

**Noemi Modnicka, *Małe światy  
polskiego ewangelikalizmu.*  
Studium z antropologii interpretatywnej,  
Łódź 2013**

Noemi Modnicka jest jedną z nielicznych badaczek w Polsce, prowadzącą systematyczne badania nad protestantyzmem za pomocą warsztatu antropologii kultury i etnologii. Jest jedyną, która od lat prowadzi badania „terenowe” ewangelikalnych nurtów polskiego protestantyzmu. Należy zaznaczyć, że choć środowiska te obecne są na naszych ziemiach od ponad stu lat, to pod względem statystycznym nigdy nie przekroczyły liczby kilkudziesięciu tysięcy wyznawców. Religijność tego nurtu protestantyzmu wykazuje wspólnie pewną tendencję rozwojową i przechodzi interesującą wewnętrzną ewolucję. Stan badań nad tym środowiskiem jest więcej niż skromny, a rzetelne naukowe opracowania religijności i kultury życia codziennego mają głównie historyczny charakter. Ujęcie Noemi Modnickiej zasługuje zatem na szczególną uwagę. Jak sama Autorka deklaruje, łączy w swojej pracy naukowej perspektywę *emic* i *etic*. Jest ona bowiem równocześnie członkinią badanej wspólnoty religijnej, jak i jej badaczką.

Jej nowowydana książka składa się z trzech części. Część pierwsza pt. *Ewangelikalizm. Zjawisko – dzieje – pojęcie*, ma charakter ogólny i wprowadzający. Autorka nakreśla w nim stan badań i dokonuje rekonstrukcji historii tego nurtu protestantyzmu w świecie i w Polsce. Skupia się przede wszystkim na polskiej literaturze przedmiotu i polskich środowiskach ewangelikalnych, co ma znaczenie, bo należy zaznaczyć, że słowo to funkcjonuje odmiennie w literaturze anglosaskiej, a odmiennie w polskiej. Odnosi się do nieco różnych zjawisk religijnych. W Polsce ewangelikalizm to nie tylko konserwatywny nurt protestantyzmu przebudzeniowego z silnie wyeksponowaną ideą „nawrócenia”. Ważna jest także np. cezura wiekowa, mam bowiem wrażenie, że zbory, w których dominują starsi członkowie (częściej określane się jako ewangeliczne), prezentują inną religijność, niż wspólnoty, które

w większości tworzą młodsze osoby. To z tego powodu, aby „odciąć się” od nieco tradycyjnej religijności starszych, wprowadzano słowo „ewangelikalizm”. Ma ono dla naszych środowisk ewangelicznych nowocześniejsze konotacje i wprost odsyła do anglosaskich wzorców. Słowo „ewangeliczny” kojarzone jest niekiedy z kościołami powstałymi w dwudziestoleciu międzywojennym na kresach, które jawią się młodszym niekiedy jako zbyt zachowawcze w obyczaju religijnym. W tej części najcenniejsze, moim zdaniem, wydają się partie poświęcone „trzem znaczeniom terminu ewangelikalizm” (s. 24-28). Już przy okazji referowania zagadnień terminologicznych stara się pokazać specyfikę kulturową polskich środowisk ewangelikalnych. Warto nadmienić, że nieco mniej uwagi poświęcono nowszym, głównie zielonoświątkowym wspólnotom, których religijność różni się nieco od pozostałych wspólnot ewangelikalnych.

Do części historycznej miałbym tylko jedną uwagę. Nie wszystkie próby reformy chrześcijaństwa dokonywane w imię haseł „powrotu do Biblii” (np. wymieniany Piotr Waldo, s. 30) należy uznać za protoprotestanckie. Franciszkanizm odwoływał się wszak do podobnych źródeł i prezentował podobną postawę, ale pozostał w obrębie katolicyzmu.

W książce niestety rażą upowszechniające się ostatnio w polskiej literaturze przedmiotu takie kalki z języka angielskiego jak „krzyżocentryzm” czy „konwersjonizm” (m.in. na s. 45), których obecność w polskiej literaturze nie jest bynajmniej „zasługą” Autorki, ale które, za sprawą systematycznego powielania, upowszechniają się i stają się niestety normą językową na gruncie refleksji naukowej nad ewangelikalizmem. Walka z nimi, być może, beznadziejna...

Bardzo ciekawy i dowodzący dużej wrażliwości Autorki na subtelne różnice znaczeniowe mało znanych w Polsce pojęć, jest rozdział pt. *Nieostrość i płynność granic ewangelikalizmu*. Chciałbym przy tej okazji jednak zauważyć, że wspólnoty ewangelikalne są „Kościołami wyboru” tylko w pewnym sensie (to moja polemika z tezą zamykającą rozdział a sformułowaną na s. 77). W Polsce wspólnoty te stanowią mniejszość religijną i można do nich odnosić ów termin, ale na przykład w USA sytuacja jest odmienna. Znajdujemy przykłady środowisk (np. tzw. *Bible belt* – środkowe i południowe stany), w których możliwość „wyboru” wyznania religijnego jest dość ograniczona a samo „nawrócenie” jest wysoce zrytualizowane i ma normatywny charakter we wspólnocie. Tak więc sporo zależy od kontekstu.

Podobnie warto uzupełnić rozważania Autorki z rozdziału pt. *Nurt ponadwspólnotowy a koncepcja Kościoła niewidzialnego* (s. 90-95). W tej części swej pracy Autorka skupia się na reformacyjnej idei Kościoła niewidzialnego jako na przyczynie odejścia tych wspólnot od idei jedynobawczości, od wymogu przynależności do konkretnej wspólnoty jako jednego z warunków zbawienia. Ta tendencja występuje w ramach protestantyzmu w większym lub mniejszym natężeniu. W historii protestantyzmu idea przebudzeń religijnych (najbardziej znane to Great Awakening z Ameryki Północnej 1734-35) najczęściej ściśle wiązała się działaniami ponadkościelnymi, ponadinstytucjonalnymi. Warto odnotować także, że w nowych przebudzeniach ewangelikalnych (np. charyzmatycznych) z końcem XX wieku tendencja ta się nasila. Autorka jednak mniej uwagi poświęca tym najnowszym, czy najmłodszym, bo o najkrótszej historii, wspólnotom, którym monografię poświęcił np. Ariel Zieliński (*W okolicie schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*, Kraków 2009). Nadmienmy, że jednak obecne w Polsce są także postawy radykalnie fundamentalistyczne (Biblijny Kościół Baptystyczny w Aninie), które nie przejawiają aktywności wspólnotowej ponaddenominacyjnej.

Rozdział o historii wspólnot ewangelikalnych referuje wyczerpująco stan badań w tym zakresie. Do interesującego przeglądu wkradło się niefortunnie zdanie (s. 111) o reemigrantach jako pierwszych polskich zielonoświątkowcach (zdanie prawdziwe w odniesieniu tylko do ziem Polski centralnej), ale w narracji o Stanowczych Chrześcijanach ze Śląska Cieszyńskiego, którzy nie byli wszak reemigrantami, ale pietystyczną, etnicznie polską wspólnotą luterańską, która podjęła zielonoświątkowe nauczanie swoich niemieckich współbraci, jest błędne.

W drugiej części, zatytułowanej *Antropologia wobec ewangelikalizmu – dylematy teoretyczne*, znajdujemy prezentację teoretycznego zaplecza refleksji Autorki nad ewangelikalizmem. Poprzedza je obszerny wstęp, w którym autorka streszcza antropologiczne koncepcje religii.

Do częściowej polemiki skłania mnie jednak zdanie ze strony 136 „Religię można uznać za powszechnik kulturowy w takim sensie, iż występuje ona w każdym społeczeństwie ludzkim i stanowi atrybut człowieka”. Bez bardzo szerokiej i funkcjonalnej definicji religii stojącej tuż obok, zdanie to budzi mój opór czy częściowy sprzeciw wynikający ze świadomości istnienia

takich form religii, które są de facto formami filozofii, np. systemami etycznej odpowiedzialności (jak wczesny buddyzm czy konfucjanizm). Warto także pamiętać o obecnym we współczesnych społeczeństwach Zachodu znacznym procencie osób deklarujących się jako zupełnie niereligijne. Choć można próbować wskazywać na różne substytuty religii w ich życiu, to jawią się oni jako zupełnie „niemuzykalni” religijnie. Tylko funkcjonalne podejście pozwala ewentualnie na poszukiwania ekwiwalentów religii w ich życiu.

Odwołanie się do C. Geertza i D. Hymesa etnografii mówienia jako zaplecza metodologicznego to bardzo inspirujący pomysł. Autorka referuje w kolejnych częściach swojej pracy także koncepcję metafor pojęciowych G. Lakoffa i M. Johnsona, antropologię rzeczy i antropologię humoru, a także przybliży metodę analizy pola semantycznego. Pokazuje tym samym różne możliwości badania środowisk i tekstów ewangelikalnych, a które stara się zastosować w części ostatniej. Sama swoje wnioski buduje, korzystając z wszystkich wymienionych powyżej inspiracji metodologicznych. Uznaje je za – w jakiejś części – pokrewne i powiązane z sobą. Jak się zdaje, ta różnorodność spowodowana jest tym, że opisuje w części trzeciej pracy, analitycznej, różne sfery życia społecznego ewangelikalnych protestantów polskich, które jej zdaniem powinny być badane odmiennymi narzędziami.

Autorka zalicza „wspólnotę humoru” do cech konstytuujących polski ewangelikalizm, co wydaje mi się przedsięwzięciem dość kontrowersyjnym. Równocześnie ma świadomość oporów ewangelikalnych chrześcijan wobec „żartobliwego” traktowania spraw wiary i zbawienia. Humor czy komizm określonych sytuacji i anegdot to bardzo wewnętrzny, niejako intymny świat ewangelikalizmu, do którego Autorka ma dostęp poprzez osobistą przynależność. Spisywane przez nią żartobliwe opowiadania pastorów i wiernych są dostatecznym materiałem badawczym do przeprowadzenia studium w tym zakresie, ale wydaje się, że sfera ta stanowi jedynie margines ich kulturowego i społecznego życia. Intuicja (nie poparta empirycznymi badaniami) mówi mi, że wśród starszych członków ewangelikalnych społeczności dominuje raczej surowa i powściągliwa religijność, przypominająca duchowość amiszów czy menonitów, a dopiero młodsze pokolenia swobodniej podchodzą do sfery religii, częściej pozwalając sobie na żarty w tym zakresie.

Część trzecia (s. 207-271) to kolejno analizy: ewangelikalnych metafor, ewangelikalnych rzeczy i symboli (raczej analiza ewangelikalnych sposobów

posługiwania się nimi i ram interpretacyjnych dla rozmaitych przedmiotów) i ewangelikalnego humoru. W każdej części Autorka opiera się na badaniach prowadzonych z udziałem studentów, których relacje z „terenu” stanowiły dokumentację źródłową.

Autorka skupia się na trzech metaforach, które uznała za kluczowe: świat to zło, wspólnota ewangelikalna to rodzina, życie to pielgrzymka. Nawiązując do Lakoffa i Johnsona, uznaje wszystkie wymienione powyżej metafory za metafory pojęciowe. Te interesujące rozważania to jądro pracy. Za szczególnie odkrywcze można uznać m.in. wskazanie na fakt, iż w języku ewangelikalnych chrześcijan dochodzi do znaczącej zmiany języka spowodowanej radykalną zmianą perspektywy: pojawiają się charakterystyczne dla ewangelikalnej mowy zwroty, jakimi są np. „przyszło do mnie pragnienie”, „nie jest mu dane” czy „Bóg położył mi na sercu”. Na kolejnych stronach wskazuje (s. 236-238), że owe osobliwości gramatyczne wynikają ściśle z połączenia pogłębionej religijności połączonej z określonym merytorycznie dyskursem religijnym, w którym człowiek jest narzędziem Boga (jak pisze – „świat jawi się jako arena bożego działania” (s. 238)). Bóg jest zatem wyłącznym agensem tego, co się dzieje wokół (Autorka przywołuje tu prace Anny Duszak). Ewangelikalni chrześcijanie, poprzez określoną gramatyczną i składniową strukturę swoich wypowiedzi, „ujawniają” swoją postawę wobec rzeczywistości i sacrum. Autorka ma świadomość, że poważna część analizowanych zwrotów jest głównie angielskimi kalkami językowymi. Warto aby w dalszych pracach Autorki nad ewangelikalnymi metaforami, uzupełniła swoją perspektywę o ujęcie Hansa Blumenberga i jego prace nad dziejami kluczowych metafor dla kultury europejskiej. W części poświęconej pielgrzymce z całą pewnością miałyby odpowiednie objaśniające zastosowanie.

W moim przekonaniu nowatorskie jest opisanie przez Modnicką „relacji” (?) ewangelikalnego chrześcijaństwa wobec samego budynku i sali zborowej (sali modlitwy) dokonane w duchu antropologii rzeczy. Analiza przeprowadzona przez Autorkę na stronach 240-249 pokazała w oryginalny sposób odmienność ewangelikalnej kultury religijnej. Należy jednak zauważyć, że stanowiące podstawę badań relacje zostały spisane przez studentów etnologii. Można zatem uznać, że teksty te dokumentują także ich własne widzenie tych miejsc. Habilitantka często przywołuje ich zdziwienie, jakie budzą odmienne zwyczaje towarzyszące niedzielным praktykom religijnym. Na

nim (zdziwieniu – przyp. ZP) buduje swoją analizę. Ale należy pamiętać, że analizując opisy sporządzone przez pochodzących najczęściej ze środowisk katolickich studentów, stajemy wobec opinii pochodzących spoza ewangelikalnych środowisk. Badamy świadomość katolików (najczęściej), a nie ewangelikalnych chrześcijan. Autorka pracy właściwie zdaje sobie z tego sprawę. Uzupełnia te relacje przez swoje komentarze i odnosi ich „zewnątrzną” perspektywę do własnej postawy badacza, będącego równocześnie członkiem opisywanej społeczności. Dokonuje zatem niezbędnego „uzupełnienia” tych źródeł. Szkoda jednak, że nie poszukano źródeł piśmiennych na ten temat, pochodzących od samych ewangelikalnych chrześcijan. Badane środowisko mówiłoby wówczas własnym głosem, niezakłóconym przez spojrzenie jednak postronnych obserwatorów.

W tej części wiele miejsca poświęca się analizie zwyczajnego „wyciąganiem wyroczków”, który polega na losowaniu fragmentów Biblii zapisanych na kartkach i interpretowaniu ich najczęściej jako „głosu Boga do mnie” na dany dzień czy jakiś moment życia (s. 253). Autorka rozpatruje tę praktykę jako „model rzeczywistości oraz jako model dla rzeczywistości” (tamże). Zauważa, że są one zarówno komentarzem dla zachodzących wydarzeń, jak i wyznaczają wzory zachowań dla dalszego postępowania wiernych. W tych frapujących partiach książki brakuje nieco odniesienia tego zwyczaju do tej narzucającej się teorii zachowań kulturowych, jaką jest teoria magii. Wszak zarówno przypadkowe otwieranie Biblii z intencją usłyszenia głosu Boga (pierwszy napotkany wzrokiem wers) czy losowanie zapisanych na kartkach biblijnych cytatów klasyfikuje się do zachowań o charakterze magicznym. Zwyczaj ten wyznacza szerokie etnologiczne pole refleksji nad nowymi formami obecności magii w kulturze współczesnej.

Podsumowując omówienie tej niezwykle cennej i interesującej pracy, warto rozważyć, czy kontynuując swoje badania Autorka, wyrokując o specyfice polskiego ewangelikalizmu, nie powinna porównać wyników swoich badań do analiz prowadzonych w podobnej metodologii ale na Zachodzie? Analiza nabrałaby wówczas większej plastyczności i ogólniejszego charakteru. Życzę Autorce by w najbliższym czasie udało się to przeprowadzić.

**CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE**

---

Rok LVI

Zeszyt 1

**ROCZNIK  
TEOLOGICZNY**

**WARSZAWA 2014**

## Spis treści

### ROZPRAWY

|   |     |
|---|-----|
| GRZEGORZ BOBORYK, <i>ṣaddîq</i> wobec Boga JHWH na przykładzie<br>wybranych psalmów. Studium teologiczne .....  | 5   |
| LESZEK JAŃCZUK, <i>Novum Instrumentum omne</i> .....  | 27  |
| JERZY OSTAPCZUK, Raz jeszcze o edycji tekstu i erratach<br>Ewangeliarza Archangielskiego (1092 r.) .....  | 41  |
| KS. PIOTR PIETKIEWICZ, <i>Misterium Paschy Chrystusa</i> .....  | 49  |
| СЕРГЕЙ Ю. ТЕМЧИН, Печско-мохачский епископ Никанор (Меленти-<br>евич) как автор службы сербскому деспоту Иоанну Бранковичу ....   | 63  |
| KS. MAREK ŁAWRESZUK, <i>Edykt tolerancyjny a rozwój tradycji liturgicznej</i> ...   | 73  |
| PIOTR NOWAK, <i>Nowonarodzenie w perspektywie pentekostalnej</i> .....  | 89  |
| TOMASZ JÓZEFOWICZ, <i>Czy Boża wola może być podstawowym<br/>kryterium dobra moralnego? Polemika z tezą Kaia Nielsena</i> .....   | 103 |
| JANUSZ KUCHARCZYK, <i>Wybrane aspekty sporu kreacjonizmu<br/>z ewolucjonizmem</i> .....   | 121 |
| TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, <i>Przedstawicielstwo dyplomatyczne Stanów<br/>Zjednoczonych Ameryki przy Watykanie a Pierwsza Poprawka do<br/>Konstytucji USA (aspekty historyczne i prawne)</i> ..... | 155 |
| MAREK BŁASZKOWSKI, <i>Ograniczenia wolności sumienia i religii<br/>funkcjonariuszy publicznych</i> .....  | 181 |
| ZBIGNIEW PASZTA, <i>Rola społeczności luterańskiej w działaniach<br/>organizacji międzynarodowych wobec Izraela w latach 1948-2010</i> ...  | 199 |

### RECENZJE

|   |     |
|---|-----|
| Tadeusz J. Zieliński, <i>Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki<br/>religijnej</i> , Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2013<br>(KS. CZESŁAW RYCHLICKI) ..... | 219 |
| Noemi Modnicka, <i>Małe światy polskiego ewangelikalizmu. Studium<br/>z antropologii interpretatywnej</i> , Łódź 2013 (ZBIGNIEW PASEK) .....                          | 227 |