolacją swoich rodziców⁶¹.

W III Rzeczypospolitej

Najważniejsze jednak przemiany społeczne, które spowodowały, że można mówić co najmniej o częściowej akceptacji Kościoła baptystycznego w społeczeństwie polskim, zaszły po 1989 roku. Upadek systemu komunistycznego osłabił polaryzację polityczną obecną w całym okresie PRL-u. Sprawa wyboru wyznania stała się obecnie sprawą prywatną, a nie miernikiem patriotyzmu i lojalności wobec ojczyzny.

Tę nową sytuację społeczno-polityczną wykorzystywały wspólnoty baptystyczne, rozwijając nowe społeczne inicjatywy pozwalające zmniejszyć spo-

⁵⁸ K. Brzechczyn, *Historia Zboru Baptystów w Poznaniu*, „SP”, 1997, nr 10, s. 24.

⁵⁹ Zob. np. J. Czugał, *Wtedy zadziałał Bóg*, „SP”, 1991, nr 1, s. 24-25; M. Krasnowska, *Jak poznałam prawdziwego Boga*, „SP”, 1980, nr 3, s. 7-9; A. Nowakowski, *Takie jest Boże kierownictwo*, „SP”, 1980, nr 5, s. 5-7.

⁶⁰ Alfred, *Czy spalić Pismo św.?*, „SP”, 1976, nr 1, s. 14-15.

⁶¹ A. Gutsche, *Powojenny baptyzm polski...*, cyt. wyd., s. 25-26.

leczną nieufność i dystans. Do takich przedsięwzięć należało m.in. otwarcie w dniu 23 IX 1989 roku Wrocławskiej Szkoły Nauki Języków Obcych działającej przy tamtejszym Zborze Chrześcijan Baptystów. W 1998 roku Szkoła Języków Obcych „Kompas” powstała w Poznaniu; działa ona obecnie pod egidą zarejestrowanego w 2000 roku Baptystycznego Stowarzyszenia Edukacyjnego. W szeregu miastach: Gdyni, Katowicach, Krynicy, Poznaniu, Warszawie, Wrocławiu powstawały księgarnie chrześcijańskie kolportujące religijną literaturę protestancką. W latach 90. powstawały parakościelne fundacje i organizacje, w których aktywnie działali członkowie zborów baptystycznych. Wśród nich wymienić można zarejestrowaną 17 XI 1990 roku Fundację „Słowo Życia” działającą wśród dzieci i młodzieży, Ruch Nowego Życia prowadzący działalność wśród młodzieży akademickiej oraz Chrześcijańskie Stowarzyszenie Akademickie. Zbory baptystyczne organizowały otwarte ewangelizacje, które odbywały się w miejscach publicznych. Swoistą tradycją stał się organizowany corocznie od 1992 roku w Warszawie i Wrocławiu „Marsz dla Jezusa”, skupiający kilka tysięcy uczestników⁶².

Zmieniło się również ostrze propagandy katolickiej. O ile w okresie międzywojennym za jedno z głównych zagrożeń dla Kościoła katolickiego uznawane były wyznania należące do ewangelicznego (wolnokościelnego) nurtu protestantyzmu, to w III Rzeczypospolitej baptyści oraz inne poważne wyznania protestanckie (np. metodyści), pomijając nieliczne wyjątki, nie są określanii pejoratywnym mianem „sekt”. Obecnie głównym zagrożeniem dla katolicyzmu ma być ideologia *New Age*, satanizm, ruchy kultowe powstałe na podłożu religii Dalekiego Wschodu oraz rozmaite ruchy pseudoreligijne kojarzące ideologię scjentystyczną z nastawieniem religijnym⁶³.

W latach 1989-99 zaszły również pewne przemiany natury cywilizacyjnej. Jednym z ubocznych skutków laicyzacji i sekularyzacji życia społecznego jest zubożenie religijne społeczeństwa sprawiające, że wybór wiary staje się stopniowo sprawą osobistych poszukiwań, a nie przejętego obyczaju. Ogólnocywilizacyjne trendy rozwojowe zwiększają stopień akceptacji oferty światopoglądowej baptyzmu jako jeszcze jednej opcji na rynku wyznaniowym. Akceptacja baptyzmu nie wynika jednak z przekonania o wyższości czy szczególnej wartości jego oferty światopoglądowej, lecz z przekonania o wyższości pluralizmu światopoglądowego, w imię którego warto również zaakceptować ten nurt chrześcijaństwa.

⁶² Więcej o tym w: Brzechczyn, *Wpływ transformacji ustrojowej na Kościół Chrześcijan Baptystów w Polsce*, w: Drozdowicz, Puślecki (red.), *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji* (w druku).

⁶³ Opieram się na: M. Ibek, *Obraz sekt w polskiej prasie katolickiej na podstawie wybranych tytułów z lat 1989-1994*, „Nomos”, 1996, nr 14, s. 59-103; fragmentowe analizy obrazu sekt we współczesnej prasie polskiej: świeckiej i wyznaniowej znaleźć również można w: J. Drozdowicz, *Obraz sekt i nowych ruchów religijnych na łamach tygodnika »Polityka«*, „Zeszyty Filozoficzne”, 1999, nr 7, s. 125-131; Z. Drozdowicz, *Dlaczego pojawiają się sekty?*, „Zeszyty Filozoficzne”, 1999, nr 7, s. 7-10; tenże, *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, Poznań 2000, s. 11-45.

Konkluzje

Dokonując modelowej analizy mechanizmów ewolucji postaw społecznych większości wobec mniejszości wyznaniowej stwierdziłem, że międzywyznaniowe relacje przechodzą przez trzy fazy: ignorancji, odrzucenia i akceptacji. Jednakże w porównaniu z modelowym przebiegiem, historyczna ewolucja postaw wobec baptystów w luteranśkim, prawosławnym i katolickim środowisku wyznaniowym wykazuje pewne anomalie.

Osobliwością ewolucji postaw wobec Kościoła baptystycznego w środowisku niemieckim był brak fazy ignorowania i natychmiastowe upowszechnienie się postaw odrzucenia. Potem ewolucja postaw przebiegała w sposób standardowy, gdyż rozwój liczebny Kościoła baptystycznego wymusił akceptację tego wyznania przez niemiecką wspólnotę narodową na ziemiach polskich.

Najbardziej zbliżone do modelu były reakcje na rozwój baptyzmu w środowisku prawosławnym. Po wstępnym okresie ignorowania, następował etap odrzucenia i stopniowej akceptacji – dowodem może być dynamiczny rozwój liczebny baptystów wśród Białorusinów i Ukraińców. Wypadki polityczne – wybuch II wojny światowej i pojałtańska zmiana granic – zakłóciły dalszą ewolucję postaw ludności prawosławnej wobec baptystycznej grupy wyznaniowej, która w większości przeniosła się do Polski.

Charakterystyczną cechą ewolucji postaw społecznych wobec baptystów w środowisku katolickim była przedłużona faza odrzucenia. W okresie międzywojennym zerwanie z katolicyzmem powodowało obok reperkusji personalnych także konsekwencje społeczno-zawodowe. W okresie PRL-u konwersja na baptyzm nie powodowała już reperkusji społeczno-zawodowych, lecz była utrudniona przez opozycyjną postawę Kościoła katolickiego wobec systemu komunistycznego. Zerwanie z Kościołem było „moralnie dwuznaczne”, gdyż uznawane było za objaw tchórzostwa, braku patriotyzmu i poparcia systemu komunistycznego.

Inną polską osobliwością był charakter przejścia z fazy odrzucenia do fazy akceptacji. Przejście to nie dokonało się za sprawą liczebnego wzrostu Kościoła baptystycznego, do którego w okresie PRL-u należało niewiele, bo ok. 2,5 tys. osób. Wpływ na to miały, pominięte w przedstawionej przez nas analizie modelowej, czynniki zewnętrzne wobec dynamiki międzywyznaniowych relacji w Polsce. Korzystna dla Kościoła baptystycznego zmiana stanowiska hierarchii katolickiej nastąpiła pod wpływem realizacji w Polsce postanowień II Soboru Watykańskiego, który zainicjował przystąpienie Kościoła katolickiego do dialogu ekumenicznego. Wśród innych czynników wpływających na poziom akceptacji baptyzmu w Polsce wymienić należy przemiany polityczne po 1989 roku i dokonującą się sekularyzację i laicyzację życia społecznego w Polsce.