

**UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH
Instytut Kulturoznawstwa**

TOMASZ WIŚNIEWSKI

**KONWERSJE ŻYDÓW NA ZIEMIACH POLSKICH
STUDIUM PRZYPADKU MISJI BARBIKAŃSKIEJ W BIAŁYMSTOKU 1924-1939**

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. UwB dr hab. Marii Nowackiej

Poznań 2011

SPIS TREŚCI

| | |
|---|----|
| Wstęp | 4 |
| 1. Działalność misyjna i konwersje – znaczenie w perspektywie kulturoznawczej | 4 |
| 2. Stan badań | 12 |
| 3. Źródła i metody | 14 |
| 4. Struktura pracy | 16 |

CZEŚĆ I

| | |
|--|----|
| 1. Konwersje Żydów polskich na chrześcijaństwo od średniowiecza do 1939 r. | 19 |
| 1.1. Konwersje Żydów polskich na chrześcijaństwo w kontekście historycznym | 20 |
| 1.2. Konwersje Żydów polskich na chrześcijaństwo – kontekst zmiany kulturowej ... | 31 |
| 1.3. Przypadek frankistów | 36 |
| 1.4. Przypadek konwersji protestanckich | 39 |
| 1.5. Przypadek katolicki | 41 |
| 2. Misje chrześcijańskie wśród Żydów | 45 |
| 2.1. Misje w obrębie kościoła protestanckiego | 45 |
| 2.1.1. Powstanie Towarzystwa Londyńskiego wśród Żydów | 51 |
| 2.1.2. Inne misje nawracające Żydów na ziemiach polskich w XIX w. i do 1939 r. | 69 |
| 2.1.3. Brytyjskie Towarzystwo Szerzenia Ewangelii wśród Żydów | 72 |
| 2.1.4. Misja Mildmajska skierowana do Żydów | 74 |
| 2.1.5. Misja Mosesa Gitlina | 76 |
| 2.1.6. Stowarzyszenie Przyjaciół Izraela dla rozpowszechniania Chrześcijaństwa wśród Żydów z siedzibą w Bazylei | 79 |
| 2.1.7. Misja Luterska z siedzibą w Lipsku | 83 |
| 2.1.8. Misje z perspektywy kulturowej mniej efektywne | 84 |
| 2.2. Działania misyjne Kościoła rzymskokatolickiego | 85 |
| 2.2.1. Misja Fryderyka Pistola | 85 |
| 2.2.2. Publicystyka, rytuał, komunikacja społeczna jako misjonarskie formy działalności Kościoła katolickiego | 86 |

CZEŚĆ II

| | |
|---|-----|
| 3. Uwarunkowania kulturowe działania Misji Barbikańskiej w Białymstoku | 89 |
| 3.1. Białystok – miasto paradoksów | 91 |
| 3.2. Oszałamiające statystyki – gmina żydowska | 93 |
| 3.3. Formacje kulturowe | 96 |
| 3.4. Formacje kulturowe i ich kulturotwórcze wpływy | 102 |
| 3.5. Ideowy tygiel, kulturowa polaryzacja i zwątpienie | 104 |
| 4. Misja Barbikańska w Białymstoku. Organizacja ogniska wpływów kulturowych .. | 107 |
| 4.1. Początki Misji Barbikańskiej | 108 |
| 4.2. Status prawny misji | 114 |
| 4.3. Infrastruktura w walce o wpływy | 118 |
| 4.4. Geografia wpływów | 126 |

| | |
|--|-----|
| 5. Sfery i metody oddziaływania kulturowego Misji | 136 |
| 5.1. Nabożeństwa i eventy – kalendarz przepelniony | 136 |
| 5.2. Chrzty w świetle jupiterów | 139 |
| 5.3. Działalność drukarska, wydawnicza i kolportażowa | 144 |
| 5.4. Otrzymać więcej... Unia wyznaniowa i „Samarytanin” | 154 |
| 5.5. W sferze kultury popularnej. Promocja i autoprezentacja | 169 |
| 5.6. Kontakty z kulturą zachodu i transmisja zachodnich wzorców | 174 |
| 5.7. Oddziaływanie przez produktywizację | 176 |
| 5.8. Informacja zwrotna. Mieszkańcy Białegostoku i władze miejskie wobec przekazu kulturowego misji | 178 |
| 6. Wpływy kulturowe Misji i ich znaczenie w czasie i po Zagładzie | 183 |
| 6.1. Żydzi-chrześcijanie w Warszawie i Łodzi | 184 |
| 6.2. Po 1945 roku | 194 |
| Zakończenie | 198 |
| Bibliografia | 210 |
| Archiwalia | 225 |
| ANEKSY | |
| Aneks I – Kalendarium Misji Barbikańskiej | 227 |
| Aneks II – Sylwetki misjonarzy Misji Barbikańskiej | 229 |
| Aneks III – Zapis prawny rejestrujący Towarzystwo „Samarytanin” | 235 |
| Aneks IV – Członkowie Towarzystwa „Samarytanin” w latach 1935-1939 | 236 |
| Aneks V – Itinerarium podróży misyjnych misjonarzy Misji Barbikańskiej w Białymstoku | 240 |
| Aneks VI – Rejestr ochrzczonych przez Misję w Białymstoku oraz w podległych jej filiach | 243 |
| Aneks VII – Wydawnictwa Misji Barbikańskiej | 249 |
| Aneks VIII – Inwentarz archiwaliów Misji Barbikańskiej | 250 |
| Spis skrótów użytych w tekście | 254 |

WSTĘP

1. Działalność misyjna i konwersje – znaczenie w perspektywie kulturoznawczej

Podjęcie rozważań na temat kulturowych czynników sprawczych konwersji Żydów na chrześcijaństwo sprawia, że stajemy natychmiast wobec wielu trudnych pytań, a kwestie zdające się na pierwszy rzut oka oczywiste, już w trakcie badań okazują się nie do końca pewne, generują zamęt, poszerzają pola metodologicznych pułapek. Wynika to z faktu, że motywów konwersji należy poszukiwać w krwiobiegu dwóch organizmów, na granicy dwóch światów, które tyleż samo łączy, co dzieli: żydowskiego i chrześcijańskiego.

Toteż, aby prześledzić wpływ jednej z wielu misji protestanckich wśród Żydów na ziemiach polskich na przemiany kulturowe tej społeczności, należy otworzyć szeroko pole badawcze zarówno w perspektywie chronologicznej, jak i geograficznej. Zdecydowanie tło europejskie, a nie lokalne, miało istotne znaczenie dla genezy ruchów misyjnych (także Misji Barbikańskiej – będącej zasadniczym tematem tej pracy). Nie da się też opisywać procesów przemian bez sięgnięcia do czasów średniowiecznych, kiedy prymat religii chrześcijańskiej stawał się tłem i bazą żydowskich konwersji.

Przez wieki narosło wokół tego zjawiska wiele mitów i uprzedzeń. Różnorodnie kształtowały się i często zmieniały nie tylko okoliczności społeczne, ale także procedury i (co istotne) nastawienie do procederu porzucenia judaizmu zarówno ze strony żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Trudno nie zgodzić się z Arturem Markowskim, który pisze, że „problem konwersji jest jednym z najtrudniejszych tematów badawczych styku judaizmu z chrześcijaństwem. Jego wieloaspektowość przejawia się w pojmowaniu konwersji z jednej strony jako procesu przebiegającego w ludzkiej psychice i mentalności, a z drugiej strony jako zespołu czynności formalno-prawnych”¹. Nadto, zmiana wyznania miała charakter spektakularnego aktu społecznego; nie była wyłącznie krokiem indywidualnym; takie wydarzenie oznaczało ostrą reakcję najbliższej rodziny, jak również całego środowiska. Tym bardziej że religia dla Żydów posiada wymiar zbiorowy (Żyd to wyznawca judaizmu).

¹ A. Markowski, *Materiały dotyczące konwersji Żydów na Suwalszczyźnie w pierwszej połowie XIX wieku*, „Studia Judaica” 2005, nr 8, s. 304.

Interesująca wydaje się także analiza wpływu organizacji misyjnych w sferze kulturowej na społeczeństwo. Oddziaływanie XIX i XX-wiecznych misji, w tym Misji Barbikańskiej, niosło daleko trwalsze przemiany w świadomości kulturowej aniżeli akcje nawracania Żydów na wiarę chrześcijańską do końca XVIII wieku. Misje z uwagi na charakter swojej zróżnicowanej działalności w dobie kryzysu religii zgłaszały aspiracje do bycia faktycznie nowymi Kościołami. Te nowe jakościowo związki wyznaniowe – choć mikroskopijne w skali – niejednokrotnie były postrzegane jako atrakcyjna alternatywa porzucenia starej wiary przez Żydów, jak również wątpiących chrześcijan (zwłaszcza prawosławnych).

Zjawisko konwersji, co zgodnie podkreślają różni badacze, przekracza granice każdej, nawet najbardziej skrajnej asymilacji. Ale i tu granice niejednokrotnie się zacierają. Antonina Kłowska wymienia trzy poziomy możliwości asymilacji: ambiwalencję, poliwalencję i biwalencję. W tej pierwszej pierwotna kultura, choć nie jest odrzucona, to traci wartość kultury jedynie obowiązującej. W poliwalencji następuje znaczące przyswojenie innej kultury i tożsamości, co niesie ze sobą rozmaite kłopoty w pielęgnowaniu kultury własnej. Faza skrajna, czyli biwalencja akceptuje i toleruje udział obu kultur jednocześnie². Konwersja nie da się zmieścić w tej charakterystyce, jest skrajnym porzuceniem (bardzo często wrogim) kultury pierwotnej, to jednak Żydzi asymilujący się nawet najbardziej skrajnie (całkowite porzucenie religii, ale trwanie w poczuciu przynależności narodowej) nie mieli tak wielkich problemów, jak neofici (którzy podejmowali największe wyzwanie: zmiany przynależności narodowej). W mniejszych ośrodkach konwertyci byli zazwyczaj osamotnieni, nie mieli sąsiedztwa, przyjaciół, nie potrafili znaleźć pracy, podczas gdy asymilatorzy, najczęściej uprawiający wolne zawody (lekarze, prawnicy) dawali sobie radę w naturalnych przecież sytuacjach życia codziennego. Z kolei Żydzi-ateiści znajdowali akceptację w środowiskach lewicowych (komunistycznych) grupujących zarówno Żydów, jak i Polaków.

Gdy w przypadku Żydów asymilujących się można mówić o tzw. podwójnej przynależności (żydowsko-polskiej, żydowsko-niemieckiej), która pozwalała na częściową akceptację i czerpanie wartości z obu kultur, to konwertyci nie potrafili takiej świadomości wykształcić, stając się kulturowo środowiskiem bez żadnej przynależności, za wyjątkiem obszaru religijności; rzadziej: narodowości. Zapewne spolszczone dzieci konwertytów zaczytywały się obowiązkowymi lekturami w II Rzeczypospolitej, jak choćby *Panem Tadeuszem*, jednak ich rodzice nie przejawiali takich zainteresowań (co jest widoczne choćby

² A. Kłowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i społeczeństwo” 1992, nr 1, s. 140.

w publicystyce Pisma Misji Barbikańskiej *Dwa Światy*, koncentrującej się na kwestiach religijnych). Dzieci z ochrzczonych przez Misję rodzin nie utrzymywały żadnych kontaktów ze środowiskiem żydowskim. Narodową tożsamość przejmowała protestancka religia.

W okresie międzywojennym w okresie narastających nacjonalizmów, kulturowej asymilacji emancypujących się Żydów neofitów pozyskanych przez Misję, towarzyszyła coraz większa alienacja. W Poznaniu mogli uważać się za Niemców, w Warszawie i Białymstoku za Polaków. Wyobcowanie, zawieszenie w sztucznie wytworzonej kulturowej próżni odnaleźć można w trakcie studiowania zachowanych archiwaliów. Życie zasymilowanych (ale także neofitów) jak pisała Anna Landau-Czajka „było coraz bardziej skomplikowane, nie należeli bowiem ‘w całości’ do jednego ze światów, „mieli podwójną identyfikację narodową w czasach gdy przynależność do narodu stawała się jednym z najważniejszych wyznaczników tożsamości człowieka”³.

Analizując zachowane archiwalia, można odnieść wrażenie, że świadomość już ochrzczonych odżegnywała się od pamięci o tym, co było wcześniej. Techniki zacierania własnej tożsamości są dostrzegalne o tyle, że najmniejsze okruchy pierwotnej tożsamości były pieczołowicie skrywane. Przyczyną tego stanu rzeczy jest powszechnie obowiązujące w okresie międzywojennym uczucie podejrzliwości i niechęci wobec neofitów ze strony środowisk katolickich i chorobliwej nienawiści ze strony żydowskiej. Publicyści i dziennikarze – zarówno polscy, jak i żydowscy – z nieskrywaną radością tropili i rozszyfrowali neofitów w Polsce międzywojennej⁴. Historycy zgodnie podkreślają, że środowiska asymilatorskie były w okresie międzywojennym w odwrocie. Dochodziło do zjawiska tzw. dysymilacji, powrotu do własnej, pierwotnej tożsamości. Możliwości takiego powrotu mikroskopijne środowiska neofickie nie miały. Tu bilet wydawano wyłącznie w jedną stronę. Konwertyci mieszkający w większych miastach traktowani byli jako społeczności „znikąd”. Doskonale zdawali sobie sprawę, że ich decyzja o konwersji oznaczała zdradę własnego narodu, a z drugiej strony nie była równoznaczna, jak przekonują asymilatorzy, z „modernizacją własnych przekonań, podjęciem życia w nowoczesnym społeczeństwie europejskim”⁵. Konwersja nie łączyła się z wejściem w nowe środowisko, jak to było udziałem asymilatorów, bowiem takowe nie istniało. Środowiska neofickie skupiały się zatem wokół życia religijnego lub izolowały się, skrywając własne zapatrywania.

³ A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006, s.7.

⁴ „Wiadomości Literackie” redagowane są przez przechrztę, który wstydzi się swego żydowskiego pochodzenia”; cyt. za: R. Brzezińska, *Prorok wśród gawiedzi*, [w:] *Nie zapomnimy. Świadkowie życia o Romanie Brandstaetterze*, red. J. K. Pytel, Poznań 2002, s. 54.

⁵ A. Wal, *Twórczość w cieniu menory. O prozie Adolfa Rudnickiego*, Rzeszów 2002, s. 80.

Konwersja musiała więc być aktem dramatycznym: oznaczała totalną utratę nieomal wszystkiego, odcięcie się całkowite od własnej tożsamości i przeszłości.

Zmiany wyznania przez Żydów należy rozpatrywać z dużą ostrożnością i w różnych aspektach. Każdy akt konwersji posiadał wymiar prawny, obyczajowy, społeczno-polityczny, i oczywiście wyznaniowy. Różne też bywały przyczyny konwersji, różnej ocenie na przestrzeni stuleci poddawano kondycję neofitów. Granica rozdzielająca Żydów asymilujących się i konwertytów przebiegała w motywacji ich poczynań. Asymilujący się w dużej mierze porzucali religię żydowską, nie poszukując w zamian innej. Zazwyczaj pozostawali ateistami, ludźmi całkowicie niereligijnymi. Niektórzy bywali – sporadycznie – w synagogach. Większość Żydów zasymilowanych (nie ochrzczonych) kultywowała niektóre obyczaje i święta żydowskie, traktując je bezrefleksyjnie, jako rekwizyt barwnej tradycji. W przypadkach konwertytów sytuacja była odmienna. Nie wnikając w skomplikowane motywacje chrztów, powiemy, że neofici byli zazwyczaj głęboko wierzący, a rozczarowanie wobec religii mojżeszowej nie powodowało odejścia od religii jako takiej, lecz potrzebę poszukiwania innej⁶. Czytając biografie wielu neofitów, dowiadujemy się, że po konwersji nadal byli ludźmi wierzącymi, często znakomicie obeznanymi z wiedzą o religii.

Motywy chrztów Żydów w okresie międzywojennym są niezmiernie trudne do uchwycenia, a to dlatego, że sprawę tę traktowano powszechnie jako niewygodną i wstydliwą. Nie pojawiała się w źródłach pisanych (pamiętniki, wspomnienia) ani w dostępnych archiwaliach z jednym wyjątkiem: medialnych spowiedzi konwertytów, chętnie publikowanych we wszelkich możliwych wydawnictwach misyjnych. Jednak z uwagi na swój propagandowy charakter nie mogą być one brane poważnie jako faktyczne źródło dokonanej apostazji.

Poszukiwania odpowiedzi na pytanie o motywacje konwersji wśród Żydów przynoszą zaskakujące obserwacje. Celia Heller motywacje chrztów dzieli na dwie kategorie: pragmatyczną i asymilatorską. W tej pierwszej chrzest w oczywisty sposób pozwalał neoficie i jego potomstwu zająć odpowiednią pozycję w społeczeństwie (przykładów nie brakuje). Z kolei w kategorii asymilatorskiej konwersja stawała się kolejnym etapem do całkowitej asymilacji. Zdaniem Heller – podobnie jak wielu innych historyków żydowskich – szczerze motywacje religijne nie występowały⁷. Wydaje się, że ta ocena jest niepełna, żeby nie powiedzieć niesprawiedliwa. Z autentyczną motywacją można się spotkać zarówno w

⁶ W pierwszej połowie XIX stulecia motywacje konwersji wydają się być jednak bardziej prozaiczne; zob. A. Markowski, *op. cit.*, s. 18-24.

⁷ C. S. Heller, *On the Edge of Destruction. Jews of Poland between the two World Wars*, New York 1977, s.196.

środkach neofitów katolików (jak choćby siostry zakonne z Lasek pod Warszawą), jak i wśród protestantów (konwersje liderów wielu Misji protestanckich noszą znamiona decyzji głęboko przemyślanych). Byłoby też nieuczciwością twierdzić, że chrzczącymi Żydami powodowały wyłącznie pragmatyczne przesłanki. Nie przesądzając o „rozkładzie sił”: decyzja szczerza czy pragmatyczna, bliższym prawdy byłoby stwierdzenie, że był to proces bardzo skomplikowany i trudny do opisania. Obok wymienionych już powodów zmiany wyznania dodałbym jeszcze jeden: chrzest, który zwłaszcza w okresie międzywojennym stawał się ucieczką przed prześladowaniami antysemitów. Pragnienie ostatecznego zakończenia atmosferę presji ze strony np. sąsiadów-antysemitów popychała niektórych do – rzecz jasna nieszczerego – porzucenia wiary przodków. Na tę przyczynę wskazywał między innymi Stefan Rubinrot⁸. W tym przypadku chrzest miał położyć ostateczny kres zaczętnym uwagom i niewybrednym atakom. Sprzyjać takiej decyzji mogła też mentalna chęć odcięcia się od środowiska żydowskiego, postrzeganego jako zacofane, izolujące się i na własne życzenie zamykające się w gettach.

Niezależnie od motywacji konwertycy byli przez polskie (z nielicznymi wyjątkami) i żydowskie środowiska solidarnie traktowani jako zdrajcy i pogardzani⁹. Ci, którzy odeszli od wiary mojżeszowej – asymilatorzy i ateści – nie byli tak potępiani, jak ci, którzy wymienili ją na inną. Wychrzczenie oznaczało nie tylko zmianę religii, ale wyzbycie się narodowości. A religia i narodowość u Żydów – jak pisał Julian Strykowski – „to jedno”¹⁰. Porzucenie religii, ateizm, nawet ten tzw. „wojujący” nie był tak drastyczny – w ocenie – jak chrzest, który wydawał się nieodwracalny. Jego przyjęcie podważało również asymilatorską nadzieję, że można przynależeć do obu narodów i kultur. Od tej chwili nie należało się do żadnej. Krytyczna ocena konwersji nie dotyczy wyłącznie Żydów. Józef Lewandowski pisał, że „żadne społeczeństwo nie lubi odstępców, nie lubili ich również Żydzi”¹¹. Samo określenie „neofita” zastępowano negatywnymi określeniami „wychrta”, „przechrta”, których wykładnią było powszechne przekonanie, że zmiana wyznania nie jest czymś szczerym, a religię porzucano wyłącznie dla określonych korzyści. To przekonanie było pożywką do oskarżeń zarówno ze strony polskiej, jak i żydowskiej. Taką apostazję Rafael Scharf określił mianem „symulacji”¹².

⁸ S. Rubinrot, *W imię prawdy. W sprawie żydowskiej z powodu uchwalenia jednostronnej ustawy w Sejmie polskim*, Warszawa 1919, s. 40-41.

⁹ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 120-121 i 124, A. Markowski, *op. cit.*

¹⁰ *Ocalony na Wschodzie*, Z Julianem Strykowskim rozmawia Piotr Szewc, Montricher 1991, s.71 – 72.

¹¹ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda*, Konin 1996, s. 89.

¹² R. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko... Eseje bez uprzedzeń*, Kraków 1996, s.12.

Ilu było Żydów ochrzczonych? Ilu Żydów się chrzcilo? Jaka była skala tego zjawiska? W mojej pracy – w odniesieniu do różnych okresów – staram się publikować rozmaite dane, mniej lub bardziej precyzyjne. Jednak nie podejmuję się oszacowania rzeczywistej skali konwersji, bowiem dane te były łatwe do zmanipulowania (zwłaszcza w okresie staropolskim), a także całkiem spora grupa nowochrzczeńców powracała do dawnej wiary, jak to było w przypadku konwersji frankistów w XVIII wieku. Wedle T. Jeske-Choińskiego, niechętnego Żydom publicyisty z przełomu XIX i XX wieku, żydowscy neofici do 1500 r. wymykają się spod kontroli statystyk i ustaleń historyków. Możemy jedynie przytaczać nazwiska niektórych z nich i próbować pokusić się o ostrożną ocenę i skalę tego zjawiska¹³. Wydaje się jednak, iż konwersje, choć spektakularne, były w istocie zjawiskiem marginalnym. Analizując poszczególne grupy społeczne żydostwa polskiego, podawałem przybliżone rozmiary tego zjawiska. Podniesione przez Artura Markowskiego szacunki mówią o około 1000 konwersji w latach 20-30. XIX wieku w Królestwie Polskim¹⁴. Ocenia się, że w okresie międzywojennym w Europie środkowo- wschodniej ochrzczono około 250 tysięcy Żydów¹⁵. Analizując wyniki spisu z 1921 roku Jerzy Gliksman podawał, iż wśród mieszkańców narodowości żydowskiej zamieszkujących obszar II Rzeczypospolitej było 1954 chrześcijan (katolików, prawosławnych, unitów i ewangelików), zaś 2287 uważało się za bezwyznaniowych¹⁶. A więc na około 3 miliony Żydów (nie brano w spisie pod uwagę Wileńszczyzny) zamieszkujących odrodzone państwo polskie tylko około 2 tysiące Żydów określało się wyznaniowo jako chrześcijanie. Nie znamy kryterium, którym kierował się ankieter, jednak wydaje się, że liczba judeochrześcijan jest w tym spisie zaniżona¹⁷. Jolanta Żyndul ocenia, że na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych w Polsce rocznie chrzcilo się około 2-2,5 tysiąca Żydów¹⁸. We Lwowie w latach 30. XX wieku chrześcijaństwo przyjmowało 37,3 Żydów osób rocznie, w roku 1936 już 76 osób, do 1939 roku utrzymywała się tendencja wzrostowa tego zjawiska¹⁹. W sprawozdaniu Żydowskiej Gminy Wyznaniowej

¹³ T. Jeske-Choiński, *Neofici polscy*, Warszawa 1904, s. 11-12.

¹⁴ A. Markowski, *op. cit.*, s. 11.

¹⁵ E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie wśród Żydów w Polsce w latach 1918 – 1939*, „Studia Judaica” 5, 2002, nr 2 (10), s.16, 2003 nr 1. (11), s. 117.

¹⁶ J. Gliksman, „Czynni” i „bierni” wśród ludności żydowskiej w Polsce, „Sprawy Narodowościowe” 1929, nr 5, s. 610.

¹⁷ Gminy żydowskie podczas spisów niejednokrotnie podawały Żydów „zapisanych” w księgach gminnych, podczas gdy byli oni już ochrzczeni. Wielu postrzeganych jako „prawdziwi” chrześcijanie było pochodzenia żydowskiego. Wielu też chrześcijan swoje żydowskie korzenie starannie ukrywało.

¹⁸ J. Żyndul, *Z getta do asymilacji*, [w:] *Tematy żydowskie*, red. E. i R. Traba, Olsztyn 1999, s. 66.

¹⁹ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim w okresie międzywojennym*, „Zagadnienia demograficzne i społeczne”, Rzeszów 2003, s. 39. W 1938 i pierwszym kwartale 1939 r. z gminy żydowskiej w Przemyślu tylko 4 osoby przyjęły religię rzymsko-katolicką. Ibidem, s. 282.

w Warszawie wymienia się liczbę 78 osób, które w latach 1926-1930 wystąpiły z gminy, co jednak nie oznacza, że wszystkie przyjęły chrzest²⁰.

Najbardziej wiarygodnymi danymi dysponujemy dzięki zachowanemu archiwum Misji Barbikańskiej z Białegostoku. W niespełna 15-letnim okresie swojej działalności Misja ochrzciła około 100 Żydów (rocznie 6,2 Żydów przyjmowało wiarę chrześcijańską). A więc są to liczby niewielkie, co nie wyklucza, że aspirujących do zmiany wyznania mogło być znacznie więcej, ale nie podejmowali decyzji ostatecznej. Zwlekali, bowiem mogli się poważnie obawiać, że z chwilą zmiany wyznania utracą np. swoich klientów, którymi mogli być zarówno Żydzi wierzący, jak również zasymilowani. Gdy w końcu lat 30. XX wieku antysemityzm zaczął przyoblekać się w szaty rasistowskie, chrzest przestał być opłacalny. Nie gwarantował bowiem w żadnej mierze bycia Polakiem, Niemcem, lub nie-Żydem. Co jednak nie oznaczało, że fala chrztów zmalała. Postępujący spadek znaczenia religii jako takiej równoważył te zjawiska. Tak więc, choć zjawisko chrzczenia się Żydów było w istocie niewielkie, utrzymywało nieznacznie tendencję zwykłą.

Od końca XVIII wieku zbory protestanckie oraz powołane przez nie misje specjalizujące się w nawracaniu Żydów okazały się atrakcyjniejsze dla potencjalnych nowochrzcieńców aniżeli Kościół rzymskokatolicki. W wyjaśnieniu tych zjawisk potrzebne jest zrozumienie rewolucji społecznej dokonującej się wśród Żydów europejskich na przełomie XVIII i XIX wieku. Przeplatające się ze sobą zjawiska emancypacyjne, integracyjne, od połowy XIX wieku akulturacja i asymilacja wojująca z nurtami syjonistycznymi miały wpływ na dynamizm tych procesów. Ten okres kształtowania się nowoczesnego narodu żydowskiego oraz wieloaspektowe zjawiska modernizacyjne miały swój udział w mniej lub bardziej świadomych decyzjach o konwersji. Ta sytuacja kulturowego chaosu, nadziei i zwątpienia stała się pożywką dla niezwykłego rozwoju wielu organizacji o protestanckim rodowodzie zajmujących się nawracaniem Żydów. Niekwestionowanym liderem akcji nawracania Żydów stały się Kościoły protestanckie: na ziemiach polskich: kalwiński i luterński. W okresie rozbiorów tylko krótkotrwale – pomiędzy powstaniem listopadowym a styczniowym – konwersja w obrządku katolickim była oceniana (nie bezkrytycznie) jako asymilacja pozytywna, w duchu polskim (potępiana była konwersja w kierunku cerkwi prawosławnej, bowiem wiązała się nieomal zawsze z wymiernymi profitami chrzczących się i odbierana była jak akt antypolski). Po fiasku powstania styczniowego nastąpił wyraźny wzrost aktywności protestantów trwający

²⁰ Sprawozdanie Zarządu Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Warszawie za lata 1926-1930, Warszawa 1931.

nieprzerwanie do wybuchu I wojny światowej. Pozornie zdawać by się mogło, że w okresie międzywojennym konwersja na katolicyzm mogłaby być bardziej korzystna dla obu stron. Młode państwo polskie, konstytucyjnie katolickie, zamieszkałe przez nieomal 30 procentowe mniejszości musiało podjąć wyzwanie skutecznej polonizacji innych narodów, w tym Żydów. A jednak misje katolickie wobec Żydów nie zwiększyły znacząco swej aktywności. Niechęć polskich środowisk narodowych wobec Żydów obejmowała zarówno zjawiska asymilacyjne, jak i próby ich nawracania. Zwłaszcza ultrakatolickie ugrupowania pielęgnujące od końca XVIII w. przekonanie obarczające frankistów na upadek I Rzeczypospolitej były nieżyczliwe wobec chrzczących się na katolicyzm Żydów (przykładem może być atak na ochrzczonego Żyda, księdza Pudra). Toteż i w tym okresie „mniej rzucające się w oczy” zbory protestanckie stały się bardziej przyjazne dla potencjalnych nowochrześciców (często pejoratywne określenie anabaptystów).

W swojej pracy koncentruję uwagę na konwersjach Żydów na wiarę chrześcijańską realizowanych przez wyspecjalizowane organizacje i jednostki misyjne, których cechą szczególną była działalność o charakterze perswazyjnym i pokojowym. Za nielicznymi wyjątkami (jak np. *Casa dei Catechumeni* w Rzymie, czy Misja księdza Józefa Stefana Turczynowicza na ziemiach polskich) miały one rodowód XIX wieczy – tak jak Misja Barbikańska – i w przeważającej mierze wywodziły się właśnie z protestanckiego pnia²¹. Działalność misyjną, „misję”, definiuję jako swego rodzaju nacechowane *sacrum* posłannictwo, mające na celu nawracanie niewiernych i „grzesznych” do Boga. Początkiem misji chrześcijańskich były pierwsze próby głoszenia „słowa bożego” przez uczniów Jezusa Chrystusa. Ich działalność nazwalibyśmy misjonarstwem, zaś miejsca pobytu pierwszych apostołów, pierwszymi stacjami misyjnymi. „Pramisjonarzem” był w tym ujęciu Jezus Chrystus, a zwieńczeniem każdej misji miał być oczywiście chrzest. O misjach traktuje misjologia. Charakterystyczne, że pierwsze wykłady na ten temat ogłosił w 1867 r. protestancki profesor Alexander Duff na Uniwersytecie w Edynburgu, a dopiero w 1910 r. katolicki profesor ks. Józef Schmidlin w Münster, w Niemczech. Misjologia obecnie, definiowana jest jako nauka o misjach, o krytycznym i systematycznym przedstawianiu działań Kościoła chrześcijańskiego „w dziele rozkrzewiania wiary” pod względem prawnym,

²¹ *Misjonarstwo Ewangeliczne*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1863, nr 2, s. 30; *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. XXVII-XXVIII, Kraków 1912, s. 89. Apostołowie byli pierwszymi nawróconymi Żydami. Szczegółowo koncepcję chrztu rozwinął św. Paweł, któremu powierzono szerzyć ewangelię wśród Żydów. Pierwsze nawrócenia miało sprawić kazanie św. Piotra w dzień Zielonych Świątek. Nawróciło się wówczas 3 tys. Żydów.

ustrojowym, statystycznym, historycznym i metodycznym²². Misje dzielimy na wewnętrzne, mające na celu pogłębienie i odnawianie religijności, oraz zewnętrzne, nakierowane na pracę wśród pogan i niechrześcijan. Niniejsza praca skupia się wyłącznie na drugim rozumieniu tego pojęcia, a ściślej na protestanckich misjach zewnętrznych zajmujących się nawracaniem Żydów.

2. Stan badań

Omawiając stan badań, należy jasno stwierdzić, że tematyka, w jakiej lokuje się niniejsza praca, była do tej pory uprawiana niemal wyłącznie przez historyków różnych epok lub socjologów. Niemalą trudność stanowi implikacja tych prac (zróżnicowanych zresztą metodologicznie) do badań kulturoznawczych. Warto też wskazać, że co prawda zakres chronologiczny tej pracy koncentruje się na okresie międzywojennym (Misja Barbikańska działała w Białymstoku w latach 1924-1939), to jednak w przypadku próby opisanie przemian kulturowych, którym podlegali neofici, nie sposób pominąć historycznego tła tego zjawiska. Dlatego też śledzę te procesy na przestrzeni stuleci. O zjawisku konwersji powstało całkiem sporo prac. W większości koncentrowały się one na samym zjawisku konwersji, w mniejszym stopniu analizując faktyczne przyczyny apostazji, mniej poświęcając miejsca procesom, które miały wpływ na takie zachowania. Te aspekty wymagają jeszcze wielu szczegółowych i czasochłonnych badań historycznych, socjologicznych i kulturoznawczych, faktycznie obejmujących wszystkie epoki dziejowe. Na podstawie obecnego stanu badań można zakładać, że historyczny rozwój zjawiska mieści się w proponowanej przez historyków chronologii dziejów ziem polskich, chociaż zdecydowanie mniej wiemy o okresie średniowiecza. Zmiany warunkowane były silnymi przełomami zarówno w sferze kultury i mentalności, jak i w płaszczyznach pragmatycznych przemian ustrojowo-administracyjnych.

Fundamentalne wydają się być prace zwłaszcza prof. Jakuba Goldberga, w których autor skupił się na okresie staropolskim²³. Na uwagę zasługuje dwutomowe studium Aleksandra Kraushara poświęcone tzw. „frankistom”²⁴ oraz obszerna pozycja Mosesa

²² H. Król, *Podręcznik nauki o Misjach*, Kraków 1938, s. 9 i 89; Marian Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1960, s.23. Pierwszym nawróconym bogatym Żydem miał być Józef z Arymatei; B. W. Tuchman, *Bible and Sword*, New York 1956, s. 13.

²³ I. J. Goldberg, *Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim*, [w:] „Społeczeństwo Staropolskie”, t. 4, red. A. Izydorczyk i A. Wyczański, Warszawa 1986, s. 195-248. Artykuł Goldberga prawdziwie wniknął w problematykę konwersji, nie wykraczając jednak poza okres staropolski. Artykuł ten jest skrótem książki, która ukazała się w języku hebrajskim w Izraelu w 1986 r.; zob. tenże, *Die getauften Juden in Polen-Litauen im 16-18. Jahrhundert. Taufe, soziale Umschichtung und Integration*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 1982, nr 1, s. 54-99; tenże, *Poles and Jews in the 17th and 18th Centuries. Rejection or Acceptance*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 1974 nr 2, s. 248-282.

²⁴ A. Kraushar, *Frank i frankiści*, t. I-II, Kraków 1895.

Miesesa o polskich chrześcijanach pochodzenia żydowskiego²⁵. Dodajmy pracę księdza Jana Kałowskiego dotyczącą działalności księdza Turczynowicza²⁶. Ważne dla tematu są też prace Jana Doktora na temat Jakuba Franka i poświęcone dziennikom ewangelickich misjonarzy podróżujących po Rzeczypospolitej w XVIII wieku.²⁷ Odnotujmy publikacje Adama Kaźmierczyka, zwłaszcza odnoszące się do przypadków konwersji Żydów w okresie staropolskim²⁸. Stosunkowo niewiele jest prac poświęconych organizacjom misyjnym zajmującym się nawracaniem Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX w. Z okresu I połowy XIX wieku – stosunkowo najslabiej zbadanego – na uwagę zasługuje przyczynek Artura Markowskiego poświęcony konwersjom Żydów na Suwalszczyźnie w pierwszej połowie XIX w. oraz omówienie kolejności działań administracyjno-prawnych prowadzących do konwersji.²⁹ Z tego samego okresu odnotujmy przyczynek Barbary Stępniewskiej-Holzer³⁰. Spośród opracowań na temat zmiany wyznania wśród Żydów w II połowie XIX w. należy wymienić prace Todda Endelmana³¹, Krzysztofa Lewalskiego³² i Adama Penkalli³³. Nie można pominąć nieprzyjaznej Żydom, ale solidnej pracy Teodora Jeske-Choińskiego o polskich neofitach³⁴. Konwersjom Żydów w okresie międzywojennym poświęcone były artykuły Jolanty Żyndul³⁵, Tomasza Wiśniewskiego³⁶ oraz Elżbiety Alabrudzińskiej³⁷.

²⁵ M. Mieses, *Polacy - chrześcijanie pochodzenia żydowskiego*, t. I, Warszawa 1938.

²⁶ Ks. J. Kałowski Mic, *Działalność zakonnicza księdza Józefa Turczynowicza. Studium prawno - historyczne*, Warszawa 1982.

²⁷ J. Doktor, *W poszukiwaniu żydowskich krypto chrześcijan. Dzienniki ewangelickich misjonarzy z ich wędrówek po Rzeczypospolitej w latach 1730-1747*, Warszawa 1999; tenże *Śladami mesjasza-apostaty; żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1998; *Księga słów Pańskich; ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*, Warszawa 1997, 2 tomy.

²⁸ A. Kaźmierczyk, *Przypadek Augustyna Ulanowskiego. Przyczynek do dziejów konwersji w XVII w.*, [w:] *Między Lwowem a Wrocławiem. Księga jubileuszowa Profesora Krystyna Matwijowskiego*, pod red. B. Roka i J. Maronia, Toruń 2006, s. 135-141; tenże, *Kazimierz Woliński and his Assistance Foundation for Converts at St Mary's Church in Krakow*, "Kwartalnik Historii Żydów" (Jewish History Quarterly) 2006, s. 576-585.

²⁹ A. Markowski, *Materiały dotyczące konwersji Żydów na Suwalszczyźnie w pierwszej połowie XIX w.*, „Studia Judaica” 8: 2005 nr 1-2(15-16) s. 303-308; A. Markowski, *Konwersje Żydów w północno-wschodnich rejonach Królestwa*, „Studia Judaica” 9: 2006 nr 1(17), s. 3-32.

³⁰ B. Stępniewska-Holzer, *Apostazja wśród ludności żydowskiej w strefie osiedlenia*, [w:] *Prawda i pojednanie. W 80. rocznicę urodzin Władysława Bartoszewskiego*, red. J. Barcz, Warszawa 2002, s. 541-548.

³¹ T. M. Endelman, *Jewish Converts in Nineteen-Century Warsaw. A Quantitative Analysis*, „Jewish Social Studies” 4: 1997/98, nr 1.

³² K. Lewalski, *Przyczynek do problemu konwersji Żydów w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku w świetle materiałów archiwalnych*, [w:] *Między Odrą i Dnieprem. Wyznania i narody*, red. T. Stegner, Gdańsk 1997; tenże, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855-1915*, Wrocław 2002.

³³ A. Penkalla, *Z problematyki zmiany wyznania wśród Żydów na terenie guberni radomskiej w latach 1867-1914*, [w:] „Naród i religia”. Materiały z sesji naukowej, red. T. Stegner, Warszawa 1994;

³⁴ T. Jeske-Choiński, *Neofici polscy*, Warszawa 1904.

³⁵ J. Żyndul, *Nowoczesna apostazja – kwestia bezwyznaniowości w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Rozdział wspólnej historii. Studia z dziejów Żydów w Polsce ofiarowane profesorowi Jerzemu Tomaszewskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2001.

³⁶ T. Wiśniewski, *Misja Barbikańska w Białymstoku. Inwentarz materiałów*, część I, „Zeszyty Naukowe”, Uniwersytet Warszawski, Filia w Białymstoku, Białystok 1989, zeszyt 66, ss. 251-269; tenże, *Inwentarz*

Mniejszych i większych prac wzmiankujących o zjawisku konwersji powstało całkiem sporo – wymieniam je sukcesywnie w zasadniczym tekście.

Faktem jest, że nie powstała ani jedna praca, która podjęłaby próbę usystematyzowania działalności licznych organizacji misyjnych specjalizujących się w nawracaniu Żydów. Trudno się dziwić: znacząca większość archiwaliów dotyczących np. Misji Anglikańskiej z okresu międzywojennego uległa zniszczeniu w trakcie II wojny światowej. Żydzi polscy podlegali w okresie międzywojennym sporej presji rozmaitych opcji (jak choćby narodowców, syjonistów, komunistów i socjalistów), które potęgowały zjawisko niesprecyzowanej tożsamości kulturowej. I choć próba oceny kulturowych motywów podjęcia decyzji o zmianie wyznania przez Żydów jest obarczona sporym subiektywizmem, wydaje się, że warto ją podjąć. I to pomimo faktu, że bezpośrednie źródła pisane, w których jest mowa o przyczynach własnej konwersji, praktycznie nie istnieją. Wystarczy wspomnieć, że badacze penetrujący zjawisko asymilacji wśród Żydów, wielokrotnie rozleglejsze aniżeli konwersje, zwracali uwagę na dotkliwy brak „dostatecznej ilości obiektywnych źródeł”³⁸. Obowiązywała w tej materii zasłona milczenia, wynikające także ze wstydlivosti. II wojna światowa sprawiła, że praktycznie wszyscy świadkowie zostali wymordowani: Żydzi wierzący, Żydzi silnie zasymilowani, jak również Żydzi neofici. Zachowane świadectwa, wspomnienia, skupiają się wyłącznie na opisanu Holocaustu. Należy również pamiętać, że misjonarze rekrutowali się niemal wyłącznie z żydowskich neofitów. Ich los był równie okrutny, jak los Żydów wiernych judaizmowi. Trafiali do gett, a ich majątek był niszczone lub rozgrabiany.

3. Źródła i metody

W tym kontekście niezmiernie przydatne do analizy i opisanie zjawiska konwersji wydają się niemal kompletne archiwalia po Misji Barbikańskiej, które znalazły się w posiadaniu autora tej pracy. Zostały one częściowo już opracowane poprzez sporządzenie do nich osobnego inwentarza, zaopatrzonego w indeksy i sygnatury. Warto dodać, że drugie bliźniacze archiwum po Misji Barbikańskiej, które znajdowało się w Londynie, zostało podczas wojny zbombardowane i całkowicie uległo zniszczeniu. Archiwum po Misji Barbikańskiej – niedostępne dotychczas dla naukowców – stało się głównym i

materiałów, część II, „Zeszyty Naukowe”, Uniwersytet Warszawski, filia w Białymstoku, Białystok 1990, zeszyt 71, s. 165-183; patrz *Aneks: Inwentarz Archiwaliów Misji Barbikańskiej*.

³⁷ E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie wśród Żydów w Polsce w latach 1918-1939*, „Studia Judaica” 5: 2002 nr 2(10), 6: 2003 nr 1(11), s117-129. Wspomina także Misję Barbikańską.

³⁸ A. Landau – Czajka, *Syn będzie Lech...*, *op. cit.*, s. 8.

najważniejszym źródłem do napisania tej pracy³⁹. W 1989 roku opublikowano inwentarz posiadanych zasobów archiwalnych. Źródło to, choć niekompletne (ubytki szeregu dokumentów) i w stanie nienajlepszym (przegniłe strony, posklejane karty, porwana kwitancja, zamazane z powodu wilgoci pismo itp.), jest jednym z najlepiej zachowanych w Europie archiwaliów dotyczących podobnych misji. Na uwagę zasługuje zwłaszcza dobrze zachowany *Rejestr nawróconych z Izraelitów* oraz *Księga Protokołów posiedzeń Towarzystwa „Samarytanin”*. Rozproszone informacje o Misji Barbikańskiej zawierają dokumenty z Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Trudno wymienić w tym miejscu wszystkie drobniejsze źródła rozsiane w wielu ulotnych broszurach i pisemkach. Omawiam je bardziej szczegółowo przy okazji charakterystyki bibliografii tej pracy.

W trakcie badań wykorzystałem i przejrzałem kilkanaście zespołów archiwalnych. Przydatne okazały się Akta Centralnych Władz Wyznaniowych, Akta Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Komisji do Spraw Duchowych, a także archiwalia Zboru Ewangelicko-Augsburskiego i inne przechowywane w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie. Ważnych informacji dostarczyła kwerenda w Archiwum Akt Nowych w Warszawie, w szczególności w zespołach Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Niestety w większości przypadków materiały te są niekompletne i rozproszone.

Pewne rezultaty przyniosła kwerenda przeprowadzona w Archiwum Państwowym w Białymstoku. Częstkowych informacji dostarczyły zespoły: Notariusze w Białymstoku w okresie międzywojennym, Hipoteki z tegoż okresu, sprawozdania Wojewody Białostockiego, akta Urzędu Wojewódzkiego oraz wiele innych znajdujących się w zasadniczym zespole Akta Miasta Białegostoku. W szczątkowej postaci zachował się zespół Parafia Ewangelicko-Reformowana obrządku anglikańskiego. Przejrzałem także materiały po parafii Ewangelicko-Augsburskiej działającej w Białymstoku i nieformalnie współpracującej z Misją Barbikańską. Częściowo tylko przydatne okazały się księgi urodzeń, zgonów, chrztów i małżeństw przechowywane w Białymstoku w Urzędzie Stanu Cywilnego. Przejrzone zostały księgi parafii rzymskokatolickiej, prawosławnej, ewangelickiej, i wyznawców mojżeszowych. Przejrzenie tych zespołów w poszukiwaniu wątków konwersji – częstokroć ukrytej – wymaga ogromnej pracy całego zespołu badaczy.

³⁹ Archiwalia przetrwały na wieży kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Św. Jana w Białymstoku (obecnie katolicki św. Wojciecha) i po długich przygodach miały być sprzedane na makulaturę. W 1981 roku dzięki interwencji białostockiego antykwariusza Leszka Sławińskiego trafiły do zbiorów piszącego te słowa. Przy okazji ustalono, że archiwum Misji było ukryte podczas sowieckiej i niemieckiej okupacji na dachu dzwonnicy kościoła ewangelickiego w Białymstoku.

Ze źródeł i materiałów znajdujących się poza granicami kraju korzystałem z dokumentów w postaci otrzymywanych kserokopii z archiwów angielskich (głównie Kościoła Anglikańskiego), rzadziej niemieckich, a także z kserokopii, które otrzymywałem bezpośrednio z działających po dziś dzień, głównie poza Europą (USA, Kanada, Australia), Misji Barbikańskich z siedzibą w Anglii. Dzięki pobytowi w Izraelu udało mi się dotrzeć w tamtejszych bibliotekach (Biblioteka Narodowa w Jerozolimie, Biblioteka Yad Vashem w Jerozolimie, biblioteka Diaspora przy Uniwersytecie w Tel Awiwie i inne) do kilku pozycji niedostępnych w kraju.

Pożyteczne okazały się zszywki prasy wydawanej głównie przez protestantów. Zgromadziłem też obszerne materiały korespondencyjne. Dotarłem do osób, które w sposób bezpośredni i pośredni mieli styczność z działalnością Misji Barbikańskiej oraz innych jednostek misyjnych, jak ks. Paweł Dilis (wymieniam te osoby w rozdziale poświęconym Misji Barbikańskiej).

W spotkaniu z tak złożoną materią tematu, przecinającą przecież wiele dyscyplin naukowych, nie sposób opierać się jedynie na warsztacie i metodach proponowanych przez kulturoznawstwo. Siłą rzeczy musiałem więc odnosić się do metod i procedur badawczych różnych dyscyplin. Z racji tego, że działalność Misji Barbikańskiej i misji w ogóle nie przyniosła do tej pory wyczerpującego opracowania tak w polskiej, jak i zagranicznej humanistyce, musiałem rozpocząć badania od ustalenia faktów historycznych, posiłkując się rozbudowanym warsztatem używanym przez historyków. Kwerendy źródłowe, w tym (jak zaznaczyłem) archiwalne, dostarczyły materiału do dalszych analiz. Socjologia zmiany społecznej i antropologia społeczna dopełniły kulturowego oglądu rzeczywistości, w jakiej odbywały się zmiany postaw i mentalności ludzi poruszających się w kręgu misji. Nie udałooby się wyjaśnić roli i znaczenia działań misjonarzy w Białymstoku, ich wpływu na kapitał kulturowy regionu, bez stosowania tak zwanej długiej perspektywy historycznej i szczegółowego, syntetycznego nakreślenia tła podobnych wydarzeń w Europie od średniowiecza do XX wieku. Słusznym będzie wrażenie, że niniejsza praca w wersji metodologicznej jest niejako dwuwarstwowa: pierwsza, prostsza w odbiorze (nie zawsze łatwiejsza w wykonaniu) odnosi się do materii historycznej. Druga, nieco bardziej skomplikowana, zawiera się w szerokiej dyscyplinie określanej jako kulturoznawstwo.

4. Struktura pracy

Pracę podzieliłem na dwie części o odmiennym stopniu szczegółowości. W części I charakteryzuję konwersje Żydów, które miały miejsce w epoce starożytnej i czasach

nowożytnych, w Europie oraz na ziemiach polskich. Próbuję przedstawić zasadnicze przyczyny zmiany wyznania, obserwując ich kulturowy kontekst, jak również rolę chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy w akcji nawracania Żydów spełnili niebagatelną rolę. W tej części prezentuję wybrane akty normatywne władców polskich oraz hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego na przestrzeni wieków, odnoszące się do kwestii nawracania niechrześcijan, oraz próbuję nakreślić zasadnicze różnice w konwersjach w okresie staropolskim oraz w XIX i XX w.

Sporo miejsca poświęcam „przypadkowi frankistów”, jako że było to wydarzenie szczególne – konwersja masowa, wynikła, przynajmniej w początkowym okresie, z duchowej i wewnętrznej potrzeby. Pisząc o konwersjach Żydów na chrześcijaństwo na ziemiach polskich w XVI-XVIII wieku, przywołuję zjawisko konwersji połączonej z nadaniem szlachectwa. Tym aktom patronowała i sprzyjała zamożna szlachta, magnateria, duchowieństwo, przychylny był też z reguły król. Nie chodzi jedynie o materialny kontekst tej tendencji, ale także o to, że jej istota miała spore znaczenie dużo później, również w XIX i XX wieku. Choć szlachty neofickiej było niewiele, stereotyp uszlachconego neofity funkcjonował przez stulecia, kusząc wątpiących. Sporo miejsca poświęcam postaci księdza Józefa Stefana Turczynowicza, którego można tytułować mianem pierwszego świadomego misjonarza, stosującego „nowoczesne” metody w nawracaniu Żydów. Opisuję także kontekst tych zjawisk, a zwłaszcza nowe oświeceniowe trendy mające wpływ na emancypację społeczności żydowskiej w Polsce, jak również zmiany w socjotopografii chrztów. To w tamtym czasie ukuto po raz pierwszy zwrot: „Polak wyznania mojżeszowego”⁴⁰, mający wpływ na kulturowe przeobrażenia.

Część II w całości poświęcam Misji Barbikańskiej w Białymstoku; z oczywistej przyczyny, jako że jest to bodaj jedyna organizacja misyjna, po której zachowało się tak ogromne i zwarte archiwum. Misja ta w okresie międzywojennym była bodaj największą instytucją zajmującą się nawracaniem Żydów na ziemiach polskich, jak również jedną z największych w Europie. Rezultatem działalności Misji Barbikańskiej (w latach 1924-1939) było ochrzcenie około 100 Żydów, co wcale nie jest liczbą małą⁴¹. Na polu misyjnym skutecznie konkurowała z Misją Anglikańską w Warszawie, przejawiając jednak daleko

⁴⁰ F. Friedman, *Dzieje Żydów Galicji (1722-1914)*, [w:] *Żydzi w Polsce Odrodzonej* t. I, s. 386.

⁴¹ Żydzi z ziem północno-wschodnich obszarów II Rzeczypospolitej należeli do odłamów ortodoksyjnych, społeczności zachowawczej i konserwatywnej (lub też ateizującej). Każde odstępstwo było surowo karane i potępiane, groziło utratą pracy, oznaczało wykluczenie ze społeczności, izolację, a nawet stanowiło zagrożenie życia. Pierwszy powszechny spis ludności z 1921 r. wykazał w całym ówczesnym województwie białostockim na prawie 194 tys. Żydów zaledwie 3 Żydów ewangelików, 13 Żydów prawosławnych i 69 Żydów katolików.

większą aktywność w terenie, powołując stacje misyjne, jak również mając zakusy na rozszerzenie swojej działalności na teren Litwy Kowieńskiej.

W części tej charakteryzuję dokonania Misji Barbikańskiej, która na przestrzeni zaledwie 15 lat mogła się pochwalić budową nowego kościoła, uruchomieniem ambulatorium, drukarni i związanej z nią działalności wydawniczej. W stosunkowo krótkim czasie misjonarze powołali szereg stacji filialnych w Wilnie, Grodnie, Równem, Brześciu nad Bugiem. Na uwagę zasługuje aktywność misjonarzy w dziele uzyskania prawnego bezpieczeństwa dla swojej działalności: a więc legalizacja Towarzystwa „Samarytanin”, oraz „unia wyznaniowa” Misji Barbikańskiej z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym, tzw. „Jednotą Wileńską”.

Staram się eksponować zwłaszcza kulturowe uwarunkowania działalności Misji, w jaki sposób misjonarze konstruowali swój własny ośrodek w wielowyznaniowym mieście i w jaki sposób budowali środowiskową więź poprzez działania prawne, a zwłaszcza wizerunkowe. Charakteryzuję ideowe przesłanki działalności misjonarzy, a przede wszystkim kulturowe i społeczne motywy dokonujących się konwersji. Zmianę wyznania zwykło się bowiem omawiać jako decyzję o podłożu ekonomicznym, społecznym, znacznie rzadziej postrzega się ją w aspekcie kulturowym. „Misja Barbikańska”, mająca swoją siedzibę w Białymstoku i swoją formalną aktywność zamykająca na obszarze mniej więcej północno-wschodniej Polski, promieniowała znacznie szerzej: pole jej kulturowego oddziaływania dotyczyło całego kraju. Świadomość istnienia Misji była całkiem spora; dość przypomnieć, że jej przywódca, pastor Piotr Gorodiszcz, doczekał się biogramu z jednym z najbardziej prestiżowych wydawnictw międzywojnia: *Czy wiesz kto to jest* Stanisława Łoży⁴². Z racji licznych kontaktów i niezwyklej aktywności Misja Barbikańska znana była w Europie; swoją centralę miała w Londynie, swoje oddziały w kilku krajach europejskich (prócz Polski m.in. w Jugosławii, Czechosłowacji i Rumunii).

Uzupełnieniem części poświęconej Misji Barbikańskiej są aneksy, wykazy, inwentarz archiwalny oraz materiał ilustracyjny znajdujący się w odrębnej „Teczce zdjęć i kserokopii”.

⁴² S. Łoza, *Czy wiesz kto to jest?*, Warszawa 1938.

CZEŚĆ I

1. KONWERSJE ŻYDÓW POLSKICH NA CHRZEŚCIJAŃSTWO OD ŚREDNIOWIECZA DO 1939 R.

Konwersje Żydów na chrześcijaństwo mają swoją genezę w okresie późno antycznym⁴³. Przez wieki narosło wokół tego zjawiska wiele mitów i uprzedzeń. Różnorodnie kształtowały się i często zmieniały nie tylko okoliczności społeczne, ale także procedury i (co istotne) nastawienie do praktyk porzucenia judaizmu zarówno ze strony żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Na arenie europejskiej, w kontekście porównawczym, można z pewnością odnaleźć wiele przypadków, kiedy okoliczności konwersji obfitowały w tragiczne nieraz wydarzenia. Bez wątplenia można wskazać owe krwawe konteksty zwłaszcza w średniowiecznej Hiszpanii. Poczynania osławionego Tomasa de Torquemada, naczelnego inkwizytora Hiszpanii, który spalił na stosach kilka tysięcy nieskłonnych do przyjęcia chrztu Żydów, a wielokrotnie więcej poddał wymyślnym torturom, zapisują się niesławną kartą w opisach konwersji przymusowej⁴⁴. Chrześcijańska Europa od średniowiecza z dystansem odnosiła się do społeczności żydowskiej, przy czym jedną z ważniejszych przyczyn niechęci była odmienność religijna⁴⁵. Perswazja religijna z jednej strony, czy przymus i szantaż z drugiej, stały się narzędziami wyznaniowej krucjaty. Żydzi już ochrzczeni korzystali z przywilejów i udogodnień danych im przez Kościół. Na przełomie XIII i XIV w. papież Innocenty V nawoływał do niesienia pomocy neofitom, papież Paweł III bullą *Cupientes Iudaeos* z 1542 r. pomnożył ich przywileje, zaś papież Grzegorz XIII w 1576 r. założył specjalne kolegium przyuczające wyłącznie tych spośród Żydów, którzy dobrowolnie zechcieliby przyjąć wiarę chrześcijańską⁴⁶. Podobnych przedsięwzięć było więcej.

⁴³ L. Świdorski, *Atlas Misji Katolickich*, Płock 1938, s. 24; M. Bałaban, *Historia i literatura żydowska*, t.I – III (reprint), Warszawa 1982 (I Wyd. Lwów – Warszawa – Kraków 1925), t. II, s. 5 i 18; S. Didier, *Neofici w dziejach Polski*, Warszawa 1934, s. 7.

⁴⁴ B. D. Weinryb, *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*, Philadelphia 1973, s. 94-95.

⁴⁵ L. Poljakow, *Historia antysemityzmu. Epoka wiary*, Kraków 2008, s. 189 – 269.

⁴⁶ J. Goldberg, *Żydowscy konwertycy w społeczeństwie staropolskim*, „Społeczeństwo Staropolskie”, t. IV, Warszawa 1986, s. 223; Bulla *Cupientes Iudaeos* propagowała działalność misyjną i doceniała znaczenie finansowej strony przy pozyskiwaniu Żydów; zob. R. Segre, *Neophytes during the Italian Counter-Reformation*, [w:] *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, t. II, Jerusalem 1973; *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Kraków 1912, t. XXVII-XXVIII, s. 347.

W 1543 r. w Rzymie powstała pierwsza organizacja prowadząca metodą „pokojową” świadomą i zaplanowaną akcją nawracania Żydów na religię chrześcijańską. Instytucja ta, zwana *Casa dei Catechumeni*, czyli Dom Katechumenów, była finansowana z inicjatywy papieża Pawła III. W Domu Katechumenów utworzono wydział dla neofitów. Mieli oni czterdzieści dni, aby przygotować się do chrztu i podjąć ostateczną decyzję konwersji. Budzą jednak wątpliwości sposoby jej materialnego wspierania. Już bowiem od 1554 r. papież Juliusz III opodatkował na rzecz Domu włoskie gminy żydowskie⁴⁷.

W XIX wieku Kościół rzymskokatolicki, z nielicznymi wyjątkami, ograniczał się do sporadycznych działań niektórych kapłanów, za to chętniej eksponował w prasie, broszurach i kazaniach spektakularne przykłady konwersji. Pośród nielicznej rzeszy kapłanów katolickich, którzy na własną rękę podjęli próby nawracania Żydów, wymieńmy Alfonsa Ratisbonne w XIX w. (w XX wieku ks. Fryderyka Pistola działającego zwłaszcza w Wilnie)⁴⁸.

Tragiczny wiek XX i zróżnicowana polityka państw europejskich wobec Żydów diametralnie zmieniły optykę zjawiska. Bardzo silne prądy laickie oraz mniejsze znaczenie struktur kościelnych i doktryny chrześcijańskiej dla społeczeństw Europy Zachodniej zmarginalizowały znaczenie samego zjawiska konwersji związanej przede wszystkim już nie tylko ze sferą religijną, ale pojmowanej szerzej jako element deklaracji przynależności kulturowej⁴⁹.

1.1. Konwersje Żydów polskich na chrześcijaństwo w kontekście historycznym

Zjawisko konwersji na ziemiach polskich jest (jak wspomniałem we Wstępie) do tej pory zbadane bardzo wybiórczo i wymaga jeszcze wielu szczegółowych i czasochłonnych badań historycznych, socjologicznych i rzecz jasna kulturoznawczych, faktycznie dla wszystkich epok dziejowych. Na podstawie obecnego stanu badań można zakładać, że historyczny rozwój zjawiska mieści się doskonale w proponowanej przez historyków chronologii dziejów ziem polskich, chociaż zdecydowanie mniej wiemy o okresie

⁴⁷ Kontrybucję zniesiono dopiero w 1810 r. Dom Katechumenów istnieje do dziś. Pomiędzy 1634 a 1700 r. naliczono 1237 konwersji. *Encyclopaedia Judaica...*, t. V, s. 253. Por. też: M. Bałaban, *op. cit.*, t. III, s. 237.

⁴⁸ *Cudowne nawrócenie izraelity Alfonsa Ratisbonne rodem ze Strasburga w Rzymie na dnia 20 stym stycznia 1842 r. zaszło w Lesznie i Gnieźnie 1842 r.*, „Jutrzenka Białostocka” 1932, nr. 7, s. 15; S. Kowalski, *Żydzi Chrzczeni*, Warszawa 1935, s. 123 – 124; X J. Górka, *Wzorowy neofita*, Lwów 1914, s. 7. Por. też: W. Szoldrski, *op. cit.*, s. 93.

⁴⁹ Podobny proces na ziemiach polskich zaczął się ledwie w XIX wieku i przy silnym przywiązaniu mieszkańców II RP do podziałów religijnych; można uznać, że w pierwszej połowie XX wieku był daleki od poziomu zachodnich państw.

średniowiecza. Zmiany warunkowane były silnymi przełomami zarówno w sferze kultury i mentalności, jak i w płaszczyznach pragmatycznych przemian ustrojowo-administracyjnych.

Wedle T. Jeske-Choińskiego, niechętnego Żydom publicysty z przełomu XIX i XX wieku, żydowscy neofici do 1500 r. wymykają się spod kontroli statystyk i ustaleń historyków. Możemy jedynie przytaczać nazwiska niektórych z nich i próbować pokusić się o ostrożną ocenę i skalę tego zjawiska⁵⁰. Do XV wieku Żydzi polscy przechodzili wyłącznie na wiarę rzymskokatolicką. Warunkowane to było ewidentnym prymatem Kościoła łacińskiego na tych terenach. Żydzi porzucali wiarę ze względów gospodarczych (zyskując poszerzenie możliwości działania), pod przymusem lub ze strachu, np. wobec posądzeń o herezje, morderstwa rytuale, sprofanowanie sakramentu. Epoka średniowiecza z szerzącymi się zabobonami była dobrą pożywką dla licznych fundamentalistów opętanych obsesją nawracania wyznawców religii mojżeszowej za wszelką cenę, także „ogniem i mieczem”, ale i dla sprytnych dyplomatów, którzy na kanwie takich wydarzeń ubijali dobre interesy (np. pozbycie się konkurencji, konfiskata majątków itp.). W upomnieniu wizytacyjnym synodu wrocławskiego z końca XIV w. jest wzmianka o tym, iż Żydzi i poganie, którzy by pomimo ochrzcenia wracali do „rytuału niewiernych”, mieli podlegać inkwizycji. W Krakowie w 1407 r. z powodu niepomyślnego roku (nieurodzaje, choroby) wielu Żydów ochrzciło się w obawie przed rozruchami. Wśród zmuszonych do przyjęcia chrztu podczas tumultów w 1407, 1454 i 1463 r. znalazły się m.in. dzieci bogatego krakowskiego Żyda, Smerlina, syna pierwszego rabina, przywódcy gminy krakowskiej⁵¹.

Charakterystycznym przykładem działań opartych na stosowaniu przymusu i strachu w nakłanianiu Żydów do przyjęcia wiary chrześcijańskiej była „akcja misyjna” prowadzona przez zakonnik Jana Capistrano. Z jego poduszczeń wygnano Żydów z Wrocławia w 1454 r., „a wydarłszy rodzicom dzieci lat siedmiu nie mające, przemocą je pochrzczono”⁵². Żydowski polemista Jomtob Lipman, przebywając w Krakowie w latach 1400-1435, ze smutkiem podsumował: „Gdy Żyd jest skazany na śmierć powiada mu się: przyjm chrzest, lub giń! I ja na to rzekłem im, źle czynią”⁵³. W tym okresie znajdujemy także przykłady

⁵⁰ T. Jeske-Choiński, *Neofici polscy*, Warszawa 1904, s. 11-12.

⁵¹ M. Mieses, *Polacy - chrześcijanie pochodzenia żydowskiego*, Warszawa 1938., t. I, k. XV; I. Schiper, *Żydzi neofici i prozelici w Polsce do r. 1569*, „Kwartalnik poświęcony badaniom przeszłości Żydów w Polsce”, r. I, z. 2, Warszawa 1912, s. 72; B. D. Weinryb, *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*, Philadelphia 1973, s. 94.

⁵² A. Kraushar, *Historia Żydów w Polsce*, t. II, Warszawa 1866, s. 71. Jak pisał E. Ringelblum, do czasu pojawienia się na ziemiach polskich sławnego „bicza Żydów”, Jana Capistrano, król sprzyjał Żydom; zob. tenże, *Dzieje zewnętrzne Żydów w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, t. I, Warszawa 1935, s. 44.

⁵³ I. Schiper, *Apologeci i polemisci żydowscy w dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Żydzi w Polsce...* op.cit. t. I, s. 237-238.

nieprzymusowych konwersji, choć trudno interpretować motywy tych pojedynczych faktów. Wynikały one przeważnie nie z pobudek duchowych, lecz najczęściej materialnych. „Rachunki miasta Krakowa” z 1395, 1398 i 1400 roku podają sumy – nagrody darowane przy okazji obrządku chrztu. Rada tego miasta otaczała neofitów specjalną opieką⁵⁴. B. Weinryb zauważył, iż wśród pierwszych nowochrześcijańców przeważali biedniejsi Żydzi złąknieni społecznego awansu; wymienia rzeźnika Mikołaja i krawca Pawła. Jeden z biednych Żydów dzięki zmianie wyznania został królewskim trębaczem. Z podobnych powodów w późniejszych wiekach chrzcić się będą również zamożniejsi Żydzi, chcący rozwijać swoją działalność gospodarczą⁵⁵.

Chrzty bogatych Żydów zdarzały się częściej od końca XV wieku. Będąc bankierami, kupcami, lekarzami i astronomami, z konieczności posługiwali się językiem polskim i łaciną, jadali wspólnie z dostojnikami państwowymi, kościelnymi i szlachtą. Z tego powodu byli potępiani przez współwyznawców. Z ich perspektywy pokonanie bariery religijnej dawało im niepomiarne większe możliwości i splendor. Cechą charakterystyczną zmiany religii przez Żydów w średniowiecznej i wczesnoreniesansowej Polsce było to, iż z uwagi na marginalność zjawiska konwersje te nie powodowały większych rozdźwięków pomiędzy gminą żydowską a neofitą, z którym zachowywano nawet dobre stosunki. Zdarzały się czasem przypadki, że małżonkowie zachowywali odrębne wyznania (co stało się właściwie niemożliwe w XIX wieku)⁵⁶.

Nowym, nieznanym wcześniej zjawiskiem schyłku piętnastego stulecia stała się konwersja połączona z nobilitacją⁵⁷. Odnotujmy tu Stanisława Oszejkę, który dzięki wstawiennictwu Wielkiego Księcia Aleksandra w 1499 roku został podniesiony do godności szlacheckiej i od króla Jana Olbrachta otrzymał herb Merawy. Inni, jeszcze słynniejsi neofici to rodzina Ezofowiczów, herbu Leliwa. Na pierwsze nobilitacje Żydów, głównie litewskich, wpływ miało z pewnością wygnanie ich z Wielkiego Księstwa Litewskiego (do którego szybko powrócili) w 1395 roku przez króla Olbrachta z Wielkiego Księstwa Litewskiego⁵⁸.

W 1490 roku Kazimierz Jagiellończyk zawiadamiając namiestnika putywelskiego Kmitę Aleksandrowicza o przekazaniu na 3 lata w dzierżawę cła i karczmy w Putywlu Żydom kijowskim Mierochowi i Izraelowi oraz Żydowi słuckiemu Abramowi polecił, żeby

⁵⁴ S. Didier, *Rola neofitów w dziejach Polski*, Warszawa 1934, s. 19.

⁵⁵ B. D. Weinryb, *op. cit.*, s. 94-95.

⁵⁶ Dobrym przykładem jest siostrzenica Fiszela, żona słynnego rabina Jakóba Polaka. Dwoje synów Fiszela także przyjęło chrześcijaństwo, *ibidem*.

⁵⁷ Nobilitacja była nadaniem szlachectwa (dopuszczeniem do partycypacji w grupie uprzywilejowanej prawnie i społecznie w społeczeństwie polskim od średniowiecza do niemalże połowy XIX stulecia).

⁵⁸ T. Jeske-Choiński, *op. cit.*, s. 11-12. Oszejko uzyskał herb wyobrażający Gwiazdę Dawida (Magen Dawid), M. Mieses, *op. cit.*, t. I, k. LIII; J. Wolf, *Żyd ministrem króla Zygmunta. Szkic historyczny*, Kraków 1885, s. 6.

namiestnik arendarzy „od krzywd boronił i po wsiem by jesi był mytu Naszomu pomoczon, aby sia myto Naszo nie poniżało”. Wspomniany w dokumencie Izrael po przejściu na wiarę chrześcijańską i przyjęciu nowego imienia i nazwiska Iwan Nowokreszczennyj został pierwszym wójtem mińskim po nadaniu temu miastu prawa magdeburskiego. W tym okresie pojedynczych konwersji Żydów wyliczyć można by więcej. Być może przyszłe badania oparte na nieznanych dotychczas materiałach źródłowych uzupełnią tę listę o nowe nazwiska. Warto jeszcze raz podkreślić, że motywy konwersji w średniowiecznej Polsce koncentrowały się na problemie korzyści materialnych i natychmiastowego awansu. Nie bez znaczenia bywał także realny strach przed torturami czy utratą życia⁵⁹.

Od XVI do końca XVIII wieku Rzeczpospolita uważana była za jeden z bardziej przychylnych wyznawcom judaizmu krajów Europy. Duża autonomia dla Żydów, możliwość zarobkowania i kultywowania swoich tradycji szły w parze z rozwojem demograficznym, co sprawiło, że Żydzi zamieszkujący I Rzeczpospolitą stali się bodaj największym skupiskiem żydowskim w ówczesnym świecie. Ta sytuacja znalazła swój wpływ na stopniowe zmniejszanie się od XVI wieku liczby przypadków przymusowych konwersji. Silna reprezentacja żydowska zapewniała prawną ochronę wobec takich aktów. Królowie i szlachta dostrzegając korzyści z obecności stanu żydowskiego, nie byli zainteresowani rozruchami antyżydowskimi w większej skali. Toteż zjawisko konwersji na tle religijnym w porównaniu do Europy zachodniej miało wymiar okazjonalny, sprowadzając się do sporadycznych konwersji w kontekście obawy o własny los.

Konwersjom Żydów przechodzących w XVI-XVIII w. do stanu mieszczańskiego patronowały bogate sfery mieszczan oraz duchownych. Wydarzenia te miały miejsce zazwyczaj w dużych i bogatych miastach, gdzie stan mieszczański odgrywał ważną rolę (Warszawa, Poznań, Kraków, Lwów). Aktom zmiany wyznania patronował niejednokrotnie król (np. Jan Kazimierz) oraz przedstawiciele rodów magnackich (Krzysztof Radziwiłł, rodziny Czartoryskich, Lubomirskich, Zamoyskich, Sapiehów, Platerów czy Chodkiewiczów) oraz bogata szlachta. Decydujące znaczenie miał fakt uzyskania przez konwertytów licznych udogodnień w działalności kupiecko-handlowej. Kupcy żydowscy neofici otrzymali osobne przywileje i ochronne glejty. Wielu z nowochrześciców zyskało herby i nadziały ziemskie.

⁵⁹ M. Horn, *Żydzi i mieszczenie na służbie królów polskich*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1985, nr. 3 – 4, s. 77.

Na przykład ochrzczeni jeszcze w XV wieku Mordasewicze-Żylińscy uzyskali w 1514 r. przywilej na prawo dożywotniego trzymania cła mostowego na rzece Bug⁶⁰.

Wśród wyznawców judaizmu, którzy wstąpili do stanu mieszczańskiego dzięki konwersjom, wymienić można Jana Zajączkowskiego i Jakuba Bielskiego, którzy w 1518 (1519?) zostali mianowani przez króla nadwornymi kuśnierzami i kupcami. Decydowały oczywiście względy materialne i pragmatyczna troska o własną przyszłość, nie bez znaczenia był także kontekst: ci dobrze sytuowani Żydzi posiadali już wcześniej znakomite kontakty gospodarcze i towarzyskie z chrześcijanami, znali również język polski i niemiecki.

Trudno dociec czy spektakularne konwersje braci drukarzy Heliców były wynikiem autentycznych religijnych przemian, czy duchowego zwątpienia. Wiadomo, że zostali ochrzczeni w 1537 r. w Krakowie i uzyskali imiona: Paweł, Andrzej i Jan. Wspomniany Paweł działał później jako prawdziwy „misjonarz”. W Poznaniu nakłonił 14 Żydów do przyjęcia chrztu. Jako ciekawostkę odnotujemy, że z drukarni Heliców wyszedł pierwszy przekład Nowego Testamentu... w języku żydowskim⁶¹.

Chrzty Żydów przechodzących do stanu mieszczańskiego, jak również nobilitowanych – choć miały wyraźne podłoże materialnej i prestiżowej transakcji – w znaczącej większości przypadków miały charakter nieprzymuszony. Gospodarcze starcia mieszczaństwa chrześcijańskiego z Żydami sprawiły, że wśród tych pierwszych pojawiło się zainteresowanie w przeciągnięciu lokalnych konkurentów na wiarę katolicką. Tym przekonaniom towarzyszył również powszechny pogląd, wręcz troska katolickich mieszczan, że należy ich nawrócić dla ich dobra, bo... po prostu błądzą. Poglądy mieszczan na tę kwestię zaprezentował na początku XVII w. Sebastian Petrycy z Pilzna: „cierpiemy Żydów nie dlatego byśmy mieli pozwalać na ich niedowiarstwo, ale w nadzieję tego, aby się kiedy nawrócili...”⁶². Liczne przykłady nieprzymuszonych konwersji Żydów mieszczan podają zarówno M. Mieses i M. Bałaban⁶³.

⁶⁰ J. Wiśniewski, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Pińczowskiem, Skalbmierskiem i Wiślickim*, Marjówka 1927, s. 295; T. Jeske-Choiński, *op. cit.*, s. 15-16; S. Didier, *op. cit.*, s. 28; I. K. Antoszewskij, *Jewrei Christianie, istoriko- genealogiczeskoje zamietki*, S. Peterburg 1907, s. 10.

⁶¹ J. Łukasiewicz, *Obraz historyczny i statystyczny miasta Poznania*, Poznań 1838, t. II, s. 876; M. Bałaban, *op. cit.*, t. III, s. 169; tenże, *Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304-1868*, t. I, Kraków 1931, ss. 131, 133 i 527. Podczas omawianego chrztu 14 Żydów poznańskich w 1537 r. zgromadzeni chrześcijanie zebrali sporą sumę na rzecz neofitów; zob. J. Łukasiewicz, *op. cit.*, t. II, s. 273.

⁶² S. Petrycy, *Polityki arystotelesowskiej to jest rządu Rzeczypospolitej ksiąg ośmioro*, t. I, Kraków 1605, s. 75; cyt za: J. Goldeberg, *op. cit.*, s. 200.

⁶³ W Krakowie w metrykach katedry wawelskiej w 1600, 1612, 1674 i 1696 r., księgi fary wrocławskiej wspominały o 6 neofitach z 1656 i 1694 r. W księgach kościołów warszawskich św. Krzyża notuje się w XVII w. 24 neofitów, a w księgach kościoła św. Jana 20-tu; zob. M. Mieses, *op. cit.*, t. I, k. XVII. W XVII w. słyszymy o mieszczańskim neoficie Ignacym Widza. W 1625 r. chrzci się Marcus Mordus i otrzymuje nazwisko Jana Komnieckiego; zob. M. Bałaban, *op. cit.*, t. I, s. 534.

Zdarzały się również przypadki grupowego lub pojedynczego porzucania religii mojżeszowej i przyjmowania chrześcijaństwa w obliczu zagrożenia, niebezpieczeństwa utraty życia, pod przymusem i szantażem. W końcu XVI w. w Lublinie za wszelkie przewinienia i zbrodnie popełnione przez starozakonnych miejscowi rajcy stawiali delikwenta przed alternatywą śmierci lub wolności i chrztu. W tym też okresie – co wpisuje się w szerszy kontekst okresu reformacji, w starcia kościoła katolickiego i protestanckiego – zdarzały się także, choć incydentalnie, napaści na Żydów, którzy przyjęli wiarę protestancką. W 1630 r. studenci krakowscy porwali kupca Issaka Cukiernika, który wcześniej przyjął wyznanie ewangelickie, aby nakłonić go do przyjęcia wiary katolickiej. Cukiernika doprowadzono do kościoła św. Piotra, ale – co wymowne – tamtejsi jezuici go nie przyjęli. Studentom, winnym zajścia, wytoczono proces⁶⁴.

Jeszcze bardziej marginalna była skala zmiany wyznania na wsi. Akty konwersji na wsi inspirowane były zwłaszcza przez lokalną szlachtę lub niższe duchowieństwo i jawią się nam dzisiaj jako kaprysy, a może obsesje pryncypałów. Tym zjawiskom sprzyjała fatalna sytuacja materialna Żydów wiejskich lub skrajne zagrożenie. Na przykład w okresie pogromów kozackich w połowie XVII wieku sporo Żydów wiejskich przechodziło do cerkwi (prawosławnej) i jest to zapewne moment pierwszej, tak znaczącej fali konwersji Żydów na prawosławie na ziemiach polskich. Dopiero król Jan Kazimierz zezwolił im na powrót do dawnej wiary, a żydowskie kobiety, które ochrzczono i pożeniono z kozakami, masowo uciekały od swoich mężów⁶⁵. Często się zdarzało, iż biedni Żydzi wiejscy już ochrzczeni popadali w *stricte* feudalne uzależnienie od swoich właścicieli. Na przykład Mikołaj Nowycki, konwertyta, oddał się w poddaństwo w 1734 r. Janowi Prusinkowskiemu, podobnie jak Żyd ochrzczony, Józef, poddał się zwierzchności Kazimierzowi Lutomskiemu⁶⁶. Niektórzy właściciele wsi i majątności ziemskich, wykorzystując swoją pozycję uprawiali swoistą „działalność misyjną” opartą na przymusie. Jak traktowani byli „nieposłuszni” Żydzi, opisuje plastycznie w swym pamiętniku Jan Dukła Ochocki: „Herszko... winien 91 tyńfów. Otóż kazałem ongiś wziąć szachraja i na łańcuchu wpakować do chlewa... tylko syna Lejzia sprowadziłem do dworu i kazałem uczyć pacierza i katechizmu, bo sprytny. Muszę go

⁶⁴ Cyt. za: M. Mieses, *op. cit.*, t. I, k. XVI. Niekiedy Żydzi przyjmowali chrześcijaństwo ze strachu przed skutkami kłątwy rabinackiej (która im zagrażała). Zob. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskiej*, Wilno 1912, s. 506.

⁶⁵ S. M. Dubnov, *History of the Jews in Russia and Poland*, t. II, Philadelphia 1918, s. 151. Liczbę ochrzczonych Żydów 1648 r. w Połonnem, Homlu i w innych gminach Zadnieprza Natan Hanower określał na „wieluset”; M. Mieses, *op. cit.*, t. I, k. XVIII.

⁶⁶ W. Dworzaczek, *Dobrowolne poddaństwo chłopów*, Warszawa 1959, s. 76.

ochrzcić, o czym uwiadomiłem księdza infułata, który na ten akt ujechać obiecuje...”⁶⁷. Praktyki porwania dzieci żydowskich i osadzania ich po dworach celem kształcenia i przyjęcia wiary katolickiej stosowała szlachta przy poparciu miejscowego duchowieństwa. W 1767 r. przedstawiciele gmin żydowskich prosili króla Stanisława Augusta o to, aby „nie byli ukrzywdzeni od księży i pospólstwa, że dzieci nasze po wsiach lub po domach gwałtem łapają, a do przyjęcia wiary katolickiej przymuszają...”⁶⁸. Skala zjawiska chrzczenia się Żydów wiejskich była jednak niewielka i takie przypadki miały charakter incydentalny. Ofiarami przymusowych chrztów padały najczęściej samotnie mieszkające rodziny żydowskie, z dala od większych skupisk żydowskich. Z powodu braku szczegółowych danych w odniesieniu do poszczególnych parafii katolickich, gdzie takie chrzty odnotowywano, bardzo trudno jest pokusić się choćby o przybliżone szacunki liczby konwertytów w miastach, a tym bardziej na wsi. Dysponujemy jedynie cząstkowymi danymi i trudno je oceniać z dzisiejszej perspektywy. J. K. Antoszewski pisał, iż w ciągu całego XVII w. na katolicyzm przeszło 62 Żydów i 20 Żydówek. Z kolei w XVIII w. tylko w parafii Pińczów przyjęło chrzest 20 Żydów. Nie należy wykluczyć, że część neofitów – w obliczu zmieniających się okoliczności – powracała do dawnej religii, aczkolwiek figurowali oni nadal w rejestrach ochrzczonych⁶⁹.

Pisząc o konwersjach Żydów na chrześcijaństwo na ziemiach polskich w XVI-XVIII wieku, należy podkreślić dwa istotne zagadnienia, które chociaż włączają się w przedstawiony wyżej nurt wydarzeń i stanowią immanentną jego część, jako wydarzenia historyczne noszą odium zindywidualizowania i wyjątkowości. Mam tu na myśli nobilitacje szlacheckie Żydów (wspominałem o nich jedynie w okresie do końca XV w.) i jedną z bardziej wyrazistych, wczesnych prób misyjnych wśród polskich Żydów. Konwersji połączonej z nadaniem szlachectwa patronowała i sprzyjała zamożna szlachta, magnateria, duchowieństwo, przychylny był również z reguły król. Źródeł tej tendencji można upatrywać w kontekstach ideowych, prawnych, materialnych, ale w jakimś sensie także państwowotwórczych. Konwersje ułatwiały prowadzenie interesu, dawały możliwość kontaktów z dostojnikami chrześcijańskimi, jak również w oczywisty sposób rozwiązywały problem zawarcia związku małżeńskiego i fuzji majątków. Kusząca była zachęta w postaci otrzymania prestiżowego herbu szlacheckiego. Szlachty neofickiej było, jak sądzą historycy,

⁶⁷ J. D. Ochocki, *Pamiętniki*, wyd J. I. Kraszewski, t. I, Wilno 1856, s. 113-114. Przykład dotyczy arendarza.

⁶⁸ W 1699 r. Żydzi dopuścili się nawet morderstwa na neoficie ze wsi Piaski. Cyt. za J. Goldberg *op. cit.*, s. 213-214 i 210.

⁶⁹ I.K. Antoszewski, *op. cit.*, s. 10; E. Ringelblum. *Żydzi w świetle prasy warszawskiej wieku XVIII*, s. 81; cyt za: J. Goldberg, *op. cit.*, s. 227-228; por. J. Wiśniewski, *op. cit.*, s. 289-296.

niewiele. Zjawisko chrzczenia się Żydów oraz ich późniejszych nobilitacji nigdy nie przybrało dużych rozmiarów, odbywało się w daleko mniejszej skali, aniżeli miało to miejsce w obrębie stanu mieszczańskiego. Walerian Nekanda Trepka w swoich blisko 40-letnich poszukiwaniach doszukał się na przełomie XVI i XVII w. zaledwie 7 takich przypadków z terenów Małopolski, Mazowsza i wschodniej Wielkopolski⁷⁰. Chrzty nie miały głębszych podstaw duchowych i nie były wynikiem religijnych rozterek i przemyśleń. Ich motywem były sprawy przyziemne. Zgryźliwie pisał anonimowy autor o szczerości chrztów starozakonnych, nie znajdując nikogo, którego by „Krystus... natchnął... lecz takich mi ukazesz, którzy dla swej rozkoszy albo dla białych głów...”⁷¹.

Procedura uszlachcenia Żydów nie była prosta. Zwracał na to uwagę Jakub Goldberg, który przypominał, że aby przed 1588 r. uzyskać szlachectwo, należało otrzymać tzw. dyplom nobilitacyjny. Z tej możliwości miały skorzystać ponoć jedynie 4 osoby⁷². Dopiero Statut Litewski III z 1588 r. jednoznacznie nobilitował Żydów neofitów (oczywiście odpowiednio zamożnych). Ponieważ w prawie koronnym nie było zapisów dotyczących się nobilitacji żydowskich konwertytów, Statut Litewski regulował tę kwestię, obowiązując na terenie całej Rzeczypospolitej⁷³. Jeden z jego artykułów mówił: „a jeśliby który Żyd, albo Żydówka do wiary chrześcijańskiej przystąpili, tedy każda taka osoba i potomstwo ich za szlachcica poczytani być mają...”⁷⁴. Choć rzeczywistość okazywała się bardziej skomplikowana, to jednak po przebrnięciu biurokratycznych procedur, w których udział brał cały aparat państwowy, jak również duchowieństwo, prócz uzyskanego szlachectwa Żydzi-chrześcijanie korzystali z szeregu dodatkowych przywilejów i udogodnień⁷⁵.

Najbardziej znanym i powszechnie opisywanym przykładem konwersji Żydów i uzyskania szlacheckich herbów jest przypadek litewskiej rodziny Ezofowicz. Spośród Ezofowiczów ochrzcił się m.in. Abram (Abraham). W 1505 r. otrzymał on tytuł starosty mińskiego, później smoleńskiego, wreszcie szlachectwo i herb Jastrzębiec⁷⁶. Brat Abrahama, Michał Ezofowicz, wstąpił natomiast w szeregi tzw. „szlachty mojżeszowej”. Michał, założyciel słynnej rodziny Józefowiczów-Hlebickich nobilitowany został przez króla Zygmunta I w Krakowie i pasowany na rycerza podczas hołdu pruskiego w 1525 r. Jest to

⁷⁰ Cyt. za J. Goldberg, *op. cit.*, s. 231.

⁷¹ Cytat ten odnosi się również do konwersji w obrębie stanu mieszczańskiego; I. Schiper, *op. cit.*, t. I, s. 241.

⁷² J. Goldberg, *op. cit.*, s. 229-230.

⁷³ I. Schiper, *Żydzi neofici i prozeici*, s. 65; J. Goldberg, *op. cit.*, s. 229-232.

⁷⁴ *Litewskij Statut 1588 goda*, wyd. I. I. Łappo, t. II, Kowno 1938, s. 450. Por. też. A. Kraushar, *Frank i frankiści*, t. I, Kraków 1895, s. 259; T. Czacki, *Rozprawa o Żydach i Karaitach*, Kraków 1860, s. 54

⁷⁵ Przywileje Stefana Batorego z 1576 i z 1633 r. oraz inne. I. Schorr, *Zasadnicze prawa Żydów w Polsce przedrozbiorowej* [w:], *Żydzi w Polsce Odrodzonej* t. I, s. 196.

⁷⁶ M. Bałaban, *op. cit.*, t. III, s. 153-154.

przypadek nie mający precedensu w ówczesnej Europie: uszlachcono Żyda, który nie porzucił wyznania mojżeszowego⁷⁷. Z tego okresu prócz wspomnianych wcześniej Oszejków i Ezofowiczów z Litwy wymienić należy także uzyskanie szlachectwa i herbu przez Abrahama z Kijowa i Stefana Powidzkiego z Korony w 1507 r.⁷⁸.

Przepisy Statutu Litewskiego przestały obowiązywać w dobie Sejmu z 1764 r. Aby osłabić tendencje „kupowania szlachectwa”, pojawiły się projekty mówiące o tym, iż Żydzi pragnący zostać chrześcijanami winni dodatkowo „okupić się”⁷⁹. Ten handel „nobilitacją” sprawił, że w dobie Sejmu Czteroletniego krytykowano przepisy Statutu Litewskiego, dającego szlachectwo nowochrześcianom. Postulowano nawet, aby zamożnych potomków tych neofitów, którzy posiadli majątki ziemskie, zobowiązać „kupione dobra we dwa lata sprzedać pod karą konfiskaty”⁸⁰. Doszło bowiem do sytuacji, że konwersja, po sowitym wkupieniu się, zwłaszcza na Litwie stała się całkiem prosta. Liczba neofitów, którzy uzyskali na Litwie znaczną pozycję społeczną, była tak wielka, iż Sejm Koronacyjny w 1764 roku zmuszony był nobilitować 48, a w roku następnym kolejnych 19 neofitów⁸¹. Liczba uszlachconych Żydów wzrosła u schyłku XVIII w., co jednocześnie powodowało, iż rosła grupa chrześcijan im nieprzychylna. Echo tej późniejszej niechęci powróciło w okresie porozbiorowym. Wielu Polaków obarczyło winą neofitów – całkowicie bezpodstawnie – za upadek Rzeczypospolitej (potem za upadek powstania styczniowego). Sporo publikacji z tego okresu przepełnionych było jadem i nienawiścią wobec konwertytów⁸². Jednak zdarzające się u schyłku XVIII w. napaści słowne i pisemne pod adresem uszlachconych neofitów nie mogą przesłonić całościowej pozytywnej ich oceny w oczach społeczeństwa. Pisał A. Hertz: „Nic nie przemawia za tym, by stosunek świata szlacheckiego do uszlachconych neofitów był

⁷⁷ L. Korwin (Piotrowski), *Szlachta mojżeszowa*, t. I. Kraków 1938, s. 117. Kolejny taki przypadek miał miejsce 30 kwietnia 1881 r. Wówczas to Mayer Mises otrzymał nobilitację od cesarza austriackiego; *op. cit.*, s. 117. M. Bałaban podaje datę uszlachcenia Michała na 1515 r.; zob. tenże, *Skizzen und Studien zur Geschichte der Juden in Polen*, Berlin 1911, s. 93-94. Zob. także R. T. Komorowski, *Herby szlachty żydowskiej*, „Genealogia i heraldyka” 4 (2001).

⁷⁸ M. Mises, *op. cit.*, t. I, k. XVI. Rodzina Powidzkich wywodziła się od neofity Stefana Fiszela (Fiszla), „starosty powidzkiego i wojskiego kruszwickiego”, S. Didier, *Rola neofitów w dziejach Polski*, Warszawa 1934, s. 21.

⁷⁹ W.A. Maciejowski, *Żydzi w Polsce, na Rusi i na Litwie*, Warszawa 1878, s. 70; J. Goldberg, *op. cit.*, s. 233.

⁸⁰ Pomysł sprzedania przez neofitów swoich majątków sformułował W. Skrzetuski; *Prawo polityczne narodu polskiego*, t. II, Warszawa 1782, s. 80.

⁸¹ M. Mises, *op. cit.*, t. I, k. XIX. L. Korwin (Piotrowski) wymienia tych Żydów – chrześcijan, którzy otrzymali herby na sejmie; zob. tenże, *Szlachta polska pochodzenia żydowskiego*, Kraków 1933, s. 85-89.

⁸² L. Laskowski wymienia kilka takich przypadków; zob. tenże, *O Żydach i neofitach w dawnej Polsce*, Warszawa 1939, s. 61. Ks. J. Gnatowski pisał: „mądre prawodawstwo... popierając tak energicznie asymilację przez chrzest... nie przyniosło krajowi korzyści”; tenże, *W kwestii żydowskiej*, Warszawa (b.r.), s. 47.

gorszy niż stosunek do innych świeżo nobilitowanych. Może był nawet lepszy... Neofita był żywym dowodem triumfu wiary katolickiej. Zasługiwał więc na specjalną życzliwość”⁸³.

Drugi bardzo istotny i specyficzny jako wydarzenie historyczne wątek nowożytnych konwersji to pojawienie się w okresie staropolskim misji chrześcijańskiej wśród Żydów. Pierwszym świadomym „misjonarzem” nawracającym Żydów na ziemiach polskich był ksiądz Szczepan Józef Stefan Turczynowicz (Suszycki), kanonik piltyński, proboszcz w Dzieciole, a od 1744 r. administrator parafii św. Stefana we Wilnie. Do parafii wileńskiej ks. Turczynowicz sprowadził około 30 konwertytów i umieścił ich w szpitalu przylegającym do kościoła. Utworzył również towarzystwo wychowujące i opiekujące się neofitami, początkowo posiadające oddział męski i żeński. Z własnych środków i licznych kwest finansowo wspierał nawróconych, kształcił ich i odziewał. Przed przyjęciem chrztu potencjalni konwertyci mieli być przeegzaminowani przez odpowiednie władze kościelne, tj. przez biskupa lub jego delegata, w obecności świadków⁸⁴. Z czasem prace misyjne prowadzono wyłącznie wśród dziewcząt. Turczynowicz świadomie skupiał uwagę na wychowaniu i nawracaniu młodych Żydówek; znały one słabiej religię mojżeszową i były łatwiej podatne na działania misyjne. W 1737 r., a zatem jeszcze przed objęciem parafii w Wilnie, ks. Turczynowicz założył zakon Sióstr Życia Maryi, zwany też Instytutem Sióstr Życia Maryi (*Societas Mariae*), który zajmował się wyłącznie akcją misyjną wśród młodych Żydówek⁸⁵. Działalność zakonu była przychylnie oceniana w sferach duchownych, z drugiej strony wzbudzała zrozumiałą niechęć wyznawców religii mojżeszowej. Z relacji dostarczonej w 1748 r. Kongregacji Rozkrzewiania Wiary przez nuncjusza apostolskiego wynika, iż w wyniku akcji misyjnej ks. Turczynowicza około 100 osób przyjęło wiarę katolicką. Wśród nawróconych miało się znaleźć także kilku mahometan⁸⁶. Pomimo oskarżeń, księdza Józefa Turczynowicza należy zaliczyć do jedynych z pierwszych świadomie działających misjonarzy nawracających Żydów na wiarę rzymsko-katolicką w okresie staropolskim. W jakimś sensie ks. Turczynowicz kładł podwaliny prawne pod działalność przyszłych misji w XIX i XX wieku. Odnotujmy, iż podobną akcją misyjną – ale na daleko skromniejszą skalę – prowadzili także nieliczni polscy Żydzi, którzy przyjęli chrzest i otrzymali święcenia kapłańskie, jak

⁸³ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 117.

⁸⁴ Ks. J. Kałowski Mic, *Działalność zakonnicza księdza Józefa Turczynowicza. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 1982, s. 32, 37, 116; por. też. Z. Gloger, *Encyklopedia Staropolska*, t. III (reprint), Warszawa 1978, s. 187-188.

⁸⁵ O zakonie tym patrz: *Krótką historią zgromadzenia Siostr Mariae Vitae, napisana przez jedną Mariawitkę*, Wilno 1820; J. Bar, *Polskie zakony*, „Prawo Kanoniczne” 4 (1961), nr 1-4, s. 421-592. J. Kurczewski podawał datę założenia zgromadzenia na 1746 r.; *op. cit.*, s. 266.

⁸⁶ *Krótką historią.. op.cit.*, s. 21; Z. Gloger, *op. cit.*, t. III, s. 187-188. J. Kałowski Mic, *op. cit.*, s. 32 i 55.

choćby ks. Seweryn Lubomlczyk (1532-1612), który został ochrzczony przez dominikanów w Łucku⁸⁷.

Na przełomie XVIII i XIX w. pojawiły się nowe trendy w stosunku do społeczności żydowskiej. Silne prądy oświeceniowe docierały także na ziemię polskie. Ukuto po raz pierwszy zwrot: „Polak wyznania mojżeszowego”⁸⁸. Zmieniła się socjotopografia chrztów. Zbory protestanckie, a wraz z nimi misje specjalizujące się w nawracaniu Żydów, okazały się atrakcyjniejsze dla potencjalnych nowochrzczeńców, aniżeli Kościół rzymskokatolicki. Jak pisał T. Jeske-Choiński, w Kościele katolickim chrzcila się głównie biedota i proletariat żydowski. Wybitni Polacy: J. Klaczko, L. Kronenberg i wielu innych, chrzczeni byli w Kościołach luterzańskich bądź reformowanych⁸⁹. Prócz duchowieństwa także inteligencja polska – oczarowana perspektywą ochrzczenia Żydów i zrównania ich w prawach z Polakami katolikami – co rusz artykułowała rozmaite pomysły i koncepcje. Anonimowy autor pisał w 1819 roku: „Nie można znieść religii żydowskiej; nie można spodziewać się nawet, ażeby kiedykolwiek wszyscy żydzi jey odstąpili; ale zawsze można umniejszać liczbę jey wyznawców, przez nawracanie ich do wiary chrześcijańskiej...”⁹⁰. Fala chrztów Żydów w Kościołach katolickim i protestanckim, która nastąpiła na początku XIX stulecia, sprawiła, że Rada Administracyjna Królestwa Polskiego postanowiła w 1850 r. skasować przywilej zmiany nazwisk neofitów, który miał okazać się wygodny (dla obu stron!) do zacierania śladów własnej przeszłości. Powodem zasadniczym – jak wówczas argumentowano – miała być precyzyjniejsza kontrola ludności⁹¹. Jak pisał A. Hertz, od połowy XIX w. motywy zmiany wyznania były to „okoliczności z przeżyciem religijnym niewiele mające wspólnego”. Neofityzm był pragnieniem indywidualnej ucieczki z kasty pogardzanej i przejścia do uprzywilejowanej, bez głębszych przeżyć religijnych⁹². Trafnie oceniał motywy chrztów

⁸⁷ Z. Gloger, *op. cit.*, t. III, s. 188; J. Kałowski Mic, *op. cit.*, s. 111.

⁸⁸ F. Friedman, *Dzieje Żydów Galicji (1722-1914)*, [w:] *Żydzi w Polsce Odrodzonej* t. I, s. 386.

⁸⁹ T. Jeske-Choiński, *Neofici...*, *op.cit.*, s. 116-117. Na temat trendów asymilatorskich wśród Żydów polskich oraz ogólnych praw asymilacji pisali: A. Cała, *The Question of the assimilation of Jews in the Polish Kingdom (1864-1897)*, „Polin” 1986, s. 130-150; L. Wasilewski, *Sprawy narodowościowe w teorii i w życiu*, Kraków 1929, s. 17-21. Zob. także A. Markowski, *Konwersje Żydów w północno-wschodnich rejonach Królestwa Polskiego w pierwszej połowie XIX wieku*, „Studia Judaica” 2006, nr 1, s. 23.

⁹⁰ „Dziennik Wileński”, t. I, 1819 styczeń – czerwiec, s. 299.

⁹¹ J. Kiszrot, *Prawa Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1917, s. 22. Inicjatywa wprowadzenia zakazu nazwisk wypłynęła ze sfer katolickich już na początku XIX w.; zob. AGAD, Akta Zboru Ewangelicko-Augsburskiego, sygn 285, k. 5-6. W „Warszawskiej Gazecie Policijnej” z 20 lipca 1850 roku, nr. 201 czytamy: „Rada administracyjna królestwa, biorąc na uwagę, że zwyczaj dotychczasowy zmieniania nazwisk, przy przechodzeniu starozakonnych na chrześcijańskie wyznanie sprzeciwia się porządkowo kontroli ludności, i że dla zapobieżenia temu w Cesarstwie... wydany został pod datą 28 lutego 1850 r., ukaz rządzącego senatu, ażeby przyjmujący chrzest starozakonni zachowywali pierwsze swe nazwiska... Starozakonni przy przejściu na którekolwiek z wyznań chrześcijańskich, nie mogą odmieniać nazwiska, lecz obowiązani są zachować to, jakie otrzymali przy urodzeniu i jakiego używali przed zmianą religii...”.

⁹² A. Hertz, *op. cit.*, s. 118, 119, 145.

Żydów w XVIII i XIX wieku P. Śpiewak: „Żydom niejednokrotnie stawiano wymóg wyzbycia się własnej tożsamości, tradycji jako wstępny warunek akceptacji przez nieżydowskie otoczenie. Wielu Żydów decydowało się... zapłacić każdą cenę za społeczną akceptację, wyrzec się wszelkich związków z przodkami... skłonnych z niezwykłą wprawą zmieniać... swoją barwę i tożsamość, byle tylko nikt nie dogonił ich już brzydko brzmiącym określeniem: «Żyd»”⁹³.

Schyłek XIX w. to stopniowy upadek tendencji asymilatorskich wśród żydowskiej inteligencji. Głównym powodem była fala antysemityzmu. Żydzi – chrześcijanie odczuwali wrogość i niechęć zarówno ze strony chrześcijan, jak i byłych współwyznawców. „Neofita” znaczyło wówczas coś zgoła innego, aniżeli w okresie staropolskim. Pojawiły się obraźliwe określenia „wyrzta” lub hebrajski „meches”, mające wymowę w istocie gorszą aniżeli określenie „goj” (niewierzący)⁹⁴. Inną przyczyną zanikania tendencji asymilatorskich było budzenie się nacjonalizmu żydowskiego – syjonizmu – oraz wzrost sympatii dla nastrojów palestyńskich. Wybitni i światli Polacy wypowiadali się często na temat kwestii żydowskiej i problematyki asymilacji w sposób taktowny i wyważony. Zalecano umiar, łagodność i wyrozumiałość wobec społeczności żydowskiej. Zachęcano do niesienia pomocy materialnej i oświatowej, postulowano otaczania opieką nowochrzczeńców (Eliza Orzeszkowa). J. Badouin de Courtenay ostro protestował przeciwko przymusowym i upokarzającym formom chrztów, aczkolwiek słyszalne były nadal głosy bezmyślne i nieodpowiedzialne⁹⁵.

1.2. Konwersje Żydów polskich na chrześcijaństwo – kontekst zmiany kulturowej

Konwersja dla Żydów polskich bez względu na epokę, w której się odbywała, praktycznie nosiła znamiona zmiany kulturowej. Porzucenie religii tak silnie kodyfikującej kulturową tożsamość do końca XVIII wieku było sensacją. Choć w XIX i XX wieku prądy

⁹³ P. Śpiewak, *Szoah, drugi upadek*, „Więź” 1986, nr 7-8; Myli się J. Lichten twierdząc, iż w XIX w. Żydzi nie zmieniali wyznania ze względów pragmatycznych; zob. tenże, *Uwagi o asymilacji i akulturacji Żydów w Polsce w latach 1863-1943*, „Znak” 1988, nr 396-397, s. 47-76.

⁹⁴ Zachowało się wiele raportów i sprawozdań o „gwałtach na neofitach” ze strony samych Żydów. Pismo Biskupa Sandomierskiego do KRWRIOIP z 21.II.1823 r. AGAD, CWW, sygn 205, k. 64-65; A. Hertz, *op. cit.*, s. 118 i 121.

⁹⁵ Na przykład A. Dygasiński uważał, że jedyną formą asymilacji Żydów z narodem polskim jest chrzest. F. Friedman, *op. cit.*, s. 393. Niechęć do neofitów prezentuje literatura np. powieść Mariana Gawalewicza, *Mechesy* Warszawa 1893; S. Hirszhorn, *Dzieje Żydów w Królestwie Polskim od 1864 do 1918 r.* [w:] *Żydzi w Polsce...* op.cit., t. I, s. 474; E. Orzeszkowa, *O Żydach i kwestii żydowskiej*, Wilno 1882; J. Badouin de Courtenay, *W kwestii żydowskiej*, Warszawa 1913, s. 73 i inne.

asymilatorskie i akulturacja zniwelowały nieco wyrazistość odmienności kulturowej wyznawców judaizmu, to ciągle konwersja oznaczała często dramatyczny proces zmiany kulturowej. Tak poważną decyzję należy rozpatrywać w dwóch kontekstach: indywidualnym – częstszym i łatwiej uchwytnym w źródłach historycznych – i masowym, na ziemiach polskich spotykanym sporadycznie. Materia samego zagadnienia konwersji, a przede wszystkim jej cel – porzucenie rodzimej formacji kulturowej, uogólniając: jednolitej dla nieżydowskiego otoczenia – warunkowała proces niepamięci o dawniej wyznawanej religii i poprzedniej tożsamości kulturowej. Proces, przez socjologów zwany socjalizacją, przebiegał więc w skomplikowanych warunkach niejasnych i niejednoznacznych często stanowisk przedstawicieli formacji kulturowej, do której aspirowali neofici⁹⁶. Memuarystyka z epoki wyjątkowo tylko przywołuje konteksty konwersji i pokazuje proces przemiany indywidualnej. Przejście od jednej do drugiej formacji, wchłanianie tożsamości kulturowej innej grupy w związku z konwersją jest procesem ciekawszym od obserwacji i analizy w skali makro. Interesujący jest więc wpływ nowej religii (w różnych wyznaniach) na proces zmiany kulturowej Żyda-neofity, działania i stanowiska instytucji religijnych, a także otaczającego środowiska (formacji opuszczanej i „przyjmującej”)⁹⁷.

Probiezmem podkreślającym i umożliwiającym ocenę znaczenia zmiany kulturowej w odniesieniu do konwersji Żydów jest niewątpliwie stosunek duchowieństwa do neofitów. Zgodnie z orzeczeniami papieży Pawła III, Grzegorza XIII (obaj w XVI w.) i Klemensa XI (XVIII wiek), w celu nawracania Żydów nakazywano księżom wygłaszać co tydzień do Żydów nauk katechetycznych. Na ziemiach polskich duchowieństwo katolickie zachowało umiar i dystans w tych działaniach, aczkolwiek zdarzały się niechlubne wyjątki. W I połowie XVII w. swój program nawracania Żydów na łono Kościoła katolickiego za pomocą represji zaprezentował Sebastian Śleszkowski, ale jego postulaty nie znalazły uznania w sferach duchownych⁹⁸. Specjalne homilie w synagogach wygłaszał biskup Franciszek Kobielski, kanclerz królewski, administrujący w latach 1739-1755 diecezją wołyńską. Jego kazania w bóżnicy w Brodach nie przyniosły efektów. Księży pragnących nawrócić Żydów poprzez przemówienia w świątyniach izraelskich było więcej. Podsumował te działania E. Rostworowski: „głoszone w synagogach, za panowania Augusta III barokowe kazania

⁹⁶ Mam tu na myśli stosunek chrześcijan do neofitów. Por. uwagi dotyczące socjalizacji w kontekście zmiany kulturowej: P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2005, s. 249.

⁹⁷ Por. uwagi dot. przyjmowania kultury: E. Baldwin, B. Longurst, S. Mccracken, M. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań 2007, s. 28.

⁹⁸ J. Goldberg, *op. cit.*, s. 205-206.

misjonarzy nie trafiały do talmudystów⁹⁹. Kazaniom w synagogach „misjonarza” dominikanina Wawrzyńca Owłoczyńskiego towarzyszyły niepokoje i tumulty. Anonimowy autor jego hagiografii podał, iż zakonnik ten zdołał nawrócić 1.975 protestantów i ochrzcić 66 Żydów¹⁰⁰. Za panowania Sasów, jak pisał H. Nussbaum, srogie uchwały duchowieństwa dążyły wszelkimi sposobami do nawracania Żydów. We Lwowie podobne działania „misyjne” poparto regularnym wojskiem¹⁰¹. Klasycznym przykładem było wydarzenie mające miejsce w Drohobyczu. Zelman Wolfowicz z powodu rozmaitych nadużyć naraził się zarówno ludności chrześcijańskiej, jak i żydowskiej. W procesie zarzucano mu różne przestępstwa, podpalenia, otrucia itp. Sąd wyrokiem z dnia 7 czerwca 1755 r. skazał go na śmierć. Po przyjęciu wiary chrześcijańskiej został ułaskawiony i osadzony w klasztorze unickim¹⁰². Przypadki porywania dzieci żydowskich i osadzania ich w klasztorach katolickich należały do rzadkości. W 1736 r. próbowano porwać i ochrzcić córkę Szmuela Rabinowicza, bogacza i faktora Elżbiety Sieniawskiej. W wielu uprowadzeniach podpierano się obowiązującą od 1747 r. papieską bullą, w której dziecku po 7 roku życia przyznawano prawo decydowania o własnej religii, co sprzyjało tym praktykom. Wielu biskupów protestowało, a w II połowie XVIII wieku jeden z założycieli Komisji Edukacji Narodowej, biskup wileński Ignacy Massalski, kilka razy dał wyraz oburzeniu w obliczu aktów porywania i chrzczenia dzieci żydowskich¹⁰³. W liście pasterskim z 1783 r. Massalski pisał: „zbytni zapęd, przez gwałtowne porywanie ku chrzczeniu... żydów niewiernych, bez wiedzy ich rodziców... jest przeciw naturalnej sprawiedliwości, ta y prawa kościelne... surowe kary naznaczają tym kapłanom, którzyby w tym wykroczeniu...”¹⁰⁴.

Generalnie od końca XVII w., czas słabnięcia Rzeczypospolitej oznaczał również słabnięcie prawodawstwa ochronnego wobec Żydów, obowiązującego na obszarze unii polsko-litewskiej. Słabła też tradycyjna polska tolerancja, w konsekwencji stale pogorszała się sytuacja polskiego żydostwa, tuż przed upadkiem Rzeczypospolitej równując się z

⁹⁹ E. Rostworowski, *op. cit.*, s. 8.

¹⁰⁰ J. Kałowski Mic, *op. cit.*, s. 17; J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1951, s. 175; W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1949, s. 115; M. Bałaban, *Historia i literatura...* *op.cit.* t. III, s. 320; E. Rostworowski, *op. cit.*, s. 8. Przykład z W. Owłoczyński za J. Goldberg, *op. cit.*, s. 207-208.

¹⁰¹ H. Nussbaum, *Historyja Żydów od Mojżesza do epoki obecnej*, t. V, Warszawa 1890, s.77.

¹⁰² M. Bałaban, *Ustrój gminy żydowskiej w Polsce w XVI i XX wieku*, „Głos Gminy Żydowskiej” 1938, nr. 3, s. 55. Inny przypadek wydarzył się w 1728 r. i związany był z podwójną konwersją. Gdy Żyd ochrzczony Jan Filipowicz wrócił do wiary żydowskiej, Kościół katolicki osadził go w więzieniu. Filipowicz oskarżył ze strachu niewinnych rabinów. Zarówno Filipowicz, jak i 2 rabinów poniosło śmierć. Zob. J. Schall, *Historia Żydów w Polsce, na Litwie i Rusi, Lwów* 1935, s. 131-132.

¹⁰³ J. Goldberg, *The changes in the attitude of Polish Society Toward the Jews in the 18-th century*, „Polin” 1986, s. 41. Ks. G. Pikulski podkreślał, że nie należy nawracać Żydów siłą. J. Goldberg, *Żydowscy konwertyci...**op.cit.* s. 209.

¹⁰⁴ J. Kurczewski, *op. cit.*, s. 505-507.

położeniem Żydów w innych krajach Europy. Przyczyn było wiele, ale spośród najważniejszych wymieńmy: liczne zewnętrzne ataki zbrojne oraz niesłabnące konflikty religijne na linii protestancka reformacja – katolicka kontrreformacja oraz prawosławie – unia brzeska. Kościół katolicki w Rzeczypospolitej miał daleko więcej problemów na głowie, aniżeli hierarchowie w zachodniej Europie. Prócz zaangażowania się w kontrreformację musiał pilnie strzec stanu posiadania i wzmacniania pozycji cerkwi unickiej. Duchowni podejmujący trud nawracania Żydów stawali przed bardzo poważnymi problemami: nie znając bowiem języka, istoty religii mojżeszowej, imali się najczęściej metod prymitywnych i nie przynoszących rezultatów. Dlatego też tak często uciekano się do przymusu i szantażu. O jednej z takich metod pisał w swoim pamiętniku K. Koźmian. Niejaki ksiądz Kobyliński „tak sobie zbałamucił głowę, że... zaczął nawracać Żydów ciągłymi dysputami, za co dostał policzek od jednego rabina, a drugi Żyd w obecności mojej powiedział mu: Daj Waść spokój, bo Waść niedouczony...”¹⁰⁵.

Jakub Goldberg uważał, iż jedną z przyczyn niepowodzeń misyjnych Kościoła katolickiego była niska, w porównaniu z innymi krajami, liczba duchowieństwa w stosunku do wiernych, co nie pozwalało na szeroko prowadzoną akcję misyjną. Prężna i dobrze zorganizowana społeczność żydowska, której byt materialny był w okresie staropolskim raczej niezagrożony, była odporna na takie działania¹⁰⁶. Pomimo niewielkiej skali zjawiska Żydzi konwertyci w okresie staropolskim zasilili zarówno stan szlachecki, mieszczański, jak i chłopski i z wyjątkiem frankistów nie tworzyli wyizolowanych społeczności pod względem obyczajowym, stylu bycia, jak to będzie miało miejsce w XIX w. Z nielicznymi wyjątkami zostali całkowicie zasymilowani w swoich środowiskach. W Polsce, jak i w Europie, przyjął się i obowiązywał zwyczaj powoływania zamożnych mieszczan, księży i szlachty, a nawet magnaterii i króla na rodziców chrzestnych neofitów. Toteż zrozumiałe, że najbardziej podatni na konwersje, w szczególności od początku XVI w., byli przeważnie Żydzi z zamożniejszych warstw społecznych, którzy mieli stałe i częste kontakty z chrześcijanami.

Wydaje się, że liczba ochrzczonych Żydów do końca osiemnastego stulecia była niewielka. Trudności szacunkowe wynikają głównie z braku precyzyjnych (a raczej całkowicie rozbieżnych) danych. Akcja nawracania Żydów napotykała na silne opory ze strony wyznawców religii mojżeszowej, a neofici i ich potomkowie byli także prześladowani przez swoich pobratymców. Świadczy o tym relacja nuncjusza papieskiego sporządzona w 1750 r. w Warszawie. Mówi się w niej o neofitach przybyłych z Polski, którzy skarżyli się w

¹⁰⁵ K. Koźmian, *Pamiętniki*, wyd. J. Villaume, t. I, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 55.

¹⁰⁶ J. Goldberg, *op. cit.*, s. 201.

Rzymie, że są dyskryminowani, nie otrzymują wsparcia, i zwracali się o pomoc¹⁰⁷. Już w XVI w. pisał M. Czechowic, że „trudna to jest rzecz Żyda Chrystianowi nawrócić...”¹⁰⁸. Zdarzało się, iż starozakonni wybierali śmierć, aniżeli chrzest. Legenda głosi, że podczas rzezi w Humanu (1648 r.) Żydówka Bejle lękając się, ażeby jej dzieci po jej śmierci nie zostały zmuszone do przyjęcia chrześcijaństwa, potopiła je w rzece¹⁰⁹.

W istocie wyznawcy religii mojżeszowej tworzyli wspólnotę słabo asymilującą się, mieszkali w osobnych kwartałach, nie znali zasad religii chrześcijańskiej, a niekiedy ich jedynym językiem był wyłącznie jidysz lub rzadziej hebrajski. Jak trafnie pisał E. Rostworowski, w okresie staropolskim: „między wyspami żydostwa i otaczającym je chrześcijańskim społeczeństwem stanowym do schyłku XVIII w. praktycznie nie było w Rzeczypospolitej pomostów asymilacji kulturowej”. Decyzję konwersji w tym okresie zazwyczaj poprzedzała możliwość otrzymania przygotowania katechetycznego. „Dla staropolskiego neofity proces społeczno-kulturalnej integracji z nowym środowiskiem zaczynał się dopiero po zerwaniu z judaizmem...”¹¹⁰. Szantaż i strach, ale i względy awansu społecznego to motywy Żydów przyjmujących chrzest w XVI-XVIII w. Typowych – w rozumieniu nowożytnym – misjonarzy zajmujących się świadomie działalnością misyjną wśród Żydów na ziemiach polskich do końca XVIII w., z wyjątkiem ks. Turczynowicza, nie było. Dopiero w XIX w. przybyli na nasze ziemie pierwsi misjonarze protestanccy¹¹¹.

Należy podkreślić, iż pomimo zdarzających się aktów gwałtu nie posunięto się do środków skrajnych, jak na przykład w XV i XVI w. w Hiszpanii i Portugalii. Nie zmuszano Żydów do gremialnego uczęszczania do kościołów. Bytność na takich kazaniach była nieobowiązkowa. Pisał A. Hertz: „Inaczej niż w krajach Europy Zachodniej, w Polsce przymusowe nawracanie były czymś rzadkim”. Niezrealizowany projekt praw dla Żydów podczas Sejmu Wielkiego mówił m.in., iż żaden Żyd nie może być przymuszony do chrztu, chyba że z własnej woli, a i to pod warunkiem ukończenia 20 lat przez mężczyznę i 18 przez kobietę „i to po roku uczynionego doświadczenia”¹¹². Tak więc ostatni akt prawny w

¹⁰⁷ J. Kałowski Mic, *op. cit.*, s. 26.

¹⁰⁸ M. Czechowic, *Rozmowy chrystjańskie*, wyd. A. Linda, Warszawa-Łódź 1979, s. 79. Jedna z zakonnice pisała „Nawrócenie Żyda jest szczególnie trudne, bo naród ten bogobójczy, za karę swej zbrodni, nosi zasłonę na umyśle”. Z. Fudakowska, *Z dziejów nawróceń*, Sandomierz 1939, s. 151.

¹⁰⁹ Fr. Rawita-Gawroński, *Żydzi w historii i literaturze ludowej na Rusi*, Warszawa-Kraków-Lublin-Łódź-Poznań-Wilno-Zakopane (b.r.w.), s. 229.

¹¹⁰ E. Rostworowski, *op. cit.*, s. 8.

¹¹¹ Już u schyłku XVIII w. przybyli pierwsi misjonarze, którzy działali sporadycznie na Litwie i w Polsce. Przybywali oni z założonego w Halle instytutu szerzenia ewangelii wśród Żydów. J. Goldberg, *op. cit.*, s. 203-204.

¹¹² A. Hertz, *op. cit.*, s. 116; T. Czacki, *op. cit.*, s. 122. Jan Doktor, *Ewangelicy misjonarze u rabina ziemskiego Wielkopolski*, „Studia Judaica” 1, 1998, nr 2, s. 243-254, pisze o o mało znanym Institutum Judaicum et

niepodległej Rzeczypospolitej był liberalny w stosunku do Żydów i nie pozwalał na chrzty w obliczu przymusu i presji moralnej. Jednak upadek państwa przekreślił szereg postępowych reform także w odniesieniu do Żydów i Żydów-chrześcijan. Polska dostała się we władanie trzech zaborców.

1.3. Przypadek frankistów

Bez wątpienia cień na problem konwersji także w kontekście zmiany kulturowej z nią związanej, kładła od XVIII wieku sprawa przejścia na chrześcijaństwo zwolenników Jakuba Franka. Członkowie tej sekty żydowskiej, a raczej ich konwersja to załączek negatywnego stereotypu fałszywego neofity, kryptożyda, podszywającego się jedynie pod neofitę. Cień ten położył się w kulturze polskiej w XIX i XX wieku. Przypadek frankistów jest w historii konwersji polskich Żydów szczególnym ze względu na miano konwersji masowej, wynikłej, przynajmniej w początkowym okresie, z duchowej i wewnętrznej potrzeby. Wyrosła ona w XVIII w. na gruncie dysput religijnych w łonie samego judaizmu. Przywódcą ruchu frankistów został urodzony w 1726 roku w Korolówce na Podolu Jakub Josef Frank (Jaakow ben Juda Lejb Frank). Ten syn nauczyciela ze zwykłego chederu szybko stał się zwolennikiem sabataizmu, za co został usunięty z gminy żydowskiej. Udał się do Turcji, gdzie studiował kabałę. Uwierzył, że jest trzecim po Sabataju Cwi¹¹³ i Baruchji Ruso¹¹⁴ Mesjaszem i publicznie utożsamiał się z Jezusem Parakletem – ostatecznym zbawicielem. Ogłosił to po powrocie do Polski w 1755 roku. Jeszcze nie będąc ochrzczonym zyskał zwolenników (frankistów) wśród Żydów, szczególnie między sabataistami¹¹⁵.

„Nie masz lepszej wiary, jako chrześcijańska i że należy chrzest przyjąć. Za tym posłałem do Kamieńca, prosząc, aby mi przysłano krzyż”. Tak miał powiedzieć Jakub Frank, przywódca ruchu¹¹⁶. Bezpośrednią przyczyną chrztu Franka była urządzona w 1759 r. dysputa

Muhammedicum z Halle, który w latach 1730-1731 wysłał do Polski dwóch misjonarzy: Johanna Georga Widmanna i młodszego Johanna Andreasa Manitiusa. Udali się oni do Wielkopolski z wydawnictwami misyjnymi wydanymi przez Instytut, w nadziei przekonania do wiary ewangelickiej rabina ziemskiego Wielkopolski.

¹¹³ Mistrz żydowski uważający się za mesjasza (1626-1676) zapoczątkował ruch sabataistyczny; pod groźbą kary śmierci przeszedł na islam w Turcji.

¹¹⁴ Następca Sabataja Cwi (1676-1720); szczególnie poważany na Bałkanach, związany z genezą frankizmu.

¹¹⁵ Zwolennicy Sabataja Cwi widzący w nim zapowiedzianego mesjasza; uważani za sektę żydowską, tępieni przez władze i przedstawicieli judaizmu rabinicznego.

¹¹⁶ A. Kraushar, *Frank...*, op.cit., t. I, Kraków 1895, s. 131. Por. też C. S. Heller, *On the Edge of Destruction Jews of Poland between the two World Wars*, New York 1977, s. 27.

religijna we Lwowie (poprzednia w 1757 r. w Kamieńcu) pomiędzy zwolennikami Franka a ortodoksyjnymi Żydami. W dyspucie lwowskiej biskup Mikołaj Dembowski przyznał rację Frankowi, a ten miał publicznie obiecać, iż przyjmie wiarę katolicką¹¹⁷. 17 września 1759 r. w kościele katedralnym we Lwowie Jakub Frank został ochrzczony i otrzymał imię Józef. Chrzty dokonał biskup Samuel Głowiński. Wedle A. Kraushara równolegle ochrzczono wówczas 156 neofitów, tzw. „antyalmudystów”, we Lwowie, Kamieńcu i Warszawie. Z kolei T. Jeske-Choiński pisał, iż do 1760 r. ochrzciło się w samym tylko Lwowie 500 Żydów (frankistów)¹¹⁸. Frankiści od początku byli gwałtownie atakowani przez Żydów ortodoksyjnych, toteż król August III już w 1758 r. zmuszony był zapewnić im listem żelaznym osobiste bezpieczeństwo¹¹⁹.

Chrzty frankistów odbywały się z wielką paradą, i patronowała im majątna szlachta, przyjmując ich niekiedy do swoich herbów. Sam Frank przyjął chrzest we Lwowie „tylko z wody” i wraz z żoną i dziećmi przyjechał do Warszawy, gdzie podjął go król August III. Kronikarze zanotowali, że miasto witało go hukiem armat. Tu, w kościele pod wezwaniem św. Jana, odbył się właściwy chrzest. Ojcem chrzestnym był sam król August III¹²⁰. W opinii hierarchów Kościoła katolickiego był to wielki sukces i początek nieprzymuszonej chrystianizacji Żydów.

Frankiści z chwilą chrztu uważali się za szlachtę bez osobnej nobilitacji. Ubierali się w kontusze, chodzili przy szabli, kupowali dobra ziemskie, a niektórzy z nich sprawowali wysokie urzędy¹²¹. Gdy w początkowym okresie można sobie jeszcze wyobrazić, że konwersje te były konsekwencją głębokich potrzeb duchowych, to w okresie późniejszym (zwłaszcza po konwersji Franka na islam) poczynania większości z nich, jak zauważył A. Kraushar, wynikały przede wszystkim z pragnienia uzyskania korzyści materialnych oraz otrzymania szlacheckich herbów¹²². Ale i tu należy uczynić rozróżnienie. Inaczej reagował

¹¹⁷ Miejskowa szlachta przyjęła wielu franksistów do swoich herbów. Wielu otrzymało indygenaty, spolszczyli swoje nazwiska, np. Szor (Wól) Wołowscy, Krysa-Krygowscy, Frankowscy, Majewscy. *Mały słownik biograficzny*, „Kalendarz Żydowski” 1984-1985, Warszawa (b.r.) s. 101. Wyrok skazywał także rabinów. W. Gruszecki, *Tajemnice obrzędów Talmudycznych*, Warszawa 1910, s. 40 i 48. Por. też. G. Pikulski., *Sąd żydowski we lwowskim kościele Archikatedralnym 1759*, Lwów 1906, s. 3.

¹¹⁸ A. Kraushar, *op. cit.*, t. I, s. 158 i 211; T. Jeske-Choiński, *Neofici...* s. 46. Od odrzucających Talmud i frankistów należy oddzielić karaimów, którzy odrzucali także Talmud i przez Żydów ortodoksyjnych uważani byli za odszczepieńców, aczkolwiek nie zerwali z tradycyjnym nurtem judaizmu.

¹¹⁹ M. Horn, *Regesty dokumentów z Metryki koronnej do historii Żydów w Polsce (1755-1759)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” (dalej cyt. BŻIH) 1983, nr 1, s. 85.

¹²⁰ M. Bałaban, *Mistyka i ruchy mesjańskie wśród Żydów w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Żydzi w Polsce Odrodzonej...* *op.cit.* t. I, s. 278.

¹²¹ S. Didier, *op. cit.*, s. 40.

¹²² A. Kraushar, *op. cit.*, t. I, s. 259.

„prostaczek” na „objawienie” wyższości religii chrześcijańskiej, inaczej obeznany w Biblią i niewątpliwie obdarzony charyzmą Jakub Frank.

Podjęte, a może bardziej niejasne, motywy chrztu wielu frankistów znalazły swój wyraz w negatywnym stosunku społeczeństwa do tej zbiorowej konwersji. Pojawiły się w owym czasie charakterystyczne przysłowia dotyczące się głównie zwolenników Franka, jak: „Żyd chrzczony a wilk chowany nigdy swojej nie zmieniają natury”, „Jeden to diabeł, czy Żyd, czy neofita”¹²³. Jeszcze w końcu wieku spotykamy duże skupiska frankistów. Wedle rejestru prezydenta miasta Warszawy, Withofa, mieszkało ich w Warszawie w 1780 r. ok. 6.000, a w 1791 r. aż ok. 24.000. Były to z pewnością liczby przesadzone, wielokrotnie zawyżone i nieodpowiadające rzeczywistości. Być może frankistów identyfikowano na równi z mieszkańcami-Żydami¹²⁴.

Nietrudno się domyśleć, jak bardzo Jakub Frank był zniechęcony przez Żydów. Chrzt traktował jako niezbędny akt prowadzący do zbawienia, odrzucając w całości największą świętość judaizmu: Talmud, tym samym występował przeciw kręgosłupowi tradycji żydowskiej. Po śmierci protektora Franka, biskupa Dembowskiego (1757 r.), w obawie przed prześladowaniami Żydów talmudystów, udał się na Wołoszczyznę, gdzie przyjął... islam. Tym samym skompromitował się nie tylko wobec świeżo ochrzczonych frankistów, ale także wystawił się na krytykę Kościoła, który mu początkowo zaufał. Ta kolejna już konwersja Franka położyła się cieniem na ocenie kulturowych motywów konwersji aż do II wojny światowej. Aby odciąć Jakuba Franka od tych negatywnych skojarzeń, osadzono go w klasztorze kamedułów na Bielanach w Warszawie a później w klasztorze na Jasnej Górze. Frank został uwolniony dopiero w 1772 roku przez wojska rosyjskie i udał się do Brna. Tam zyskał poparcie cesarza Józefa II, któremu przedstawił się tym razem jako żydowski reformator religijny. Potem przeniósł się do Offenbach pod Frankfurtem nad Menem. Używał wówczas nazwiska Dobrudzki, przyjętego po nobilitacji. Cały czas był wspierany finansowo z Polski przez swoich wyznawców uważających go ciągle za Mesjasza. Uzyskał tytuł barona i nabył zamek, w którym zamieszkał. Wśród swoich wyznawców poszukiwał następcy. Kandydaci nie posiadali jednak charyzmy, by podtrzymać żywotność ruchu. Po jego śmierci w 1791 roku frankiści, o których dyskutowano we wszystkich dworach ówczesnej Europy, rozproszyli się, większość przyjęła później

¹²³ *Dwór Franka, czyli polityka nowochrześciców odkryta przez neofitę jedengo dla poprawy rządu roku 1790*, [w:] *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*, t. VI, 1968, s. 181; *Katechizm o Żydach i neofitach* (b. r., XX w.), s. 472.

¹²⁴ M. Mieses, *op. cit.*, t. I, K. XX. Krytycznie o tym dziele: L. Białkowski, *Żyd o neofitach polskich*, Lublin 1938. W Warszawie w 1788 r. ochrzciło się 12, w 1789 r. 11 a w 1790 r. zaledwie 7 Żydów. J. Wojnowski, *Zarys życia religijnego Warszawy w latach 1788-1806*, „Nasza Przeszłość”, t. I, 1946, s. 172.

katolicyzm, wtapiając się w społeczność polską. W okresie utraty przez Polskę niepodległości i następnie kampanii napoleońskich „poszli” w całkowite zapomnienie i ulegli rozproszeniu. Ich dzieje doczekały się wielu prac i historycznych refleksji. Wydaje się, iż byłoby interesujące – jak sugeruje A. Hertz – „zbadać, w jakim stopniu nasilenie prądów mistycznych-sekciarskich w judaizmie szło w parze ze wzrostem neofictwa. Jest wysoce prawdopodobne, że wielu neofitów trafiło do chrześcijaństwa poprzez chasydyzm i inne formy judaistycznego mistycyzmu...”¹²⁵.

1.4. Przypadek konwersji protestanckich

Chrzty Żydów w Kościołach protestanckich cechowała maksymalnie uproszczona procedura. Zbory protestanckie współpracowały ściśle w tej akcji z misjami nawracającymi Żydów, które od początku dziewiętnastego stulecia przybyły i aktywnie działały na terenie Królestwa Polskiego (o tych misjach piszę dalej). Zarówno zbory, jak i misje organizowały osobne nabożeństwa, odczyty i modlitwy w intencji nawrócenia Żydów. Protestanci oferowali nowochrześcijanom pomoc materialną, utrzymywali specjalne szkoły, zakłady wychowawcze i ułatwiali zdobycie pracy po akcie konwersji. Pastorzycy protestanccy (najczęściej znający niemiecki) szybko przyswajali język jidysz (żydowski) i mogli łatwiej szerzyć propagandę zarówno wśród biednych, jak i zamożnych starozakonnych. Zbory protestanckie oraz liczne ośrodki (stacje misyjne) przy pomocy centrali zagranicznych (jak na przykład Towarzystwa Biblijne) rozprowadzały i wydawały własnym sumptem ogromne ilości literatury w języku żydowskim, hebrajskim, polskim, rosyjskim, a także angielskim, niemieckim i ukraińskim. W licznych pisemkach i broszurach ewangelickich ogłaszano zbiórki na Żydów, neofitów, zapraszano na specjalne modlitwy połączone z kwestami¹²⁶.

W latach 1800-1904 chrzty w Królestwie, wedle T. Jeske-Choińskiego, odbywały się jedynie w Warszawie. Nie jest to całkowicie prawdą, bowiem kapłani i misjonarze chrzcili Żydów także w Łodzi, Zgierzu i w innych miastach, a poza Królestwem w Wilnie, Kaliszu i innych¹²⁷. Znamienne, iż silniejszy Kościół Ewangelicko-Augsburski zjednał mniej neofitów, aniżeli daleko od niego słabszy Kościół Ewangelicko-Reformowany. Zbiory protestanckie w akcji misyjnej opierały się przeważnie na misjonarzach (pastorach) pochodzenia

¹²⁵ A. Hertz, *op. cit.*, s. 126-127.

¹²⁶ „Zwiastun Ewangelicki” 1908 r., nr 10, s. 301, nr 11, s. 330 i inne.

¹²⁷ Wykaz neofitów patrz: T. Jeske-Choiński, *op. cit.*, s. 120-173 (katolicy), s. 224-288 (kalwini), s. 193-223 (luteranie) i s. 178.

żydowskiego, których niejednokrotnie same wykształcili¹²⁸. Kapłani protestanccy na każdy chrzest musieli uzyskać specjalne pozwolenie od władzy zwierzchniej¹²⁹. Zbory protestanckie propagowały także ideę małżeństw mieszanych (Żydów i chrześcijan). Takie małżeństwa nieodmiennie kończyły się chrztem strony żydowskiej i stały się szczególnie powszechne np. w zaborze pruskim¹³⁰.

Prócz zborów i zorganizowanych misji (mających swoje centrale w Anglii i Niemczech) akcję misyjną wśród wyznawców religii mojżeszowej prowadzili także na własną rękę zamożni neofici protestanccy, którzy nabyli przygotowanie katechetyczne. Jednym z nich był Adolf Janasz. W II połowie XIX w. Janasz uruchomił stację misyjną w okolicach Warszawy. Współpracował z Misją Anglikańską, z Brytyjskim Towarzystwem Szerzenia Ewangelii wśród Żydów, a także z Misją Luterską z siedzibą w Lipsku. W swojej posiadłości założył dom sierot i sierociniec dla upośledzonych Izraelitów. Współdziałał także z innym misjonarzem, Pawłem Dworkowiczem. Dzięki inwestycjom finansowym Janasza otwarto w stolicy Królestwa Polskiego „dom diakonisek”, księgarnię ewangelicką, szkołkę niedzielną dla Żydów, a liczni kolporterzy rozprowadzali druki (broшуry) o treści ewangelickiej skierowane do Żydów. Dwa razy do roku urządzał Janasz podróże misyjne, podczas których wygłaszał odczyty. W okresie swojej działalności rozprowadził około 15 tys. egzemplarzy Nowego Testamentu w 7 językach¹³¹. Dał się również poznać jako autor wielu pozycji książkowych i broszurowych o charakterze dysput teologicznych i propagujących religię chrześcijańską wśród Żydów¹³²; w jednej z nich pisał: „...Od nawrócenia się więc Żydów zależy przyjście Pana na ziemię... Na początku naszego stulecia [XIX w. – przyp. mój] wzbudził Bóg ludzi pałających miłością do ludu wybranego... Związały się Towarzystwa, które w imię Pana pracują nad Izraelem... w celu zduszenia judaizmu...”¹³³.

Innym misjonarzem indywidualistą, który współdziałał głównie z ośrodkami niemieckimi, ale zachował niezależność, był pastor N. Rudnicki. Urodzony na Ukrainie w

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Na przykład w 1825 r. Urząd Muncypalny miasta stołecznego Warszawy wyraził zgodę, aby ochrzcić Dawida Bambergera przez Kościół Ewangelicko-Augsburski. Pismo Urzędu Muncypalnego Warszawskiego do Kolegium Wyznania Ewangelicko-Augsburskiego z 25.X.1825 r., AGAD, Zbór Ewangelicko-Augsburski, sygn. 285, k. 25.

¹³⁰ Na obszarze Prus wraz z Wlk. Księstwem w latach 1876-1880 małżeństwa mieszane stanowiły 4,5% i odpowiednio w latach 1886-1890:9,4%; 1906-1910: 13,2% a w przedziale 1916-1920 aż 20,8%; zob. I. Schiper, *Żydzi pod zaborem pruskim (1772-1807, 1815-1918)*, [w:] *Żydzi w Polsce...*, op.cit. t. I, s. 553.

¹³¹ A. Gerhardt, *Die Judenmission in Polen* [w:] *Ekklesia*, t. V, Leipzig 1938, s. 204; M. Becker, *Ferdinand Wilhelm Becker, Eine geldengestalt in der Judenmission des 19 jahrhunderts*, Berlin 1893, s. 23.

¹³² A. Janasz, *Rozmowa Kaweckiego z Szmulem*, Warszawa 1896 (było kilka wydań); A. Janasz, *Der Bromberger Katechismus und seine Beschutzer in Polen*, Berlin 1873 i inne.

¹³³ A. Janasz, *Mojżesz i Żydzi*, Berlin 1865, s. 144; „...oby wszędzie poznano wielką wagę missyi do Izraela”, ibidem, s. 163; A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 204. Żona Janasza była także prozelitką, córką pastora anglikańskiego Rozentala.

Nikołajewsku działał głównie w Wilnie, w domu rodziny Falkenbergów. Jego dziad Elijahu Hagon zasiadał w Wilnie na rabinackim fotelu. W Wilnie organizował tzw. „Bibelstunde”, czyli godziny biblijne w postaci wykładów dla Żydów. Rudnicki był bardzo aktywny, wiele podróżował, bawił ze swoją ideą misyjną na Ukrainie, dotarł także do Petersburga¹³⁴. Takich pojedynczo działających misjonarzy pochodzenia żydowskiego o rodowodzie protestanckim było dużo więcej, w szczególności od połowy dziewiętnastego stulecia¹³⁵.

1. 5. Przypadek katolicki

Kościół katolicki na ziemiach polskich był do akcji chrzczenia Żydów nieprzygotowany. Sytuacja geopolityczna sprawiła, że zwłaszcza na terenie zaboru rosyjskiego musiał koncentrować się na przetrwaniu. To jednak nie oznacza, że tego typu działalności zaniechał. W prasie pojawiało się wiele dramatycznych artykułów apelujących o pomoc w akcji nawracania Żydów. Wiele uwagi poświęcano opiece tych, którzy porzucili judaizm i zostali pozostawieni samym sobie. Píše w 1819 roku „Dziennik Wileński”: „z przechodem swoim, odstępuje on, i samym czynem wyrzeka się niejako, familii, przyjaciół, poufałych znajomości i wszystkich dawnych związków z ludem swojego pokolenia, do którego należenie czyniło go obcym dla chrześcijan. Te wszystkie stosunki, przez które miał życzliwość, pomoc i wsparcie, zamieniają się jemu w jawną nienawiść, a tem zawziętszą, że pochodzącą z wewnętrznego przekonania o jey świętości...” Autor wskazywał, że ze strony chrześcijan potencjalny neofita znajduje jedynie obojętność, niedowierzanie i wzgardę: „Biedniejszy on jest od tego, który po rozbiciu okrętu na brzeg obcego kraju bywa wyrzuconym”¹³⁶. Pomimo iż Komisja Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Królestwa Polskiego zalecała, aby Kościół katolicki opiekował się Żydami pragnącymi przyjąć wiarę katolicką, w rzeczywistości nie starczało na te działania środków¹³⁷. Arcybiskup warszawski Szczepan Hołowczyc pisał w 1821 r.: „Nie zdołając dać dalszego wsparcia przechodzącym Neofitom do mnie, do klasztorów..., spływającym zniewolony jestem szukać pomocy od Wysokiej Komisji..., bo trudno opatrzeć wszystkie te przybywające dusze...”. Hołowczyc jako pierwszy domagał się w swoich listach utworzenia specjalnego

¹³⁴ Misjonarz Nelom działał z ramienia „Mildmay Mission”. Patrz rozdz. pod tym tytułem, [w:] *Mitteilungen aus der Evangelisation und Wegebereiterarbeit unter den Juden von N. Rudnitzky* (b.m.w.) 1903, ss. 6-13.

¹³⁵ Na przykład Józef Friedental wydawał na przełomie XIX i XX. w Krakowie biblię w języku jidysz. *The Man with the Book, Dr Henry Einspruch*, Baltimore 1976, s. 9.

¹³⁶ „Dziennik Wileński”, t. I 1819, styczeń – czerwiec, s. 302-303

¹³⁷ „Duchowni wszyscy są zobowiązani dla dawania Nauki dla Neofitów”. Pismo Komisji Województwa Mazowieckiego dla Komisji Rządowej WRiOP z 10.V.1821 r. AGAD, CWW, sygn 205, k-6-13.

funduszu na utrzymanie i edukowanie potencjalnych konwertytów¹³⁸. Zamiary te jednak spełzły na niczym. Dwa lata wcześniej cytowany wyżej anonimowy autor w „Dzienniku Wileńskim” proponował ustanowienie osobnej „osady dla Izraelitów chrześcijan”. Ten projekt nie doczekał się szerszych rozważań. Autor chwalił również strukturę „kwitnącego od lat kilkunastu *The London society for promoting Christian Knowledge among the Jews* i opierając się na jego statucie kreślił projekt podobnego towarzystwa nawracającego Żydów w Wilnie. W tym celu proponował stworzenie bliźniaczego zakładu w Wilnie w klasztorze i kościele XX. Trynitarzy. Projekt „Związku towarzystwa przyjaciół nowo-nawróconych chrześcijan (*Societas philoneophytica*) pod opieką” składał się z 12 punktów, w których wyjaśniał jego cele i powinności. Związek miałby ułatwiać Żydom poznawanie religii chrześcijańskiej oraz udzielać pomocy i opieki nowonawróconym. Pierwsza opłata miała wynieść 30 rubli, następne po rublu miesięcznie. Na czele Towarzystwa stałby prezydent, prokurator, podskarbi i pisarz. Później już nie słyszymy o tym projekcie, z czego należy wnosić, że jego istnienie skończyło się wraz z jego publikacją¹³⁹.

Akcję nawracania starozakonnych w ramach Kościoła rzymskiego prowadzili poszczególni księża, bez specjalnych pełnomocnictw i bez szczegółowych instrukcji, na terenie swoich parafii i klasztorów. Nawracali także Żydów przypadkowi ludzie, nie będący kapłanami katolickimi. Na przykład Józefa Łopacińska, żona strzelca lasów rządowych we wsi Puszczyń, nawróciła na wiarę katolicką 4 Żydów¹⁴⁰. Już interwencja arcybiskupa Hołowczyca świadczy, iż liczba Żydów pragnących się ochrzcić była na początku XIX w. dość znaczna. Potwierdza to pismo Konstystorza Archidiecezji Warszawskiej, który donosił w 1829 r., iż „rzadko przemija dzień, aby... nie przesłali Władzy Diecezjalnej po kilka czasem osób płci obojga wyznania starozakonnego, które pragną przyjąć... Wiarę”¹⁴¹. Utrudnieniem dla działań katolików był niechętny stosunek władzy carskiej do nawracania Żydów na wiarę rzymskokatolicką. Już wówczas Cerkiew prawosławna prowadziła własną kampanię na rzecz nawracania Żydów. Arbitralnym zarządzeniem władz carskich z listopada 1835 r.

¹³⁸ List S. Hołowczyca do Komisji WRiOP z 26.V.1821 r. AGAD, CWW, sygn. 205, k. 24; Por. też k. 34. Uczyniony doraźny fundusz dal neofitów został cofnięty przez Księcia Namiestnika już w 1825 r., op. cit., k. 133-136.

¹³⁹ „Dziennik Wileński”, op. cit., s. 309-310 i 313-317.

¹⁴⁰ Pismo Rządu Gubernialnego Warszawskiego do Komisji Rządowej SWD z 11/23.II.1857 r. AGAD, CWW, sygn. 1459, k. 46-47.

¹⁴¹ Pismo Konsystorza Archidiecezji Warszawskiej do Komisji Rządowej WRiOp z 4.VIII.1829 r. AGAD, CWW, sygn. 205, k. 237.

ustanowiono, iż można było przyjąć starozakonnych do Kościoła katolickiego „po egzaminie w policji”, co skutecznie odstraszało potencjalnych neofitów¹⁴².

Dopiero od schyłku lat 30-tych XIX w. Kościół katolicki, głównie z inicjatywy „świątłych białogłów” (T. Walewska, M. Potocka, M. Radziwiłłówna, M. Ledóchowska i inne), rozpoczął starania o utworzenie specjalnej instytucji, która mogłaby sprawować opiekę nad nowochrzczeńcami, a także przygotować Żydów do chrztu. Akcję zbierania funduszy rozpoczął ks. Tomasz Popławski ze Zgromadzenia XX Misjonarzy Warszawskich. W 1845 r. zebrał na ten cel 10 tys. zł polskich (ok. 1500 rubli srebrem). W 1859 r. otwarto w Warszawie przy ul. Danielewiczowskiej Dom Katechumenów pod wezwaniem św. Feliksa. Pieczę nad Domem sprawowała siostra Maryja Angela ze Zgromadzenia SS Felicjanek. Od 1 listopada 1860 r. do 1 lipca 1861 r. w Domu Katechumenów przebywało 19 osób. Z uwagi na brak funduszy i nikłe zainteresowanie władz kościelnych, Dom Katechumenów nie odegrał większej roli jako placówka opiekująca się Żydami nawróconymi lub też przygotowującymi się do chrztu¹⁴³.

Kościół katolicki nie osiągnął znaczących rezultatów w akcji nawracania Żydów, za to starał się szeroko lansować spektakularne przykłady konwersji wśród starozakonnych. Każda nieomal konwersja na łono Kościoła rzymskiego urastała do wydarzenia, o charakterze symbolu i stając się orężem promocyjnym. Poświęcano jej specjalne nabożeństwa, powiastki a nawet pieśni¹⁴⁴. Te sporadyczne sukcesy były skrupulatnie odnotowywane. Tygodnik „Zorza” tak pisał o przyjęciu wiary katolickiej przez Lejzora Chaima Warszawskiego w Częstochowie: „Znający bliżej tego nowochrzczeńca twierdzą, że przyjął on chrześcijaństwo z głębokiego przekonania, że religia Chrystusowa wyższa jest nad stary zakon Mojżesza”¹⁴⁵. Różnie jednak bywało z owym „głębokim przekonaniem”. W 1824 r. słyszymy o katechumencie Dawidzie Nachumowiczu, który zbiegł w trakcie pobytu „na Nauce”; z kolei niejaki Majer Mejer z Lubina, ochrzczony w 1861 r. w Lublinie, „taił swoje

¹⁴² 11 lutego uchwalono, iż dzieci żydowskie do lat 7 chrzczą się z rodzicami, „synowie idą za ojcem, córki za matkami...”; J. Kurczewski, *op. cit.*, s. 151.

¹⁴³ Pismo Sufragana Archidiecezji Warszawskiej do Komisji Rządowej SWD z 9/21.III.1844 r. AGAD, CWW, sygn. 205, k. 320; Pismo Rządu Gubernialnego Warszawskiego do Komisji Rządowej SWD z 10/22.IV.1845 r. AGAD, CWW, sygn. 205, k. 240; Pismo Metropolity Warszawskiego do Komisji Rządowej SWD z 28.I-/9.II z 1861 r. AGAD, CWW, sygn. 205, k. 520; Por. też AGAD, CWW, sygn. 205, k. 560.

¹⁴⁴ Gdy przykład światu ma oświecić lica
Trzeba wystrzelić, w co zmierza prawica
(...)

Że ma się ochrzcić dziecko Izraelskie
Aby pomnożyć tem grono braterskie...”

Pamiętka chrztu świętego odprawionego z neofitką Marianną Joanną Zabojską... w Złotej 1862, s. 3.

¹⁴⁵ „Zorza” 1891, nr 33. Motyw pragnącej się ochrzcić Żydówki zakochanej w Polaku-Katoliku podaje M. Bałucki, *Żydówka*, Warszawa 1870; cyt. za M. Brzezina, *Polszczyzna Żydów*, Kraków 1986, s. 152.

chrześcijaństwo”¹⁴⁶. Jednakże historia Żyda warszawskiego Moryca Gulmana przewyższała inne. Ochrzcił się początkowo Gulman we Wrocławiu, raz u pastora, potem u księdza katolickiego „od obydwu pobierając wsparcie”. Stąd przeniósł się do Berlina i tu jako najprawdziwszy chrześcijanin przedstawił się rabinowi jako ten, który pragnie przyjąć judaizm (oczywiście za określonym wsparciem finansowym). W okresie późniejszym chrzczył się Gulman w różnych miastach, raz u pastorów protestanckich lub księży katolickich¹⁴⁷.

W ramach akcji misyjnej wśród Żydów Kościół katolicki korzystał z pomocy Żydów wcześniej ochrzczonych czyniąc to jednak w daleko mniejszym stopniu, aniżeli protestanci. Przykładem takiego wojującego neofity był Jakub Brafman. Dał się on poznać jako aktywny misjonarz i zaciekły polemista. W wielu publikacjach ograniczał się jednak do prymitywnej kazuistyki oraz oczerniania z pozycji katolickiej ustnej i pisemnej tradycji judaizmu¹⁴⁸.

Kilka „akcji” Kościoła katolickiego przysporzyło mu niesławę. Należały do nich porwania członków rodziny Stieglitz we Lwowie oraz rodziny Majersohn w Krakowie w celu ich ochrzczenia. Niechlubny rozgłos zyskała także sprawa Michaliny Aaraten ze Lwowa, która została zwabiona do klasztoru w 1899 r. Ani rodzice, ani władze administracyjne nie były w stanie wydostać dziewczynki z klasztoru. Choć te wydarzenia miały charakter incydentalny, z daleko mniejszą częstotliwością aniżeli w okresie staropolskim, to przyniosły odwrotny od spodziewanego efekt: zrażenie się wielu potencjalnych neofitów do skorzystania z drogi katolickiej¹⁴⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż proces asymilacji neofitów w okresie staropolskim przebiegał inaczej, aniżeli w dziewiętnastym stuleciu. W dawnej Rzeczypospolitej, jak pisał J. Goldberg, „istniała konieczność zaszeregowania ochrzczonych Żydów do jednego ze stanów społecznych”¹⁵⁰, podczas gdy w II połowie XIX w., nie miało to już znaczenia. W porównaniu z okresem przedrozbiorowym, w wieku XIX niepomniernie wzrósł odsetek neofitów wywodzących się z kręgów inteligenckich. Trzecia różnica, jak

¹⁴⁶ Pismo Komisji Województw Augustowskiego do Komisji Rządowej WRiOP z 5.I.1825 r., AGAD, CWW, sygn. 205, k. 120; Pismo Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego do pastora H.B. Otto z 16.VI.1866 r., AGAD, Zbiór Ewangelicko-Augsburski, sygn 285, k. 39.

¹⁴⁷ „Zwiastun Ewangelicki” 1901, nr. 11.

¹⁴⁸ J. Brafman, *Żydzi i kahały*, Lwów 1877, Por. też prace tłumaczone przez J. Brafmana, jak A. Rohling, *Zgubione zasady Talmudyzmu do serdecznej rozważki Żyda i Chrześcijanina*, Lwów 1874. O Brafmanie zob. J. Seiberling, *Gegen Brafman's „Buch des kahal”*, Wien 1882, k. III, IV i następne.

¹⁴⁹ J. Goldberg, *op. cit.*, s. 247.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 248.

twierdzi Goldberg, polegała na konstatacji, iż w XVI-XVIII w. proces społeczno-kulturowej integracji rozpoczynał się w zasadzie z chwilą zdecydowania się na zmianę wyznania, podczas gdy w dziewiętnastym stuleciu potencjalny neofita był już do takiej decyzji przygotowany. Ważną, jak się zdaje różnicą między specyfiką konwersji w okresie staropolskim a w XIX i na początku XX w. był fakt pojawienia się, w tym drugim okresie, specjalnie przygotowanych jednostek misyjnych, które rozpoczęły świadome działania (często w oparciu o poważne środki materialne) zmierzające do nawracania starozakonnych. Tym właśnie jednostkom, a przede wszystkim Misji Barbikańskiej, poświęcona jest niniejsza praca.

2. MISJE CHRZEŚCIJAŃSKIE WŚRÓD ŻYDÓW

Różne próby misyjne adresowane do społeczności żydowskiej w różnych okresach dziejów diaspory należy traktować jako bodziec wywołujący wśród niej przynajmniej ograniczone zmiany kulturowe. Oczywiście zmiany uzależnione były od wzorców kultury proponowanych przez misję i misjonarzy, uwarunkowania epoki oraz stan i formację kulturową Żydów, wśród których misja miała działać.

Bez wątplenia stopień oddziaływania Misji Barbikańskiej nie może być analizowany bez nakreślenia ogólnej charakterystyki wcześniejszych prób misyjnych wśród Żydów. Nie tylko pamięć historyczna, szczególnie silnie rozwinięta w żydowskiej diasporze, ale także pewne wypracowane wzorce i doświadczenia grup misyjnych na trwałe zapisywały się i wytyczały logikę działań podejmowaną przez następców.

2.1 Misje w obrębie Kościoła protestanckiego

W XVI w. powstały pierwsze zbory protestanckie. Idee Lutra i Kalwina pełne były nawoływań o prowadzenie akcji szerzenia nowej ewangelii. Kalwin miał powiedzieć: „Nie ma więc wielości Kościołów, ale jest jeden, który rozszerza się po całym świecie”. Reformy Lutra i Kalwina pomimo podobnej proveniencji i zbliżonych celów podzieliły także sam Kościół zreformowany na Kościół Ewangelicko-Augsburski (luterński) oraz Kościół Ewangelicko-Reformowany (kalwiński). W naszych rozważaniach ma to duże znaczenie z uwagi na rolę, jaką odegrały te kościoły w nawracaniu Żydów na protestantyzm. Misja

Barbikańska – główny przedmiot niniejszej pracy – była strukturą o ścisłych powiązaniach z Kościołem ewangelicko-reformowanym.

Kwestia żydowska w ideologii Tomasza Lutra, niemieckiego reformatora religijnego, zajmowała sporo miejsca. Ten mnich augustiański, autor słynnych 95 tez potępiających praktykę sprzedaży odpustów i odrzucający możliwość pozyskania łaski bożej za pieniądze, już w 1523 roku pisemnie sformułował słowa zachęty do nowych współwyznawców, by „przyjmowali Żydów” do zboru protestanckiego. „Spodziewał się.., że wielu Żydów przyjmie jego *czyste wyznanie* i dlatego raz po raz w mowach i listach stawał w ich obronie... Żydzi nie bardzo się jednak śpieszyli z przyjmowaniem chrztu we formie luterskiej... reformator uważał za niepolityczne, a nawet dla misji szkodliwe dalej stawać w ich obronie...”. Naiwna wiara stosunkowo szybko ustąpiła miejsca irytacji, a nawet wściekłości. Widząc nikłe rezultaty swojej akcji, Luter przedzierzgnął się nieomal w wojującego antysemitę, czym zraził do nowej religii wielu Żydów. W przeciwieństwie do Lutra, Kalwin nie wypowiadał się szczegółowo na temat nawracania Żydów, aczkolwiek sformułował ogólnikowe słowa zachęty do pastorów, aby chrzcili Żydów¹⁵¹.

Na burzliwy rozwój misjonarstwa w obozie protestanckim decydujący wpływ miały wypadki XVII i XVIII w. i wojny toczone przez Anglię i Holandię przeciw ultrakatolickiej Hiszpanii oraz Portugalii. Na walkę o wpływy gospodarcze nałożyła się rywalizacja o rząd dusz. Kościół protestancki stojąc naocznie intelektualnie (ale i gospodarczo) wyżej od katolickiego, stawał się bardziej atrakcyjny zarówno w Europie, jak i w krajach zamorskich. W miejsce przymusu i szantażu stosował perswazję, dyskurs religijny oraz zapewniał wsparcie finansowe i ochronę potencjalnym prozelitom. Już na początku osiemnastego stulecia – zwłaszcza w Anglii – w obrębie zborów protestanckich zaczęły powstawać instytucje i organizacje zajmujące się wyłącznie działalnością misyjną.

W 1701 r. powołano „Towarzystwo Krzewienia Ewangelii w innych częściach świata”, w 1795 r. ukonstytuowało się Londyńskie Towarzystwo Misyjne, a trzy lata wcześniej Stowarzyszenie Misyjne Baptystów. Śladem Anglii poszły protestanckie Niemcy. Wszystkie te organizacje nie tylko posiadały jasno wytyczone cele, ale dysponowały poważnymi środkami budżetowymi na prowadzeniu swojej działalności¹⁵².

¹⁵¹ „Jednota” 1928, nr 2; T. Jeske – Choiński, *op. cit.*, s. 341; M. Bałaban, *op. cit.*, t. III, s. 84; por też: R. Lewin, *Luthers zu den Juden*, Berlin 1911. Luter twierdził, że „... tak samo niemożliwe jest nawrócenie żyda, jak nawrócić diabła” D. M. Luther, *Werke, Kritisch Gesamtausgabe*, t. LIII, Weimer 1920. Cyt za J. Goldberg, *op. cit.*, s. 200.

¹⁵² „Zwiastun Ewangelicki” 1863, nr 2, s. 31 i nr 3, s. 56-57; 1903, nr 7, s. 210 – 211 i nast.; 1934, s. 36 – 41; Obszerny pogląd daje Encyclopaedia Britannica (poszczególne hasła).

W 1799 r. założono w Anglii pierwsze pismo poświęcone ruchowi misjonarskiemu wśród Żydów. Zawierało szczegółowe instruktaże, a także komentowało sensowność różnych działań misyjnych wśród Żydów. Patronat na tym polu z dużym zaangażowaniem sprawował Kościół anglikański, który poprzez wielu pastorów (w tym neofitów), urzeczonych wizją nawrócenia, powoływał coraz to nowe agendy i towarzystwa misyjne. Organizacje te, których siedziby znajdowały się głównie w Anglii i Niemczech, od początku XIX w. zakładały swoje stacje misyjne w wielu regionach Europy, zwłaszcza w krajach, w których istniały większe skupiska Żydów¹⁵³. Nowo powstałe stacje-filie obsadzone były przeważnie przez kapłanów pochodzenia żydowskiego, wykształconych uprzednio w specjalnych kolegiach i placówkach misyjnych. Misjonarze ci, znający zarówno Pismo Święte, jak i księgi żydowskie byli przygotowani do kompetentnego dyskursu. Z uwagi na znajomość języka żydowskiego (jidysz), jak również hebrajskiego, z łatwością nawiązywali kontakt z potencjalnymi neofitami. Do lamusa „narzędzi misyjnych” odstawiono szantaż, przymus, czy presję moralną. Wręcz odwrotnie: cierpliwie pomagano Żydom-chrześcijanom, zapewniając im pracę, ułatwiając zawieranie mieszanych małżeństw itp.

Od połowy dziewiętnastego stulecia do 1939 r. niemal cała Europa pokryta była siecią misji protestanckich nawracających Żydów. Najwięcej znajdowało się ich na terenie ziem niemieckich, polskich, Austro-Węgier (później Węgier, Rumunii i Czechosłowacji), a do 1917 roku, także na terenie Rosji (jakiś czas także w latach 20-tych XX wieku). Centrale tych misji, usadowione zazwyczaj w większych miastach, szybko powoływały swoje filiały, często prowadzone przez jednosobowe „organizacje”. Wspierały je sprawnie zorganizowane fundacje i stowarzyszenia (np. w Budapeszcie „Zjednoczenie Żydów wierzących w Chrystusa”, w Łodzi „Stowarzyszenie Przyjaciół Izraela” i wiele innych). Wszystkie te placówki rozprowadzały ogromną ilość literatury ewangelicznej w języku hebrajskim, żydowskim, polskim, rosyjskim, angielskim, niemieckim, a niektóre z nich (jak np. Misja Barbikańska w Białymstoku) posiadały nawet własne księgarnie i drukarskie zakłady¹⁵⁴.

Podsumowując: działania misyjne wśród Żydów w XIX i na początku XX w Europie charakteryzuje nieustanny wzrost wpływów Kościołów protestanckich. Towarzyszy im równoległe zjawisko zamierania tej akcji w obrębie Kościoła katolickiego (do dziś Kościół

¹⁵³ D. Woodard, *Nasi bracia oddzieleni*, Warszawa 1972, s. 33; M.L. Margolis, A. Marx, *A History of the Jewish People*, New York 1974, s. 667 i nast.

¹⁵⁴ „Zwiastun Ewangelicki” 1863, nr. 17, s. 269. Już w tym roku w Szwecji ustanowiano prawa ułatwiające zawieranie małżeństwa mieszanych, Żydów i Chrześcijan; „Zwiastun ewangelicki” 1931, nr 30, s. 231 i 1939, n 7, s. 31. Przykład drogi duchowej Żyda do godności kapłańskiej prezentują „Misje Katolickie” 1935, nr 9, s. 271. Najbardziej spektakularnym konwertytą był niewątpliwie Jan Lustigier (1926-2007), który później został wyświęcony na kapłana, w 1979 r. został biskupem, następnie arcybiskupem Paryża, a w 1983 r. kardynałem. Zob. abp. Jean Maria Lustigier, *Skoro tak trzeba* (wywiad), „Znak” 1983, nr. 339 – 340, s. 206 – 237.

protestancki zdecydowanie przoduje na tym polu). Agendy misyjne Kościoła protestanckiego wypracowały spójne metody, stając się bardziej „atrakcyjne” dla pragnących zmienić wyznanie Żydów, ale także dla samych katolików i prawosławnych. Ta sytuacja szybko doprowadziła do napięć między kościołem katolickim a protestanckim. Fundamentalista katolicki z Münster (Niemcy), kanonik dr. August Rohling, w wydanej w 1874 roku książeczce *Das salomonische Spruchbuch* pisał, że chrzest Żyda na protestantyzm, należy określić jako *cambiar stanza in casa del diavolo* – zmianę mieszkania w domu diabła¹⁵⁵. W tygodniku „Kraj” z 1897 r. anonimowy autor złośliwie, ale i trafnie wyjaśniał podłoże tego zjawiska: „...niektórzy z neofitów kołatali najprzód do kapłanów katolickich, lecz tak byli przyjęciem zrażeni, że zwrócili się do protestanckich – i tu uprzejmości, słodyczy, gorliwości i taktu nachwalić się dość nie mogli...” a jak przytaczała „Reformierte Schweizer Zeitung” z 1924 r., Kościół katolicki musiał poddać się autorefleksji podsumowującej swoje działania misyjne w wieku XIX: „Rumienić się musimy ze wstydu, widząc, ile dają protestanckie misje w porównaniu z tym, co my dajemy...”¹⁵⁶.

* * *

Ocenia się, że w Europie środkowo-wschodniej ochrzciło się około 250 tysięcy Żydów. Akcję misyjną prowadziły wszystkie wyznania: katolickie, protestanckie i prawosławne¹⁵⁷. Znaczny udział w nawracaniu Żydów na chrześcijaństwo miał powstały w połowie XVI wieku w Anglii Kościół anglikański¹⁵⁸. Wyodrębnił się on po ogłoszeniu przez parlament angielski aktu supremacyjnego, który uznał króla Henryka VIII zwierzchnikiem kościoła narodowego. Jak pisał Jakub Goldberg, już u schyłku XVII wieku deści angielscy przejawiali „daleko idący optymizm i nie wahali się twierdzić, że wszyscy Żydzi porzucą kiedyś religię mojżeszową” i przyjmą chrześcijaństwo. Już w tym stuleciu nurty protestanckie przejawiały aktywność w dziele misjonarstwa. W 1692 r. opublikowano w Anglii pracę Thomasa Barlone’a *Tolerancja wobec Żydów w państwie chrześcijańskim*, w której autor

¹⁵⁵ A. Rohling, *Das salomonische Spruchbuch*, 1874, s. 92; cyt. za: T. Zaderecki, *Talmud w ogniu wieków*, 1936, s. 46. Misje protestanckie nie chrzciły kogo popadnie. Tadeusz Zaderecki opisuje postać niejakiego Brimana, który po wielu oszustwach, nie znajdując miejsca, usiłuje w końcu dostać się do misji protestanckich dla Żydów, prowadzonych przez pastora de le Roi. Ten jednak znając biogram Brimana, odmawia jego przyjęcia; zob. tenże, s. 74.

¹⁵⁶ „Kraj” 1897 r., s. 242; „Reformierte Schweizer Zeitung” z 1924 (niesygnowany numer w zb. autora).

¹⁵⁷ E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie wśród Żydów w Polsce w latach 1918 – 1939*, „Studia Judaica” 5, 2002, nr 2 (10), s.16, 2003 nr 1. (11), s. 117.

¹⁵⁸ Podobne działania rozpoczęły także inne kościoły protestanckie powstałe w Niemczech i Szwajcarii. *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1985, s. 1412. Por. też *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, op.cit., s. 211-212.

starał się m.in. wykazać, że tylko środki perswazji mogą przynieść rezultaty w akcji zjednywania Żydów dla wiary chrześcijańskiej¹⁵⁹. Teza o zjednywaniu, a nie nawracaniu siłą, od tego czasu towarzyszyć będzie poczynaniom Kościołów anglikańskich i powołanych przez nich specjalnych misji. Już w końcu osiemnastego i na początku dziewiętnastego stulecia powstało w Anglii wiele organizacji zajmujących się szerzeniem ewangelii wśród niechrześcijan. Wymieńmy tu Londyńskie Towarzystwo Misyjne, Brytyjskie Towarzystwo wśród Żydów, Misjonarze – presbiterianie Anglii, Szkocji i Irlandii i wiele innych¹⁶⁰.

Sytuacja społeczno-polityczna, jaka powstała na początku XIX wieku, stwarzała wiele „dogodności” dla podjęcia działań misyjnych wśród Żydów. Jedną z nich, wszechobecną w ówczesnej Europie, były liczne ograniczenia prawne uniemożliwiające Żydom pełnienie np. funkcji urzędniczych. W chrześcijańskiej Europie, zarówno katolickiej, jak i protestanckiej, przepisy wymagały, aby urzędnicy i posłowie składali przysięgę na Chrystusa. Ta bariera miała także swój wpływ na decyzję o konwersji obywateli angielskich wyznania mojżeszowego, tyle że w Anglii ten dyskryminujący zapis usunięto już w 1858 r. Procesy asymilacyjne postępowały tu szybciej niż w Europie kontynentalnej, aczkolwiek i w pozostałych krajach od połowy stulecia pojawił się bardziej liberalny kurs wobec Żydów¹⁶¹. Rewindykację wielu przestarzałych ustaleń prawnych w odniesieniu do starozakonnych przyniosła w końcu XVIII wieku Wielka Rewolucja Francuska oraz Kodeks Cywilny Napoleona z 1804 r. Przepisy te w pewnych kwestiach zrównały wobec prawa wyznawców religii mojżeszowej z innymi reprezentantami wyznań chrześcijańskich¹⁶².

Przemianom tym towarzyszyła aktywizacja Kościołów protestanckich w dziele szeroko rozumianych działań misyjnych, która wynikała z ich dobrej orientacji nie tylko w Europie, ale także Afryce północnej, Azji i Ameryce. Szeroko zakrojone działania misyjne wśród pogan, muzułmanów, ale i Żydów otrzymywały także wsparcie ze stron rządowych, dostrzegających w tej aktywności korzyści gospodarczo-kolonialne. Na polu misyjnym wyraźnie słabła aktywność Kościoła katolickiego, który w Europie Zachodniej tracił na

¹⁵⁹ J. Goldberg, *Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim*, op. cit., s. 200; D. Woodard, *Nasi bracia*, op. cit., s. 49. Por. też. A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 80 i 99.

¹⁶⁰ J. Wilkinson, *Israel My Glory*, op. cit., s. 251. Organizacje te będą omówione w innym miejscu. Wymienia je w swojej książce W. T. Gidney, *Missions to Jews. A Handbook of Reasons, Facts, and Figures*, London 1899, s. 138-139.

¹⁶¹ Sz. Dubnow, *Historia Żydów*, op. cit., s. 246, Wyrazem późniejszego kursu było wybranie na burmistrza Londynu ochrzczonego Żyda Beniamina Disraelego; ibidem, s. 246. Np. w Szwecji w 1863 r. mówiono o zatwierdzeniu prawa, które miałyby ułatwić zawieranie małżeństw przez Żydów i chrześcijan; „Zwiastun Ewangelicki” 1863, nr 17, s.269.

¹⁶² Np. w 1808 r. rząd w Westfalii wzorując się na napoleońskich przepisach, skasował upokarzające podatki oraz zwolnił Żydów z zamieszkiwania w odrębnych dzielnicach, pozwolił także na uczęszczanie do szkół i uniwersytetów (podobnie w 1810 we Frankfurcie). Jedynie w Prusach po upadku Napoleona przywileje te zostały cofnięte. W. A. Detzler, op. cit., s. 1-2. Praca znajduje się w Oncken Archive Hamburg.

znaczeniu, zaś na objętych zaborami ziemiach polskich bronił głównie stanu posiadania. „Przebudzenie” katolickie w dziele misjonarstwa nastąpiło dopiero w końcu stulecia, gdy Kościoły protestanckie, w tym anglikański, mogły się pochwalić poważnym dorobkiem w wymiarze misyjnym. Wyrazem tych przemian było powstałe w Anglii w 1795 r. London Missionary Society – Londyńskie Towarzystwo Misyjne (dalej LMS), które w okresie późniejszym w swoim programie zakładało także prowadzenie akcji misyjnej wśród Żydów¹⁶³. Podobne organizacje powstały w tym czasie we Francji, Niemczech oraz Szwajcarii. W swoich początkach akcję misyjną częściowo przeniesiono poza kontynent europejski. Na początku wieku powstały anglikańskie stacje misyjne w Palestynie i Egipcie. Do lat 60-tych minionego stulecia ochrzczono tam 150 prozelitów (muzułmanów, jak i Żydów). Duchowni anglikańscy urządzili specjalny statek misyjny na Nilu. Także misjonarze z Bazylei (silny ośrodek misyjny pod auspicjami Kościoła luteranckiego w Szwajcarii) założyli w pobliżu z Abisynią ośrodek w którym nawracali zarówno Żydów, jak i Fellachów¹⁶⁴.

Najaktywniejsi byli jednak Anglikanie. Na początku stulecia dysponowali stacjami w Afryce, Ameryce Płd. i Płn., a także w Europie, na terenie Królestwa Polskiego, Rosji, Rumunii, Turcji. Misje te koncentrowały się na nawracaniu niewiernych, muzułmanów i Żydów¹⁶⁵. Pierwszą stacją misyjną w Palestynie powołano w 1841 roku; prowadził ją nawrócony rabin, biskup Michael Salomon Aleksander. W 1856 roku misjonarze James Finn i Ludwik August Frankl „natknęli się” tam na około 100 neofitów – Żydów¹⁶⁶. W Rumunii, w Jassach, od początku XIX wieku działała stacja anglikańska zajmująca się nawracaniem Żydów¹⁶⁷. Temat niesienia ewangelii wśród Żydów był często poruszany na licznych zjazdach i konferencjach protestantów w XIX wieku¹⁶⁸.

¹⁶³ *Encyklopedia Katolicka*, op. cit., s. 1413. Wcześniej, bo w 1780 roku, powstało „Towarzystwo Angielskiej dla Misji zamorskich”; K. Damroth, *Obrazki misyjne z wszystkich krajów i wieków*, Poznań 1873, s. 322.

¹⁶⁴ „Zwiastun Ewangelicki” 1863, nr 22, s. 379-381. Towarzystwo Bazylejskie w 1857 r. posiadało 24 stacje misyjne i ochrzciło 2442 „pogan”, ibidem, nr 4, s. 58.

¹⁶⁵ W Turcji istniała stacja od 1842 r. do I wojny światowej. W 1928 r. władze tureckie zlikwidowały stacje. Anglikanie utrzymywali w Konstantynopolu bezpłatną szkołkę dla ubogich Żydów, „Zwiastun Ewangelicki” 1931, nr 21, s.156.

¹⁶⁶ „Misje Katolickie” 1935, nr 10, s. 306; *Encyklopaedia Judaica*, vol. 9, Jerusaleń 1971, s. 296, 299 i 1450.

¹⁶⁷ „Jutrzenka” (*tygodnik dla Izraelitów*) 1863, nr 41, s. 415. W 1938 r. patriarcha cerkwi prawosławnej w Rumunii wydał zakaz udzielania chrztów Żydów przez anglikan. Patriarchat akceptował chrzczenie Żydów, jednak chciał, by nie miały protestanckiego charakteru chrztu, lecz odbywały się w obrządku greckim, „Zwiastun Ewangelicki” 1938, nr 34, s. 424.

¹⁶⁸ *Encyklopedia Katolicka*, op. cit., t. IV, s. 1414; Lista pastora P. Bilisa z 11.05.1986 (notatka w zbiorze autora); A. Tokarczyk, op. cit., 268. W 1875 roku odbył się Światowy Alians Kościołów Reformowanych. W 1878 roku zorganizowano w Londynie Międzynarodową Konferencję Misyjną w duchu ekumenicznym. Tu również mówiono o szerzeniu chrześcijaństwa wśród Żydów. Kolejne konferencje miały miejsce w Edynburgu i Amsterdamie.

2.1.1 Powstanie Towarzystwa Londyńskiego wśród Żydów

21 września 1795 roku powstało w Londynie Towarzystwo Misyjne London Missionary Society z siedzibą w Londynie. Za główny cel Towarzystwo stawiało szerzenie religii chrześcijańskiej we wschodniej Azji, Chinach, Afryce a także na kontynencie amerykańskim¹⁶⁹. Zaczęło się ponoć od składki złożonej na ten cel przez adwokata Steewensa. Członkowie Towarzystwa prócz jednorazowej opłaty zobowiązali się do płacenia regularnych składek. W krótkim czasie powstał spory fundusz, dzięki któremu Towarzystwo zbudowało w Londynie dom i kościół; „w takowym domu utrzymuje się ciągle do półtora tysiąca neofitów, którzy tam dopóty zostają, dopóki się nie wyuczą religii, a także jakiegokolwiek rzemiosła...” – czytamy w „Dzienniku Wileńskim”. Autor dodaje: „to co się dzieje w Londynie może się dziać i w Wilnie”¹⁷⁰.

W 1809 roku w ramach LMS powstało *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* (Londyńskie Towarzystwo Propagowania Chrześcijaństwa wśród Żydów, dalej LJS). Znane było ono także pod nazwą *The Church Mission to the Jews* (Kościół Misyjny dla Żydów). Towarzystwo dysponowało organami prasowymi: „The Jewish Missionary Inteligence” oraz „The Jewish Missionary Advocate”¹⁷¹. Właściwym twórcą LJS był Joseph Samuel urodzony 21 września 1771 roku, a ochrzczony w 1798 (otrzymał nowe imię i nazwisko: Freidrich Frey). Początkowo Frey pracował w kaplicy berlińskiej, następnie na zaproszenie LMS przybył do Anglii¹⁷². Tam związał się z LMS. W 1805 r. założył centrum dla ewangelizacji Izraelitów, niebawem uruchomił kaplicę misyjną dla pragnących się ochrzcić Żydów. 8 czerwca 1805 r. odprawił pierwsze nabożeństwo dla Izraelitów. W 1807 r. otworzył Frey szkołkę dla dzieci żydowskich, w rok później założył nową, niezależną kaplicę misyjną, czym naraził się władzom LMS. 27 kwietnia 1808 r. Frey zaproponował, aby jego działalność wśród Żydów została oddzielona administracyjnie od LMS. Propozycja ta została odrzucona i 10 stycznia roku następnego Frey zrezygnował ze współpracy z LMS, a w 3 miesiące później stworzył o podobnej nazwie Towarzystwo Londyńskie Szerzenia Chrześcijaństwa wśród Żydów¹⁷³. Na czele LJS obok J. F. Freya stanęli m.in. Lewis Way,

¹⁶⁹ *A summary of the transcriptions of the Missionary Society from it's institutions in 1795*, London 1813, s.7. Do seminarium tego towarzystwa uczęszczali przyszli misjonarze.

¹⁷⁰ „Dziennik Wileński”, t. I, 1819, s. 310 – 311.

¹⁷¹ S. Grelewski, *op. cit.*, s.398; W. T. Gidney, *op. cit.*, s.138-139. Z listu C. W. Hundley z 21.11.1986 (notatka w zbiorze autora).

¹⁷² J. S. C. F. Frey, *The Convert Jew: or Memoirs of the life of Joseph Samuel C. F. Frey who was born a Jew but is now a minister of the Gospel*, Boston, Hartford, New York 1816, s. 5-68; cyt. za: W. A. Detzler, *op. cit.*, s. 2-3.

¹⁷³ W. A. Detzler, *op. cit.*, s. 2-4. W XIX wieku powstały w Anglii inne towarzystwa szerzące chrześcijaństwo wśród Żydów. Wymieńmy jedynie: Evangelical Wing of the Church of Scotland (1838) oraz British Society i inne, *op. cit.*, s. 47-51.

prof. Charles Simeon, dr. Marsh, Legh Richmond, P. Nietzsche, John William Cunningam, G. Nietz, C. F. Ramftler i inni. Wszyscy oni byli rzecznikami przeniesienia działań misyjnych na tereny Niemiec, Rosji (a zwłaszcza ziem polskich objętych zaborami), Rumunii i Austro-Węgier¹⁷⁴.

Misjonarze anglikańscy rekrutowali się głównie z ochrzczonych Żydów, początkowo niemieckich, później także rosyjskich i polskich. W 1815 r. na skutek taré w łonie LJS misjonarze, w przeważającej mierze nowochrzczeńcy, stworzyli własną organizację misyjną¹⁷⁵. Frey również odszedł od Towarzystwa i w 1816 roku (?) wyjechał do Ameryki, prowadząc tam nadal działalność misyjną wśród Żydów. Przywódcą na nowo skonsolidowanego Towarzystwa został około 1815 r. adwokat Lewis Way. Dysponował on sporym kapitałem w postaci spadku w wysokości 300 tys. funtów. W latach 1816-1817 Way odbył podróż po Europie w celu zorientowania się w możliwościach przeniesienia akcji misyjnej poza Anglię. Odwiedził m.in. Holandię, Hanower, Berlin, Petersburg, Moskwę, Mińsk i Wilno. Towarzyszył mu m.in. nawrócony rabin Beniamin Salomon¹⁷⁶. Celem tej podróży było zapoznanie się z położeniem ludności żydowskiej i możliwościami prowadzenia wśród niej pracy misjonarskiej; wynikiem było założenie kilku stacji misyjnych na terenie Niemiec i Austro-Węgier. Centrala w Londynie szczegółowo instruowała misjonarzy jakie środki należy stosować w pracy misyjnej wśród Żydów. Zalecano przesyłanie dokładnych raportów i sprawozdań z pracy misyjnej¹⁷⁷.

Rychło dzięki zachętom Roberta Pinkertona z British Foreign Bible Society (Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego), London Society For Promoting Christianity Amongst The Jews uruchomiła na ziemiach niemieckich, a tym samym na dawnych polskich terytoriach pierwsze stacje misyjne (ok. 1818-1820 r.). Jednym z liderów tej działalności był ks. J. F. Nitschke, zaś pierwszym misjonarzem pochodzenia żydowskiego Bernhard Goldberg. Misjonarze anglikańscy w krótkim czasie stworzyli sieć swoich placówek w Berlinie, Hamburgu, Franfurcie, Breslau (Wrocław), Königsberg (Królewiec), Danzig

¹⁷⁴ S. Grelewski, *op. cit.*, s.398-399. Por. też. A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 200. Jednym z aktywniejszych działaczy był Charles Simeon. Był znanym autorem. Ch. Simon, *Die Bekehrung der Juden oder unsere Pflicht*, Berlin 1821. Podobnie J. W. Cunningham, *Predigt gehalten in der kirche St Lawrenz Judenstandt*, Freitag 4 Mai 1815 vor der Londoner Gesellschaft zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden, Berlin 1822. Sekretarzem LJS w 1830 r. był Jaków Cartwright. Pismo Mc Caula do Konsystorza Ewangelicko-Reformowanego i Ewangelicko-Augsburskiego z 1830 r. AGAD, CWW 1454, k. 130.

¹⁷⁵ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 398-399.

¹⁷⁶ A.M.W. Stirling, *The Ways of Yesterday: Being Chronicle of the Way Family from 1307– to 1885*, London 1930, s. 151-159.

¹⁷⁷ *General Instructions by the Committee of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews to their missionaries*, London 1824, s. 10 i nast. Jedną z pierwszych stacji powstała w Berlinie, AGAD, CWW 1455, k. 308-310. A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988, s.181.

(Gdańsk), Posen (Poznań), Dreźnie i innych miejscowościach. Wielu spośród nawróconych naonczas Żydów zatrudniono później w charakterze misjonarzy Towarzystwa Londyńskiego (J. D. Marc, J. C. Moritz, G. Freindenberg). Z anglikanami współpracowały inne organizacje zajmujące się nawracaniem starozakonnych. Działały one głównie przy poparciu protestanckich Kościołów. Odnotujemy następujące: Wirtemberskie Towarzystwo Misyjne, Berlińskie Towarzystwo Misyjne, Towarzystwo w Elberfeld. Czynne były też przedstawicielstwa Brytyjskiego Towarzystwa Szerzenia Ewangelii Wśród Żydów (British Society Promoting Christianity Amongst The Jews) oraz misji prowadzonej przez Wolny Kościół Szkocki. Ta ostatnia posiadała swoją centralę w Berlinie, była finansowana przez ośrodki angielskie, ale także z Ameryki. Głównym przedstawicielem tej misji był Dawid Christian Jadowinsky¹⁷⁸.

Misjonarze protestancy zyskali przychylność króla Fryderyka Wilhelma III oraz lokalnej administracji. Polityka Prus generalnie propagowała trendy asymilatorskie (i germanizacyjne) nie tylko wśród Żydów, sprzyjała małżeństwom mieszanym: żydowsko-chrześcijańskim (wiarę porzucali wyłącznie Żydzi) i ułatwiała procedury chrzczenia Żydów. Jak pisał Artur Eisenbach, „w Prusach oraz w innych państwach niemieckich mężowie stanu liczyli na to, że emancypacja obywatelska i świecka oświata Żydów, doprowadzi nie tylko do przyjęcia chrztu przez znaczne grupy ludności, lecz może nawet do pełnego wynarodowienia tej wspólnoty”¹⁷⁹.

W tym samym czasie lider misjonarzy anglikańskich Lewis Way zabiegał o rozszerzenie swojej aktywności na terenie Imperium Rosyjskiego. Już w 1817 roku uzyskał dwie audiencje u cara Aleksandra I: w Moskwie i Symferopolu. Dzięki dobrym stosunkom z księciem Dymitrim Galicynem (protestantem i protektorem działającego w Rosji Towarzystwa Biblijnego) car przyjął go życzliwie i przeprowadził z nim kilka rozmów¹⁸⁰. Pod ich wpływem Aleksander I w 1818 r. wydał ukaz przyzwalający na działania misyjne w celu zjedwania Żydów do religii chrześcijańskiej, a w 1826 roku car Mikołaj I zezwolił legalnie działać anglikanom na terenie Królestwa Polskiego, wszelako pod nadzorem Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego¹⁸¹.

¹⁷⁸ W. A. Detzler, *British and American Contributions to the „Erweckung” in Germany 1815-1848*, Oncken Archiw, s. 9, 42 oraz 43-52.

¹⁷⁹ A. Eisenbach, *Próby uregulowania statusu Żydów w dobie konstytucyjnej Królestwa Polskiego*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1988, nr 3 – 4, s. 62-63.

¹⁸⁰ M. Scult, *English Mission to the Jews Conversion on the Age of Emancipation*, „Jewish Social Studies”, New York 1973, nr 1, s. 3-17; W. A. Detzler, *op. cit.*, s. 9-10. Way wracając odwiedził Pragę, Wiedeń i Paryż.

¹⁸¹ Pismo Komisji Rządowej do Komisji WRiOP z 16.X.1825 r. wskazuje także na pozwolenie działania z 3.V.1817 i 4.V.1819 r. AGAD, CWW, 1454, k. 743; Pismo MSZ do MWRiOP z 10.I.1919, AAN, MWRiOP, sygn 1421, k. 45. Według A. Eisenbacha filia Towarzystwa Londyńskiego działała już od około 1814 r.; *op. cit.*,

Do czasu rozbiorów Polski w Rosji mieszkało niewielu Żydów – dopiero z chwilą zagarnięcia ziem polskich w polityce rosyjskiej pojawiła się tzw. „kwestia żydowska”. W okresie wcześniejszym Żydów rosyjskich próbowała chrzcic Cerkiew prawosławna, podczas wojen stosowano przymus. Carowie odbierając Rzeczypospolitej w wojnie 1563-1564 r. Połock, wymusili na Żydach, „ażeby chrzest przyjęli święty, inaczej bowiem każą potopić ich w Dźwinie, miasto Połock otaczającej”¹⁸².

Warte podkreślenia, że podobnie jak w Rzeczypospolitej, zamożni Żydzi rosyjscy po przyjęciu chrztu mieli możliwość uzyskania szlacheckich herbów. Za panowania cara Piotra I kilku Żydów-konwertytów piastowało znaczne godności państwowe. Jeden z nich, Piotr Szafirow, syn ochrzczonego Żyda, został wicekanclerzem, a Antoni Dewiew generałem policmajstrem¹⁸³. Najczęstszą jednak formą „zjednywania” Żydów do wiary prawosławnej była metoda „kija i marchewki”. Carówna Elżbieta Piotrowna „dbając o dobro poddanych”, kazała Żydów wydalić. „Jeśli zaś kto z nich zechce przyjąć wiarę chrześcijańską w obrządku greckim, to go ochrzcić” i dać mu zezwolenie na przebywanie na terenie państwa carów¹⁸⁴. W ukazie z 17 października 1776 r. dotyczącym Żydów, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską, caryca Katarzyna II zezwalała uwolnić Żydów chrześcijan od opłaty pogłównego i zezwalała na swobodny obiór zajęcia i zawodu. W tym też ukazie imperatorowa ustanowiła szerokie przywileje dla neofitów¹⁸⁵.

Wraz z przybyciem misjonarzy do Rosji docierały trendy oświeceniowe. Pod ich wpływem baronowa Barbara Julia Krudener starała się nakłonić cara Aleksandra I do utworzenia w Rosji kolonii Żydów chrześcijan. W świetle ukazu z 25 marca 1817 r. miały one

s. 181-182. Przepuszczalnie jest to pomyłka: chodzi o filiał Towarzystwa Biblijnego. Por. też. AGAD, CWW, 202, k. 37.

¹⁸² W.A. Maciejewski, *Żydzi w Polsce na Rusi i na Litwie*, Warszawa 1878, s. 72-73.

¹⁸³ Cyt. za: J. Goldberg, *Żydowscy konwertycy w społeczeństwie staropolskim*, „Społeczeństwo Staropolskie”, t. IV, Warszawa 1986, s. 233.

¹⁸⁴ H. Mościcki, *Żydzi polscy pod berłem Katarzyny II* (nadbitka z „Kwartalnika poświęconego badaniom przeszłości Żydów w Polsce”), Warszawa 1912 r., z. I, s. 54-55. Ukaz z 2.XIII st.st. 1742 r. „Pierwoje sobranije zakonow Ros. Imp.” XI. Nr 8673. Potwierdziła go Katarzyna II w manifeście z 4.XII.1762 r. Najsakrajniejszym przyładem nawracania pod przymusem Żydów na terenie XIX-wiecznej Rosji, a więc obejmującej była instytucja tzw. „kantonistów”, która zajmowała się wcieleniem żydowskich młodzieńców do wojska. Początkowo byli skoszarowani w specjalnych kwaterach wojskowych (cantonach, cantonments), w których przysposabiano ich do bycia żołnierzami. Służba trwała 25 lat. Był to okres wystarczająco długi, aby zniechęcić młodych Żydów do religii mojżeszowej. Podczas służby nie było możliwości odprawiania modłów, wielu z nich było wówczas chrzczonych i w wieku 18 lat wcielano ich do regularnej armii. Zalegalizował instytucję kantonistów car Mikołaj I w 1827 r. Oddziały kantonistów zostały oficjalnie zniesione w 1857 r., ale w praktyce funkcjonowały dalej. I. Schiper, *Dzieje Żydów na ziemiach Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego (od 1795 do 1863 r. włącznie)*, „Żydzi w Polsce Odrodzonej”, t. I, s. 422; *Encyclopaedia Judaica*, t. V, Jerusaleń 1971 s. 131-132; S. Dubnow, *Historia Żydów*, Wałbrzych 1948, s. 222; Por. też *Image Before My Eyes, A Photographic History of Jewish Life in Poland 1864-1939*, opr. L. Dobroszycki, B. Kirszenblatt-Gimblett, New York 1977, s. 107.

¹⁸⁵ H. Mościcki, *op. cit.*, s. 57-58. Por. też. I Schiper, *Żydzi na kresach północnych i wschodnich w czasach porozbiorowych*, „Żydzi w Polsce Odrodzonej”, t. I, s. 564.

powstać na Krymie. Opiekunami przyszłych mieszkańców tych kolonii tzw. „israelskich chriestian” zamianowano ks. Galicyna, ks. Popowa, ks. Pinkertona (wspomianego już misjonarza z Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego) i ks. Mieszczewskiego. Taka kolonia powstała w guberni jekaterynosławskiej obok Mariupola, niedaleko morza Azowskiego¹⁸⁶. Jednak głównym celem misjonarzy anglikańskich był rzecz jasna nie Krym, lecz najgęściej zaludnione przez Żydów dawne ziemie polskie, a zwłaszcza posiadające pewną autonomię Królestwo Polskie. Już na początku XIX wieku do osiedlenia się anglikan w Królestwie Polskim zachęcał pośrednio minister Skarbu w Królestwie książe Franciszek Drucki-Lubecki. Zakładali oni gisernie żelaza, browary i papiernie. Od początku ich działania wspierało Towarzystwo Biblijne, powstałe w Warszawie w 1816 roku dzięki inicjatywie m.in. księcia Adama Czartoryskiego. Miało ono zadanie rozpowszechniania wśród Żydów, mieszkańców Polesia (Białoruś), Wołynia i Podola (Ukraina), druków i prasy ewangelickiej w języku hebrajskim, białoruskim i ukraińskim¹⁸⁷.

Towarzystwo Londyńskie wysłało pierwszych misjonarzy w 1821 roku. Zainstalowali się oni w Warszawie, a w niedługim czasie uruchomili oddziały filialne w Lublinie, Częstochowie, Kielcach, Radomiu (Benni) i Piotrkowie. Przez około 10 lat działali także w Kaliszu, Suwałkach i Zgierzu, utrzymując szkółki misyjne i koncentrując swoje działania wśród Żydów¹⁸⁸. Misjonarze czynili także starania, aby przenieść swoją akcję na tereny „prowincji polskich Cesarstwa”, na co jednak nie otrzymali odpowiednich zezwoleń. Prócz zwykłych pogadanek mieli także prawo do urządzania dysput teologicznych w bóżnicach (za zgodą rabinów). Na przykład w 1848 r. misjonarze Jan Lange i Teodor Goldinger przebywając w Sejnach, zawitali do tamtejszej bóżnicy¹⁸⁹.

¹⁸⁶ A. Kraushar, *Frank i frankiści polscy*, t. II, Kraków 1859, s. 223-224.

¹⁸⁷ Raport Generalnego Konsystorza wyznań ewangelickich z 16.V.1835 r. AGAD, CWW 1454, kk. 349-357; B. Enholz-Narzyńska, J. Narzyński, *Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Polsce 1816-1966*, Warszawa 1966; S. Didier, *Rola neofitów w dziejach Polski*, op. cit., s. 72 podawał, iż Towarzystwo powstało w 1814 r., zaś A. Tokarczyk, (op. cit., s. 275) datował powstanie na 1804 r. O początkowej działalności misjonarzy anglikańskich patrz: AGAD, Kancelaria Nowosilcowa, v. 316, „O Biblijskom Warszawskom Obszczestwie i misjonierach anglijskich przybyszich iz Londona dla okreszczenija jewriejew w christianskuju wieru”.

¹⁸⁸ A. Gerhardt, op. cit., s.200-201. Pierwsi misjonarze: Georg Wendt, Ludwig Hoff, diakon Jan Chrystian Reichardt, Wermelski, Heseschel Lawrence, Zygmunt Deutsch. Na terenie zaboru pruskiego funkcjonowała stacja Anglikan w Poznaniu (Hefter, Handes). Była ona bardzo aktywna. Misjonarze utrzymywali tu szkołę dla 93 dzieci żydowskich. „Jewish Expositor”, London, December 1829, s. 458. Już w 1822 misjonarz Wilhelm Becker jest w „obwodzie sandomierskim” AGAD, CWW, sygn. 1454, k. 17. Obszerne raporty misjonarzy z Suwałk, Zgierza i Kalisza, AGAD, CWW 1457-1458. Patrz także M. Rutkowski, *Funkcjonowanie pozarzymskokatolickich struktur organizacyjno-wyznaniowych w Królestwie Polskim wczesnej ery paskiewiczowskiej, w: Kościoły a państwo na pograniczu polsko – litewsko – białoruskim. Źródła i stan badań*, Białystok 2005, s. 168.

¹⁸⁹ Pismo „Najjaśniejszego Pana” do Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego z 17/29 XII 1829 r. AGAD, CWW, sygn 1455, kk . 187-189, Pismo Konsystorza Ewangelickiego z 1839 r., AGAD, CWW sygn 1455, kk. 338-350; „W dzień ich Nowego Roku poszliśmy do Bożnicy i byliśmy na ich modlitwach i lamentach...” Raport misjonarza z 28.XI.1848, AGAD, CWW sygn 1457, k. 76.

Wśród pierwszych misjonarzy anglikańskich wymieńmy M. Solomona (przetłumaczył na żydowski Nowy Testament w 1821 roku, w Warszawie przebywał krótko), Alexandra Mc Caula, Johna O'Neila, Wilhelma Ferdynanda Beckera, L.(?) Lewina i innych. Pierwszy, z kilkoma misjonarzami osiedlił się w 1821 r. Mc Caul, jednak wobec braku odpowiednich dokumentów został zmuszony do opuszczenia Królestwa Polskiego. Powrócił do Poznania (ówczesne Prusy), gdzie anglikanie już działali, i stąd zabiegał o stosowne pozwolenie od Komisji Spraw Wewnętrznych i Duchowych Królestwa Polskiego¹⁹⁰. Misjonarze nie byli wybrani przypadkowo. Większość z nich znała język żydowski i była odpowiednio przeszkolona. Mc Caul był profesorem języka hebrajskiego na Wydziale Królewskim w Londynie oraz przebywał już wcześniej w Rosji. W końcu zamieszkał w Warszawie. Tu też urodziła się jego córka, z którą w 1831 roku powrócił do Londynu. Tam wydawał tygodnik misyjny „The Old Paths”, który również docierał na ziemie polskie¹⁹¹.

Po początkowych komplikacjach od połowy 1822 r. Misja Anglikańska działała już bez większych przeszkód. W Warszawie zorganizowano punkty pracy dla neofitów w introligatorni oraz powstałej drukarni misyjnej. Otwarto 2 szkoły, które prowadził pastor Richard Smith. Od końca lat 30-tych funkcjonowała także bezpłatna szkoła (niedzielną?) dla młodzieży wyznania mojżeszowego (15-20 osób). Z anglikanami współpracowali pastory luterkańscy i kalwińscy: ksiądz Herman, pastor dr Juliusz Ludwig oraz superintendent Józef Spleszczyński¹⁹². Dzięki wsparciu Zboru ewangelicko-reformowanego w 1828 r. anglikanie urządzili prywatny dom modlitwy w domu Heinricha przy ul. Leszno. Początkowo kazania odbywały się w kościele kalwińskim, ale już w 1832 r. powstał samodzielny dom modlitw; równocześnie uruchomiono tzw. „zakład młodych prozelitów”¹⁹³. Pomimo iż w myśl ustaleń anglikanie mieli być podporządkowani i kontrolowani przez Zbór ewangelicko-augsburski, chętniej współpracowali z Konsystorzem ewangelicko-reformowanym w Warszawie, w tym z pastorem Augustem Karolem Diehlem. Od około 1830 r. Zbór ewangelicko-augsburski

¹⁹⁰ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 200-201; S. Grelewski, *op. cit.*, s.399. Pozwolenie mieli otrzymać 27.VI.1822 r. Pismo Konsystorza Wyznań Ewangelickich do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchowych (SWD) z 2/14.II.1842 r. AGAD, CWW, sygn 1456, k. 48. Misjonarze Dawid Heinrich i Izaak Błokneil (Blokneil) zostali aresztowani bowiem przebywali na ziemiach Królestwa bez odpowiednich dokumentów. Pismo A. Mc Caula i F. Beckera do Komisji Rządowej WRiOP z 15.I.1822, AGAD, CWW 1454, k. 4-5.

¹⁹¹ B.W. Tuchman, *Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze age to Balfour*, New York 1956, s.184-185.

¹⁹² A. Gerhardt, *op. cit.*, s.200-201; W. A. Detzler, *op. cit.*, s.161-19; S. Grelewski, *op. cit.*, s. 399. Pismo Konsystorza Ewangelickiego do Komisji Rządowej SWD z 2/14.II.1842, AGAD, CWW sygn 1456, kk. 47-59.

¹⁹³ AGAD, CWW sygn 1454, kk. 348-257. „W ciągu kilka lat Zbiór (ewangelicko-reformowany, przyp. mój) ustąpił też kościoła na nabożeństwa, odbywane w języku angielskim bądź przez kapelanów konsulatu angielskiego, bądź przez misjonarzy...” A.K. Diehl, *Wiadomości ze Zboru Ewangelicko-Reformowanego Warszawskiego*, Warszawa 1885, ss.7-8; Pismo Generalnego Konsystorza Ewangelickiego do Komisji SWD z 23.XI.1832 r. AGAD, CWW, sygn 1454, k. 154-158; AGAD, CWW, sygn 1454, k. 178.

rozpoczął starania o ścisłe podporządkowanie anglikan, do końca jednak sprawa ta nie została prawnie uregulowana¹⁹⁴.

Od początku swojej działalności misjonarze kolportowali i rozprowadzali bezpłatnie liczne akcydensy i druki o treści ewangelickiej. Były one sprowadzane początkowo z Anglii i Niemiec, a później drukowane także w Warszawie. Do 1852 r. rozpowszechniono około 15 tys. egzemplarzy Nowego Testamentu oraz około 100 tys. przeróżnych broszur w języku żydowskim, hebrajskim, polskim i angielskim¹⁹⁵. Od 1826 r. funkcjonował w ramach Misji Anglikańskiej zakład drukarski, w którym pracowało 12 młodych prozelitów, nadto czynna była introligatornia. Zakładem drukarskim zawiadywał początkowo Richard West, zaś od lat 40-tych misjonarz J. West. Część publikacji misyjnych, z uwagi na kontrowersyjne tezy i argumentację o protestanckim rodowodzie, nie znajdowała uznania w kręgach katolickich. Od samego zresztą początku Kościół rzymskokatolicki obserwował poczynania Anglikan niechętnie i z podejrzliwością. Stosunek ten nie uległ zmianie do 1939 roku¹⁹⁶. W 1833 r., w świetle raportów, w Warszawie przebywali misjonarze Richard Smith i Ferdynand Wilhelm Becker oraz Hesechiel Lawrence, Jan Gotfryd Lange, Jan W(B)aschtschek i Zygmunt Deusch (Deutsch?). W 1853 r. było już 8 misjonarzy¹⁹⁷.

Właściwym przywódcą misji był pastor Ferdynand Wilhelm Becker. Po odbytych studiach teologicznych w Niemczech udał się do Anglii i związał się z organizacjami misyjnymi działającymi wśród Żydów. Do Warszawy przybył w 1823 r. Na prowadzenie działalności w ramach Zboru ewangelicko-reformowanego uzyskał zgodę w styczniu 1824 r. od Superintendenta A. Karola Diehla. Najbliższym jego współpracownikiem w pierwszym okresie był wspomniany już Mc Caul oraz pastor Richard Smith¹⁹⁸. Dopiero w 1854 r. przewodnictwo nad działalnością Misji Anglikańskiej objął przybyły z Londynu pastor Jan Krystian Reichardt, który wcześniej pracował krótkotrwale w Warszawie i w stacji w

¹⁹⁴ Raport Generalnego Konsystorza Wyznań Ewangelickich do Komisji Rządowej SWD z 16.V.1836. AGAD, CWW 1454, kk. 349-357; Pismo Komisji Rządowej WRiOP do Generalnego Konsystorza Ewangelickiego-Augsburskiego z 15.IV.1830 r. AGAD, CWW 1454, kk. 127-128. M. Rutkowski, *Funkcjonowanie pozarzymskokatolickich struktur organizacyjno-wyznaniowych w Królestwie Polskim wczesnej ery paskiewiczowskiej*, w: *Kościół a państwo na pograniczu polsko – litewsko – białoruskim. Źródła i stan badań*, Białystok 2005, s. 168.

¹⁹⁵ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 200-211; W. A. Detzler, *op. cit.*, s. 2-19; S. Grelewski, *op. cit.*, s. 399. W 1834 r. „sprzedali po niskiej cenie lub rozdali... 4000 książek a pism mniejszych 30.000”. AGAD, CWW 1456, k. 55.

¹⁹⁶ „...”od niejakiego czasu zjawili się po niektórych Miastach w Polsce Misjonarze Anglikańscy, którzy usiłują rozszerzyć Prozelityzm wbrew Ewangelii...”; Pismo Arcybiskupa Wojciecha Akarszewskiego do MWRiOP z 29.II.1825, AGAD, CWW 1454, k. 56. Por. też Pismo Generalnego Konsystorza... *op. cit.*, k. 349-357.

¹⁹⁷ Wykaz Misjonarzy Angielskich z 1833 r. AGAD, CWW 1454, k. 178. Jeden z misjonarzy Rozenfeld zmarł na placówce misyjnej w Lublinie, AGAD, CWW 1458, k. 624.

¹⁹⁸ M. Becker, *Ferdinand Wilhelm Becker*, *op. cit.*, s. 20-21. Mc Caul pracował w Warszawie od 1823 do 1830 r. W. A. Detzler, *op. cit.*, s. 16-19.

Piotrkowie¹⁹⁹. Z prowadzonej akcji misyjnej anglikanie przedkładali sprawozdania centrali angielskiej, jak i Konsystorzowi Ewangelicko-Augsburskiemu. Wilhelm Becker swoje raporty kierował do sekretarza (?) Londyńskiego Towarzystwa z centralą w Londynie, ks. W. Ayersta, a od 1853 r. do B.M. Wrighta oraz G.J. Goodharta²⁰⁰. Od 1823 do 1828 roku anglikanie nawrócili około 70 starozakonnych. Do 1842 liczba ochrzczonych Izraelitów wzrosła do 150, w tym w Warszawie 115, Lublinie 33, po 5 w Radomiu, Kielcach i Piotrkowie. Chrzty udzielał prawdopodobnie Becker albo Richard Smith, tylko oni posiadali święcenia kapłańskie. Nabożeństwa prowadził Becker, często w języku angielskim. Do 1847 roku misjonarze nawrócili około 259 osób, jednak źródła podają, że z tej liczby wielu powróciło do judaizmu²⁰¹.

Liczba ochrzczonych nie odzwierciedla rzeczywistych rezultatów pracy misjonarzy. Wielu Żydów zmieniało wyznanie pod wpływem samych misjonarzy, ale chrzty miały miejsce prawdopodobnie w kościołach protestanckich i nie były odnotowane w rejestrach misjonarzy anglikańskich. Z zachowanych raportów (w języku niemieckim, polskim i angielskim) wynika, że w pierwszym okresie podróży misyjnych anglikanie nie spotkali się z przejawami zawiści i gniewu ze strony żydowskiej. Wzbudzali raczej zaciekawienie. W Prenach (Litwa Kowieńska) w 1846 r. „Rabin przyjął nas uprzejmie i wdzięcznie przyjął książki... osądził ją w ogólności za książkę bardzo rozumną, lecz twierdził zarazem być w stanie ją kontrowersować...”²⁰². W 1849 r. misjonarz J. Lange pisał o swoim pobycie w Filipowie (gubernia augustowska): „Tu dowiedzieliśmy się od mojej gospodyni, chrześcijanki, że w skutku naszego pobytu tu przed dwoma latami i książek przez nas w ten czas rozdanych, niektórzy Żydzi przyjęli religię chrześcijańską w kościele katolickim...”. W połowie wieku Anglikanie byli bardzo aktywni, ich podróże misyjne wzbudzały ogromne zainteresowanie; informowała o tym warszawska prasa²⁰³.

W 1853 roku między Rosją a Turcją wybuchła wojna krymska. Po stronie tureckiej opowiedziała się m.in. Anglia, co zaważyło automatycznie na stosunku administracji carskiej

¹⁹⁹ Pismo Konsystorza Ewangelickiego-Augsburskiego do Komisarza SWD z 8/20.III.1854 r. AGAD, CWW 1458, kk. 625-628.

²⁰⁰ Ówczesny adres centrali London Society Home, no 10 Lincolmn's Inn Fields, AGAD, CWW 1458, kk. 745-752.

²⁰¹ Pismo Generalnego Konsystorza (1842), op. cit., s.kk. 47-59; Pismo Komisji Rządowej SWD do Xcia Namiestnika (b.d.) AGAD, CWW 1458, k. 147. A zatem ustalenia T.Jeske-Choińskiego, jakoby w latach 1800-1904 Żydów chrzczono jedynie w Warszawie, są błędne. Tenże, *Neofici*, op. cit., s.178.

²⁰² W Augustowie tutejszy rabin w 1850 r. chciał kupować książki, ale został zastraszony. AGAD, CWW 1458, k. 419. Raport J. Rosenfelda i T. Goldingera z 11/23.XI.1846 r. AGAD, CWW, sygn 1457, k. 553.

²⁰³ Inna sprawa, że taka informacja jest trudna do sprawdzenia i zweryfikowania, a misjonarze zainteresowani byli wyolbrzymianiem własnych zasług wobec centrali w Londynie, finansującej przecież ich poczynania. Sprawozdanie misjonarza Lange z 3.VIII.1849, AGAD, CWW 1457, k. 239. „Warszawska Gazeta Policyjna” z 2 sierpnia 1850 r., nr. 214 informowała, że z Warszawy wyjechał do Niemiec Fred Rosenfeld, misjonarz angielski.

do anglikan. Na żądanie rządu rosyjskiego musieli oni opuścić tereny Królestwa Polskiego. Częściowej konfiskacie uległ ich majątek (drukarnia w Warszawie przy ul. Nowolipie została sprzedana). Jeszcze zanim misjonarze dowiedzieli się oficjalnie o tym, że mają opuścić Królestwo, niektórzy z nich przeczuwając grożące niebezpieczeństwo, samodzielnie opuścili Warszawę. Na początku 1854 r. do Anglii udał się F. J. Kleinhem i J. K. Reichardt. Innych misjonarzy oficjalnie powiadomił Konsystorz Ewangelicko-Augsburski w Warszawie w grudniu 1854 roku²⁰⁴. Ostatnie nabożeństwo odbyło się w kościele przy ul. Miodowej „w domu Kucharzewskiego”. Ocenia się, że efektem pracy misyjnej anglikan było nawrócenie 361 Żydów (za lata 1822-1855)²⁰⁵. Wielu z nawróconych Żydów, zwłaszcza w pierwszym okresie ich działalności zostało przez nich wykształconych na misjonarzy. Gdy w okresie początkowym niektórzy misjonarze rekrutowali się z ochrzczonych Żydów angielskich, niemieckich i szwajcarskich, to w latach 40-tych XIX wieku coraz więcej misjonarzy wywodziło się z Żydów polskich i rosyjskich, jak choćby Marcus Bergman (urodzony w Wieruszowie, w rodzinie chasydzkiej), Teodor Goldinger i wielu innych²⁰⁶.

W 1855 r. na terenie Królestwa Polskiego misjonarzy anglikańskich nie było. Zostali wszak nieliczni wyznawcy anglikanie, pozostając jednak bez kapłana. W 1856 r. „król pruski wyjednał u naszego Rządu” pozwolenie na przybycie z Prus pastora anglikańskiego. W tym też roku przybył do Warszawy pastor D. H. Schmidt i zamieszkał w ekskluzywnym Hotelu Rzymskim. Choć był anglikaninem, w przeciwieństwie do misjonarzy pracujących do 1854 r. był obywatelem pruskim. Swoje nabożeństwa rozpoczął pod nadzorem i przyzwoleniem Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego²⁰⁷.

Nieobecna formalnie Misja Anglikańska na terenie Królestwa Polskiego pozostawiła garstkę swoich zwolenników. Należeli do niej ochrzczeni przez nią Żydzi. To oni podjęli się

²⁰⁴ Pismo MWRiOP z 3.II.1920 r. AAN, MWRiOP sygn 1566, k. 323.; Pismo MSZ do MWRiOP z 10.I.1919, AAN, MWRiOP sygn 1421, k. 46; AGAD, CWW, sygn 1458, k. 849; A. Gerhardt, op. cit., s.201. Warto odnotować, że w świetle ustaleń B. Tuchman w 1839 r. London Jews Society zjednało 207 Żydów, co dawało średnio ledwie 6,7 rocznie. Taż, op. cit., s.8; Misjonarze opuszczali Warszawę na podstawie wcześniejszego reskryptu z 4/16.XII. i 7/19.XII.1854 r. Pismo Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiej do Komisji Rządowej SWD z 10/22.XII.1854 r. AGAD, CWW, sygn 1458, kk. 660-665 i 66. Ferdynand Nake udał się do Niemiec a Lange i West do Prus, Becker zaś do Anglii, AGAD, CWW 1458, k. 731.

²⁰⁵ AGAD, CWW sygn 1458, k. 848; J. Fein, Londyńskie Towarzystwo Mishjonarzy i jego działalność wśród Żydów w Polsce i Rosji, „Yivo – Bleter” (w jęz. żydowskim) Nowy York, t. 24; 1944, nr 1, s. 42. Wykaz misjonarzy patrz Aneksy.

²⁰⁶ M. S. C. B. *God's Faithfulness. A Record of the Lord's Leading in the life and work of his Servant, Marcus S. Bergman*, London, Edynburg, New York (b.r.w.), s.1 i 19. Wspomina się także o kaplicy LJS pastora Evalda na tzw. Palestyńskim Placu przy Bethel Green.

²⁰⁷ Wypis z protokołu posiedzenia Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego z 17/29.II.1856 r. AGAD, CWW 1459, kk. 14-21. Rząd Królestwa Polskiego domagał się, aby przybyły pastor nie był poddany angielskim i nie należał do Londyńskiego Towarzystwa, którego „członkowie zostali oddaleni z tutejszego kraju... jako intryganci mieszkający się do interesów...” op. cit., k. 15; Pismo Wydziału Wyznań z 16/28.III.1856 r. do Kuratorium Okręgowego Naukowego, AGAD, CWW sygn 1459, kk. 19-28 i 40.

akcji propagowania idei konwersji. W 1867 roku dowiadujemy się, że Aaron Sztenberg (Sztejnberg?) i Adolf Blumberg rozprawiali książki o tematyce ewangelizacyjnej w języku polskim i francuskim, które miały być wydawane przez Londyńskie Towarzystwo Misyjne. Nadto niektórzy „byli” misjonarze podejmowali próby odwiedzenia Królestwa Polskiego celem spotkania się ze swoimi rodzinami i sympatykami. W 1859 r. takie starania prowadził misjonarz Jakub Cukierman zamieszkały wówczas we Wrocławiu, ubiegający się o paszport, aby odwiedzić córkę. Tego typu wyprawy nieomal zawsze oznaczały wóz na tereny Królestwa druków i pism ewangelickich²⁰⁸.

Dopiero z górami po 20 latach Departament Wyznań w Petersburgu wydał zezwolenie dla Misji Anglikańskiej na ponowne uruchomienie swojej działalności²⁰⁹. Wkrótce do Warszawy przybyli ponownie misjonarze anglikańscy: ks. James Oktawian Ellis, ks. J. C. Hartman, H. Hartman-junior, A. E. Ifflanda, C.(?) Rapaport. W okresie późniejszym dołączyli do nich ks. H. C. Carpenter oraz ks. J. E. Landsman²¹⁰. W 1878 roku pastor J. Ellis zwrócił się do Generała Gubernatora Warszawskiego o pozwolenie prowadzenia specjalnych ksiąg metrykalnych dla „kościół (misji) anglikańskiego”, z uwagi na fakt, iż Superintendent Jeneralny Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Królestwie Polskim, Everth, „nie uważa za możliwe wpisywanie tych aktów do ksiąg metrykalnych zborów luterańskich”. Z pisma gubernatora do Konsystorza Luterańskiego wynika, że do tego czasu „Kościół anglikański” formalnie podlegał Zborowi luterańskiemu²¹¹.

Przez cały okres swojej działalności anglikanie byli silnie związani z centralą w Anglii. Stamtąd szły pieniądze, prasa, druki ulotne, broszury, instrukcje. Stamtąd przybywali nowi misjonarze, głównie ochrzczeni wcześniej polscy Żydzi. Tematem większości pozycji książkowo-broszurowych była nieodmiennie opowieść-wyznanie na temat własnej konwersji.

²⁰⁸ Pismo Naczelnika Żandarmoskowo Kruga do Zawiaduszczeniu Duchowymi Działami z 6/12.XI.1867, AGAD, CWW 1459, k. 66-67; Pismo Wydziału Wyznań do Wydziału Administracji Ogólnej z 13/25.VI.1859, AGAD, CWW sygn. 1459, k. 53.

²⁰⁹ Pismo z 16.X.1875 r. (nr 212) Za zezwoleniem Najwyższym z 29.XI.1875 r., AAN, MWRiOP sygn 1421, k. 47; S. Grelewski, *op. cit.*, s.251 Działalność misji trwała bez zakłóceń do 1914 r.

²¹⁰ A. Gerhardt, *op. cit.*, s.201. Ks. James Oktawian Ellis pracował w Warszawie od początku do 1908 r. Wówczas zrezygnował ze względu na stan zdrowia. „Zwiastun Ewangelicki” 1908, nr 11, s. 330. Adolf Ernest Iffland ochrzczony został w Suwałkach 22.IX.1852 r. przez ks. Rumpela, pastora gminy kalwińskiej w Serejach. Sprawozdanie J.G. Lange z 31.III. 1853 r. AGAD, CWW 1458, k. 574. Następnie Iffland z rodziną przeniósł się do Warszawy do instytutu misyjnego. AGAD, CWW 1458, k. 646. Herman Charles Carpenter, pełnił funkcje przełożonego parafii anglikańskiej w Warszawie, jak również kapelana ambasady brytyjskiej. E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* *op.cit.*, s. 118.

²¹¹ Pismo Jeneralnego Gubernatora do Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie z 31.XII i 12(I) 1877/8 r. AAN MWRiOP sygn. 1421, k. 2 i 2a.

Modelowym przykładem jest tu „spowiedź” Issaca Levinsohna, późniejszego misjonarza ochrzczonego w 1879 r. przez pastora M. Meyersohna²¹².

W drugim okresie swojej działalności Misja Anglikańska ograniczyła swoją działalność do Warszawy, aczkolwiek sporadycznie odbywano tzw. podróże misyjne. Na przykład w 1897 roku agent Towarzystwa Biblijnego rozprawdzał w Lublinie druki ewangelickie w języku hebrajskim i żydowskim²¹³. Misja uruchomiła także placówkę poza Królestwem, w zaborze austriackim, we Lwowie. W latach 80-tych XIX wieku z jej ramienia działał tam misjonarz anglikański Rosentrauch²¹⁴.

W latach 1874-1898 w kaplicy anglikańskiej w Warszawie ochrzczoneo 345 starozakonnych. Były to rezultaty imponujące, bowiem w tym samym czasie dobrze zorganizowany Kościół ewangelicko-augsburski ochrzczył 213, a ewangelicko-reformowany 306 Żydów²¹⁵. Misja Anglikańska mimo skąpych środków i niewielkiej liczby misjonarzy zanotowała sukces w nawracaniu Żydów, w porównaniu do majątnych Kościołów ewangelickich, pozornie bliższym Żydom (liturgia w języku niemieckim).

Okres przełomu XIX i XX wieku charakteryzował się wzrostem fali antysemityzmu, w szczególności na terenach Cesarstwa Rosyjskiego. Nie obeszło się także bez restrykcji wobec Żydów Chrześcijan, a nawet samych anglikan – misjonarzy. Na skutek zarządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych Żydzi, którzy przeszli na anglikanizm i inne odłamy religii protestanckiej bez specjalnego pozwolenia, nie mieli prawa mieszkać w Cesarstwie. Zarządzenie to wymierzone było także w Misję Anglikańską. Misja bowiem, mając pozwolenie na nawracanie Żydów tylko z Królestwa Polskiego, chrzczyła wszystkich starozakonnych bez wyjątku, także z terenów Cesarstwa. Nadto Żydzi, którzy przeszli na protestantyzm bez specjalnych pozwoleń, nie mieli prawa zamieszkiwania na terenie Rosji. Z drugiej jednak strony tego typu ukazy carskie nie były nigdy respektowane²¹⁶.

W drugim okresie działalności Misji Anglikańskiej społeczność żydowska, która od połowy XIX wieku przechodziła prawdziwą rewolucję kulturowo-emancypacyjną, coraz bardziej wrogo odnosiła się do misjonarzy, nie tylko zresztą anglikańskich. Niechętni byli jej także asymilatorzy, jak również z oczywistych powodów mitnagdim, nienawidzili jej chasydzi, jak również socjaliści oraz syjoniści. Coraz częściej zdarzały się przypadki pobicia,

²¹² I. Levinsohn, *The Russo-Polish Jew: A Narrative of the Conversion from the darkness of Judaism to the Light and Liberty of the Gospel of Christ*, London 1878, s. 17, 169, 179, 183.

²¹³ Agent został pobity, a rozfanatyzowany tłum zniszczył jego książki; „Izraelita” 1897, nr 22, s. 218.

²¹⁴ Stacja mieściła się przy ul. Żółkiewskiej. Pismo MSW do Prezydium Rady Ministrów z 22 lutego 1926 r. AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 26.

²¹⁵ „Zwiastun Ewangelicki” 1899, nr 2, s. 59.

²¹⁶ „Zwiastun Ewangelicki” 1901, nr 10, s. 313.

zdemolowania lokalu misyjnego itp. Nie oszczędzano także Żydów już ochrzczonych. Charakterystyczne, że w przypadku Żydów-katolików agresywnie zachowywali się w zasadzie wyłącznie Żydzi, zaś w przypadku Żydów-anglikanów (protestantów) ataki szły z dwóch stron: żydowskiej i społeczności katolickiej. Materiały zachowane po Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych, przechowywane w Archiwum Głównym Akt Dawnych, zawierają szereg relacji i świadectw o napaściach i prześladowaniach na Żydach-chrześcijanach. Misjonarzy anglikańskich nazywano zjadliwie „anglikańskimi komiwojażerami, łowcami dusz żydowskich, rybakami mętnej wody”²¹⁷. Dopiero w 1905 r., po ogłoszeniu ukazu tolerancyjnego, nastąpiło na terenie Cesarstwa, w tym w Kongresówce, rozluźnienie rygorów wyznaniowych. Żydzi zmuszeni niegdyś do przejścia na prawosławie (także na katolicyzm, jak również anglikanizm) powracali do wiary mojżeszowej²¹⁸.

Znaczenie Misji Anglikańskiej wzrosło niepomniernie po zakończeniu I wojny światowej. Kiedy bowiem w wyzwolonej Warszawie utworzono przedstawicielstwo dyplomatyczne, w tym angielskie, anglikanie warszawscy rozpoczęli starania o nadanie im statusu Zboru anglikańskiego. Pomimo niewydanych oficjalnych zezwoleń w wielu dokumentach tak też się podpisywali. Władza przyrykała oczy na te gesty, z uwagi na chęć utrzymania dobrych kontaktów dyplomatycznych z Anglią, także ze względu na jej wkład w reaktywowanie Państwa Polskiego. Warto zaznaczyć, iż anglikanie określali się kolokwialnie jako „Kościół anglikański” już od około 1900 r., co nie miało żadnego prawnego znaczenia, ale być może wówczas uzyskali zezwolenie na prowadzenie własnych ksiąg metrykalnych²¹⁹. „Kościół anglikański” grupował wszystkich wiernych tego wyznania na terenie Rzeczypospolitej. Jednak regulacje prawne nie zapewniały pełnych praw wyznaniowych. Anglikanie byli co prawda „tolerowani” lecz „nie uznani” jako samodzielne wyznanie. W obliczu znikomej liczby wiernych rekrutujących się w przeważającej mierze z kilkuset nawróconych Żydów i przebywających na terenie Warszawy reprezentantów

²¹⁷ N. S., *Dajcie na Misjonarzy*, „Jutrzenka” 1897, nr 27, s. 261. Prasa Żydowska w Europie i Ameryce występowała przeciw pracy misjonarzy. Dr. Claudio Montefiore z Anglii uważał, że praca misjonarzy potęguje zamęt, szerzy antysemityzm i pogłębia nienawiść; „Zwiastun Ewangelicki” 1931, nr 30, s. 232. Już w 1824 r. anglikanin Henry Handles Norris potępiał działania misyjne wśród Żydów; A. A. Detzler, *op. cit.*, s. 33.

²¹⁸ Ukaz z 17.IV.1905 r. pkt 3. Wszelkie regulacje związane ze zmianą wyznania oparte były na tym ukazie. S. Grelewski, *op. cit.*, Sandomierz 1935, s. 108.

²¹⁹ Działalność „Kościoła anglikańskiego” uregulowano w Polsce reskryptem MWRiOP z 20.III.1920 r. Nr 1208 oraz późniejszym pismem z 27.XII.1930 r. Nr A.C. 10149/I 30, w którym ministerstwo w drodze analogii rozciągało na aAnglikan przepisy artykułu Zbioru Praw t. XI, wyd. 1899 (art. nr 1100, 1104, 1106, 1108) odnoszące się do baptystów. H. Świątkowski, *op. cit.*, s.187; Por też Pismo MWRiOP do MSW z 3.II.1920 r. uznające „Kościół anglikański” jako „wyznanie tolerowane”, AAN, MWRiOP sygn. 1421, k. 9. Misjonarze korzystali z uprawnień analogicznych dla sekt rejestrowanych na zasadzie ukazu tolerancyjnego z 17.X.1906 r. (Zbór Praw Rosyjskich z 1906. nr 230, poz. 1728, AAN, MWRiOP sygn. 1566 k. 288. Wszystkie te regulacje składały się na „ruchomy” prawny status Misji Anglikańskiej i jej niedostateczne określanie.

przedstawicielstw dyplomatycznych z Anglii trudno było sobie wyobrazić, aby państwo polskie ofiarowało im status samodzielnego wyznania. Jak pisał Michał Pietrzak, porządek prawny w tej materii uregulowała Konstytucja z 17 marca 1921 r. Wprowadziła ona wyraźny podział na związki wyznaniowe prawnie uznane i prawnie nie uznane. Do związków religijnych prawnie nie uznanych zaliczono „Kościół anglikański”. Kluczowym jest zapis, że związki te nie mogły zawierać m.in. unii wyznaniowych ze związkami prawnie uznanymi. Chodziło o to, aby peryferyjna i nie uznana struktura wyznaniowa nie mogła w wyniku połączenia się ze związkiem uznanym nabyć jego uprawnień. Połączenie się dwóch związków religijnych było możliwe tylko za zgodą Rady Ministrów lub Ministerstwa Wychowania Religijnego i Oświecenia Publicznego (MWRiOP)²²⁰.

Reskrypt MWRiOP z 1920 roku ustalił stosunek do Misji Anglikańskiej w następujący sposób: „Prezes Towarzystwa Londyńskiego szerzenia wiary chrześcijańskiej między Żydów winien dostarczyć do MWRiOP imienny spis misjonarzy... w celu ustanowienia kontroli nad sposobem działalności...” Pismo to zezwalało na działalność anglikanom na terenie całej Polski²²¹. Administracyjną pieczę nad misją mieli sprawować wojewodowie. Nabożeństwa odprawiano dla wyznawców anglikan, jak i dla przyjmujących wiarę chrześcijańską. Odbywanie kazań w kościele kalwińskim lub luterańskim musiało być uzgadniane z konsystarzami tych wyznań. Anglikanie mieli zajmować się opieką i wspomaganiem neofitów, jak i wyszukiwaniem tych Żydów, którzy pragnęli się ochrzcić. Dwa razy do roku mogli odbywać podróże misyjne po kraju: wygłaszać odczyty, kolportować wydawnictwa, prowadzić akcję charytatywną²²².

Dysponując własnym domem modlitwy oraz kilkoma lokalami na terenie Warszawy anglikanie rozpoczęli starania o traktowanie wyznania anglikańskiego na równi z innymi. Spór dotyczył głównie możliwości samodzielnego prowadzenia ksiąg, w tym przede wszystkim ksiąg akt stanu cywilnego. W myśl wcześniejszych ustaleń prawnych tę działalność prowadził magistrat i gminy. Akty ślubów sporządzano początkowo w zakrytych Ambasadzie Brytyjskiej. W okresie późniejszym nad księgowością, aktami stanu cywilnego, chrztami konwertytów na terenie stolicy opiekę roztaczał X Komisariat Policji Państwowej w

²²⁰ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1988, s. 103, 127 i 131.

²²¹ Patrz przypis 54. S. Grelewski, *op. cit.*, Lublin 1937, s.401. Por. też pismo MWRiOP z 20.III.1920 r. Wojewodów. AAN, MSW, sygn 1566, k.325. Pismo MSW do MWRiOP z 8.VIII.1922 r. AAN, MWRiOP, sygn 1421, k.116.

²²² S. Grelewski, *op. cit.*, s.401-402. Powoływano się tu na przepisy carskie z 29.XI.1875 r. Gminy anglikańskie na terenie Kongresówki mogły odprawiać nabożeństwa jedynie we własnych lokalach. Obrządki ślubów w razie, gdy jedna ze stron należała do wyznań „uznanych”, pełnił odnośny duchowny (Prawo o małżeństwach z 1836 r. AAN, MSW, sygn 1566, k. 318 i 319).

Warszawie²²³. W 1932 roku Dyrektor Departamentu Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pisał na temat misjonarzy anglikańskich: „nie chcę by ich wierni byli traktowani na równi z sekciarzami...” i ambiwalentnie dodawał: „nie można ich uznać równymi wobec innych wyznań z uwagi na znikomą ilość wyznawców”.

Misja Anglikańska parła więc w kierunku sfinalizowania unii wyznaniowej z jednym z uznanych wyznań w II Rzeczypospolitej. „Unia taka, nie doktrynalna, lecz czysto ustrojowo-administracyjna... doszła właśnie za zgodą właściwych władz duchowych do skutku...”. Partnerem okazał się Kościół ewangelicko-reformowany z siedzibą w Warszawie. Kościół ten, tzw. Jednota Warszawska, miał reprezentować anglikan wobec państwa. Anglikanie jednak zachowywali swoją odrębność; przedstawiciel „Kościoła anglikańskiego” wchodził w skład Konsystorza Ewangelicko-Reformowanego, biorąc udział w synodach tegoż kościoła²²⁴. Celem unii, jak słusznie zauważył Jakób Sawicki, było uzyskanie dla danego związku religijnego prawnie nie uznanego stanowiska i przywilejów związku religijnego prawnie uznanego, nie popadając przy tym w żadne uzależnienie. Korzyść okazywała się obopólna, bowiem oba wyznania wzmacniały swoją pozycję²²⁵.

Władze chcąc uporządkować sytuację innych sekt i misji szerzących chrześcijaństwo wśród Żydów, zachęcały je, aby skupiły się wokół Misji Anglikańskiej. Aby ją prestiżowo wzmocnić, wyrażono zgodę (nieformalnie) na unię z kalwinami warszawskimi, aczkolwiek, jak pisał Stefan Grelewski, sprawa ta nie uległa sfinalizowaniu i nie doczekała się właściwie żadnego zapisu prawnego. Wydaje się, że administracja RP celowo utrzymywała niejasną sytuację prawną anglikan, mając nadzieję na zniechęcenie jej liderów do tego pomysłu, a chcąc równocześnie zachować dobre stosunki dyplomatyczne z Wielką Brytanią. Urzędnicy sprawę przewlekali, chcąc po prostu uniknąć stworzenia precedensu w przypadku rejestracji i uznania tegoż wyznania²²⁶.

W okresie międzywojennym na czele Misji Anglikańskiej stał obywatel polski pastor Oskar Prentki oraz kapelan Ambasady Brytyjskiej Herman Charles Carpenter. Wśród

²²³ M. Skrudlik, *Udział żydostwa w propagandzie sekciarskiej w Polsce*, „Przegląd Katolicki” 1926, nr. 5 (z dn. 7.II.1926); Pismo MWRiOP do MSW z 6.XII, AAN, MSW, sygn. 1566, kk. 336-337; Pismo Komisarza Rządu oraz poświadczenie o zmianie wyznania wystawionego przez okólnik MSW z 11.I.1921 r. AAN, MSW, sygn 1566, k. 247 i 249.

²²⁴ Pismo Dyrektora Departamentu MWRiOP do MSW z 13.VII.1932 r. AAN, MSW, sygn 1566, kk. 284-287. Inny Kościół reformowany z siedzibą Konsystorza we Wilnie wziął pod swoją opiekę Misję Barbikańską (unia wyznaniowa). Zasadniczy temat tej pracy.

²²⁵ J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937, s. 376.

²²⁶ S. Grelewski, *op. cit.*, s.251-252. Grelewski pisał w pracy pod tym samym tytułem, wydanej w Sandomierzu w 1935 r., iż uchwałą synodu Kościoła Reformowanego Anglikanie zostali przyłączeni do tego Kościoła; *op. cit.*, s. 120.

najbardziej aktywnych misjonarzy wymieńmy: ks. J. E. Landsmana (znakomitego polemistę), Markusa Bregmana, Abrahama Ajzema, Bazylego Jocz, Jakóba Berkowicza, Pawła Dawida Weissa i innych²²⁷. Rzeczywistym przywódcą „Kościoła anglikańskiego” był Carpenter. To on reprezentował anglikan z okazji uroczystości i synodów kościołów protestanckich. Był ochrzczonym rosyjskim Żydem, a jego prawdziwe nazwisko brzmiało Zimmerman. W Polsce pojawił się około 1919 r. Reprezentował wówczas Towarzystwo Chrześcijańskich Misjonarzy w kościołach angielskich w Hibernian i Manchesterze²²⁸. Nie był popularny w kręgach kościelnych. O jego metodach pisał z niechęcią M. Skrudlik: „Zimmerman-Karpenter w swych prelekcjach, udzielanych oczywiście w żargonie (żydowski, przyp. mój) wprowadza podział chrześcijaństwa: rozróżnia mianowicie chrześcijan istotnych i właściwych, których nazywa ‘Juden-Christen’ oraz ‘di Goim’ – czyli ‘Heiden Christen’... wykazując całkowitą... ignorancję w sprawach katolickich”²²⁹.

W lokalu przy ul. Sewerynowa mieściła się właściwa centrala misji, tu czynna była kaplica misyjna, tu odbywały się posiedzenia zarządu misji. Ambicje anglikan sięgały daleko. W pewnym okresie Misja Anglikańska czyniła zakusy – podobnie jak inne kościoły protestanckie – na włączenie w orbitę swoich działań także cerkwi prawosławnej²³⁰. Dzięki poparciu władzy, Anglikanie warszawscy próbowali skupić wokół siebie inne organizacje misyjne nawracające Żydów na obszarze II Rzeczypospolitej, w tym najsilniejszą, czyli Misję Barbikańską. Po początkowej współpracy z barbikanami z Białegostoku kontakt ten raptownie został przerwany; a z czasem stosunek obu tych najbardziej wpływowych organizacji stał się nawet wrogi²³¹.

²²⁷ Paweł Dawid Weiss od 1925 r. działał z ramienia Misji Anglikańskiej w Kielcach, AAN, MWRiOP, sygn. 1421, k. 240. Większość misjonarzy posiadała wyższe wykształcenie rozległą wiedzę teologiczną i znajomość historii Polski. Por. pracę O. H. Prenetki, *Essai Historique sur le Declin de a Reforme en Pologne*, Moutpelier 1927; J. E. Landsman, *Oszczercem*, Nakładem Londyńskiego Towarzystwa, Warszawa (b.r.w.). Por. też J. E. Landsman, *The Jewish people: Their types*, [w:] *The Christian Message*, op. cit., s. 1-27. Landsman ujawnił tu ogromną wiedzę na temat Żydów polskich.

²²⁸ W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914-1939*, cz. I, Warszawa 1978, s. 191 i inne; *Who was who*, vol. III 1927-1940, London 1947, ss.223-224. Por. też *Who is who*, London (b.r.w.) 2429. E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* op. cit., s. 118.

²²⁹ M. Skrudlik, *Udział żydostwa w propagandzie sekciarskiej w Polsce*, op. cit., por. też. AAN, MSW sygn. 1566, kk. 336-337 Por. też. ks. N. Cieszyński, *Z życia Anglikanizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 1929 (styczeń), zes. 1, s. 57-63.

²³⁰ Zamiary te jednak skończyły się rychłym niepowodzeniem. „Zwiastun Ewangelicki” 1930, nr 2, s.15. Już w XIX w. istniały misje wśród ukraińców prowadzone przez Anglikan oraz kościoły luteranckie i kalwińskie. Por. też Graf J. Grabbe, *Anglikanie i prawosławna cerkiew*, Warszawa 1930. Por. też ks. M. D. Herbingy T.J., *Anglikanizm i prawosławie grecko-słowiańskie*, Warszawa 1924.

²³¹ Początkowo chrzty rejestrowane przez Misję Barbikańską celebrował ks. H. C. Carpenter. Od ok. 1926 r. chrzty dopełniali już misjonarze białostoccy. Patrz rozdział „Misja Barbikańska w Białymstoku”. Por. też AAN, MWRiOP sygn 1360, k. 58.

Ale jeszcze w 1930 r. ks. H. C. Carpenter i ks. J. E. Landsman z Misji Anglikańskiej oraz pastor Piotr Gorodiszcz i ks. Józef Fajans z Misji Barbikańskiej złożyli podpisy pod statutem nowo powstałego Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan. Akt ten miał charakter spektakularny; jego celem było przyciągnięcie innych, mniejszych, sekt i związków zajmujących się nawracaniem starozakonnym. I ten pomysł, z uwagi na nadmierne ambicje obu stron, nie wypalił. Do konsolidacji działań na szerszą skalę nie doszło²³², co jednak nie oznaczało, że mniejsze jednostki misyjne nie współpracowały z anglikanami. Dobrze wyglądały kontakty z misją Mosea Gitlina w Radości k. Warszawy oraz Misją Mildmajską²³³. Wyrazem silnej pozycji Misji Anglikańskiej był wydany w 1930 r. modlitewnik dla „Kościoła anglikańskiego” dystrybuowany także wśród innych misji. Ten modlitewnik wśród kazań okolicznościowych i dziękczynnych zawierał także „Modlitwę za Misję”, w której czytamy: „Błagamy Cię także wzbudź nowych pracowników w Twej winnicy... przyspiesz ten czas... Gdy wszystek Izrael będzie zbawiony...”²³⁴.

Jak już pisałem, w lokalu przy ul. Sewerynowo powołano „Instytut Misjonarski dla Żydów-Chrześcijan”, w którym wygłaszano prelekcje i odczyty. Prowadził go w latach 1927-1931 ks. J. E. Landsman, prawa ręka Carpentera. Przy Instytucie kolportowano miesięcznik w języku hebrajskim i tygodnik w języku żydowskim (jidysz). Pisma te były redagowane i drukowane w Anglii, głównie w Londynie. Chodzi tu zapewne o periodyki w mutacjach hebrajskich i żydowskich, m.in. „Jewish Missionary Intelligence”²³⁵, oraz o pisemko w języku żydowskim „Der Morgenstern”. W ogromnych, niespotykanych wówczas nakładach (30-50 tys.) drukowano drobniejsze pozycje, przeważnie broszurowe, o charakterze propagandowym. Tygodnik „Jednota” informował, że w 1928 r. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne

²³² Prezesem stowarzyszenia został Carpenter. W 1934 r. poinformował go listownie pastor Gorodiszcz, pełniący funkcję skarbnika, iż zrzeka się działalności, co było równoznaczne z upadkiem Stowarzyszenia. AAN (Archiwum Autora), Listy nr 89. List z 24.VIII.1934. Por. też rozdział „Misja Barbikańska w Białymstoku”. Por. też *Statut Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan w Polsce*, Białystok 1930.

²³³ Por. też Pismo Komisariatu Rządu do MWRiOP z 3.VI.1937 r. AAN, MWRiOP, sygn 1321, k. 379. Pisze się, że przy „kościółce anglikańskiej” działa „Misja Kościoła Anglikańskiego – dla Żydów” oraz „Londyńskie Towarzystwo”. Wśród tej drugiej organizacji wymienia się misjonarzy: ks. Martina Parsonsa, Mosea Gitlina, Wolfina Markusa, Izraela Sarne (Stacja w Międzeshynie), Wajsmiana Mordkę, Ennisa Jana-Franciszka, Troppena Jakóba (Towarzystwo Biblijne, Warszawa, Ogrodowa 25, Mildmay Mission?), ks. Natana Sendyka Górewicza (Radość k. Warszawy), Maurycego Prentkiego, Elizabeth Signer Idę oraz Jakuba Jocz. J. Jocz opublikował w 1958 r. książkę w Anglii, w której wyłożył teologię Żydów chrześcijan; J. Jocz, *A Theology of Election Israel and the Church*, London 1958. Nie wspominał jednak o swoim pobycie w Polsce.

²³⁴ *Modlitewnik oraz sprawowanie sakramentów świętych i innych obrzędów i ceremonii kościelnych według rytuału kościoła anglikańskiego w Polsce*, Warszawa 1931.

²³⁵ Pismo WMRiOP z 12.VI.1922, AAN, WMRiOP sygn. 1360, k. 86; W. Gastpary, *op. cit.*, cz. I, s. 274. Por. też. A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 208, S. Grelewski, *op. cit.*, s. 399.

wspomagające działania anglikan sprzedało w Polsce ponad 33 tys. egzemplarzy Biblii, w tym aż 2960 w języku żydowskim i 1770 w hebrajskim²³⁶.

Anglikanie, czyli Towarzystwo Londyńskie, prowadzili także ograniczone działania poza Warszawą. W 1922 r. misjonarze Markus Bregman, Abraham Ajzeman, Bazylus Jocz, George Meyer (Meyersohn) i Paweł Dawid Kohl odwiedzili w podróży misyjnej województwo kieleckie. Regularnie „wizytowano” okolice Warszawy oraz „ziemię piotrkowską” i „kaliską”. Zapewne utrzymywano kontakty ze stacją anglikańską – założoną jeszcze przed I wojną światową – we Lwowie, gdzie do wojny pracował misjonarz Bresler, obywatel holenderski. Na temat działalności misji we Lwowie brak szczegółowych danych²³⁷. Istniał także filiał Misji Anglikańskiej w Stanisławowie oraz w Wolnym Mieście Gdańsku²³⁸.

Najważniejszym wydarzeniem w dziejach Zboru anglikańskiego w Warszawie w pierwszym dziesięcioleciu Polski Odrodzonej było otwarcie nowej kaplicy misyjnej. „Dnia 7.XI. r.b. (1927) o godz. 10 w południe odbyła się konsekracja nowowypudowanej kaplicy anglikańskiej w Warszawie przy ulicy Sewerynow 5... Obserną, w pięknym stylu utrzymaną z zielenią i żywym kwieciami przybraną kaplicę zapełnili na krótko przed godz. 12-ą, członkowie miejscowej kolonii angielskiej z Eksceleńcją Posłem Wielkobytryjskim na czele, oraz liczne grono zaproszonych gości. Punktualnie o godz. 12. rozpoczęło się nabożeństwo, podczas którego przybyły z Anglii przewielebny Stanton Batty, biskup Fulham w asystencji ks. kapelana H. Carpentera i ks. wikarego O. Prentkiego dopełnili aktu nowej świątyni”, pod wezwaniem Emmanuela. Powołno równolegle „instytut” kształcący przyszłych neofitów²³⁹. Anglikanie warszawscy uczestniczyli także w ruchu ekumenicznym w Polsce. Ich przedstawiciele należeli do „Zjednoczenia Ewangelików”, które było samodzielnym oddziałem „wszechświatowej” organizacji Alliance z siedzibą w Londynie²⁴⁰. Do zjednoczenia należeli m.in. anglikanin ks. Martin Parsons, dyrektor Brytyjskiego

²³⁶ St. Kowalski, *op. cit.*, s. 148. Być może chodzi o pismo „Der Morgenstern Montsschrift zur Betraschtung des propetischen”, 1926.; R. B., *Chrystus i Żydzi*, Nakładem Towarzystwa Londyńskiego, Warszawa (b.r.w.). Rok później odpowiednio 8984 w jęz. żydowskim i 1120 w hebrajskim; „Jednota” 1929, nr 3, s. 54. Por. też „Jednota” 1930, nr 4, s. 67.

²³⁷ Pismo wojewody Kieleckiego do MSW z 21.V.1921 r., AAN, MWRiOP syfn. 1421, k. 109, Pismo Londyńskiego Towarzystwa do MWRiOP z 11. X.1922 r. o zezwolenie na założenie stacji misyjnej we Lwowie, AAN, MWRiOP, sygn. 1421, kk. 164-165. E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...*, *op. cit.*, s. 118.

²³⁸ AAN, MWRiOP sygn. 1421, k. 252. Misjonarze Ayrest i Michael Solomon przebywali w Gdańsku już na początku XIX w. W. A. Detzler, *op. cit.*, s. 22. Po I wojnie por. W. Gastpary, *op. cit.*, s. 273. W Gdańsku była kaplica anglikańska. *Księga adresowa dla handlu, rzemiosł i przemysłu*, Warszawa, Bydgoszcz 1929, s. 2143.

²³⁹ „Jednota” 1927, nr 11, s. 170.

²⁴⁰ „Zwiastun Ewangelicki” 1939, nr 1, s. 26. Światowy Alians Kościołów Reformowanych powstał w 1875 r.; S. Markiewicz, *Protestantyzm*, Warszawa 1982, s. 45.

Towarzystwa Biblijnego Enholz i inni²⁴¹. Po 1930 roku, podczas wyraźnego zbliżenia Kościoła ewangelicko-reformowanego i anglikanów, ci ostatni mogli występować publicznie w organie prasowym kalwinów. Tak czynił m.in. anglikanin ks. Wiktor Buksbazen, ogłaszając w 1933 r. swój artykuł²⁴².

W owym czasie sytuacja, w szczególności w Niemczech, była dla Żydów i Żydów chrześcijan bardzo zła; nasilały się represje i akty przemocy²⁴³. Polscy protestanci, a także niektórzy księża katoliccy, występowali wprawdzie zdecydowanie przeciwko rosnącemu antysemityzmowi, jednak u schyłku lat 30-tych dochodziło do licznych konfliktowych sytuacji, jak ta, którą opisał „Przegląd Ewangelicki”. Oto po mianowaniu neofity proboszczem jednej z parafii rzymskokatolickich przedstawiciel Falangi i Obozu Narodowej Polski interweniowali u Kardynała Krakowskiego, protestując przeciwko tej nominacji²⁴⁴.

Pomimo znamion prawnej legalności, wsparcia rządu, funtów angielskich, misjonarze nie odnieśli większych sukcesów w nawracaniu Żydów. Stefan Grelewski szacował anglikański zbor w 1937 r. na kilkudziesięciu członków (wielu neofitów ochrzczonych wcześniej uczęszczało do zborów protestanckich), w dużej mierze cudzoziemców i pracowników dyplomatycznych. Z całą pewnością jednak liczba Żydów ochrzczonych była nieco większa²⁴⁵. Żydów chrześcijan trudno było precyzyjnie policzyć, bowiem z wielu przyczyn chrzty często dopełniali pastory protestancy; luteranie i kalwini, choć, konwertyta do podjęcia decyzji dochodził zazwyczaj na wskutek zabiegów misyjnych anglikańskich (odczytów, prelekcji, nabożeństw, kolportażu literatury itp.) Wydaje się, że tuż przed wybuchem II wojny światowej w Warszawie mieszkało około pół tysiąca Żydów chrześcijan, z tego połowę ochrzczono w okresie międzywojennym. Łącznie z misjonarzami, pracownikami ambasady angielskiej i „sympatykami” zbor anglikański w Warszawie liczył przypuszczalnie około 700 osób.

²⁴¹ Ten ostatni zaliczany jako metodysta. Prowadził stację na Woli w Warszawie, współpracował z kalwinami. Pracował głównie wśród Żydów. Probus, *Jak metodyści pracują w Warszawie?*, „Prawda Katolicka” 1938, nr 12, s. 172-173; był tłumaczem i wydawcą wielu pozycji teologicznych, był też wydawcą wielu *Czytanek dla codziennego użytku dla członków Polskiego Towarzystwa Miłośników Pisma Świętego*, Łódź 1936. Parsons od lat 30-tych przywódcą Anglikan. AAN, MWRiOP sygn 1321, k.379. Por. też A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 274-275.

²⁴² Buksbazen był jakiś czas reprezentantem Brytyjskiego towarzystwa. W swoim artykule ustosunkował się do fali antysemityzmu. Przestrzegał przed zaślepieniem „niektórych naszych ewangelików”. Tenże, *O chrześcijańskim stanowisku wobec Żydów*, „Jednota” 1933, nr 11, s. 159-61.

²⁴³ Skonfiskowano np. zbiorowe dzieło *Die Evangelischen Kirchen in Polen*, w którym znajdował się obszerny artykuł na temat misji wśród Żydów (oczywiście konfiskata nastąpiła nie tylko z tego powodu); „Przegląd Ewangelicki” 1938, nr 25, s. 314. Zamierzano także usunąć Pismo święte jako... księgi żydowskie; Kardynał Faulhaber, *Żydostwo i chrystianizm*, Warszawa 1982, s. 90-91.

²⁴⁴ Kardynał Kakowski miał odpowiedzieć: „Rzym nie uznaje rasizmu”; „Przegląd Ewangelicki” 1938, nr 26, s. 90-91.

²⁴⁵ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 252.

2.1.2 Inne misje nawracające Żydów na ziemiach polskich w XIX w. i do 1939 r.

Do II wojny światowej sytuacja prawna misji i stowarzyszeń misyjnych działających wśród Żydów była niejasna i nie do końca uregulowana. Misje protestanckie: anglikan, baptystów, metodystów, kalwinów, luteran i inne najpierw starały się o uzyskanie legalizacji prawnej, potem zaś (XX wiek) próbowały wejść w unie z wyznaniem uznanymi i działającymi w oparciu o kodeksy prawne. Unie zapewniały przywileje i uprawnienia. Najczęściej misje wiązały się z Kościołem ewangelicko-augsburskim lub ewangelicko-reformowanym²⁴⁶. Misja Anglikańska z siedzibą w Warszawie korzystała z pewnych dodatkowych uprawnień. Była „tolerowana, ale nie uznawana”. Wokół niej skupiły się inne misje, pragnące skorzystać z jej uprawnień. Współpracowała z nią krótkotrwale Misja Barbikańska, Mildmay Mission, Misja Mosea Gitlina i inne. Przepisy regulujące poczynania Misji Anglikańskiej stanowiły podstawę prawną do działań mniejszych podmiotów misyjnych zajmujących się nawracaniem Żydów na protestantyzm²⁴⁷.

Dziennik Urzędowy z 1919 roku uregulował sprawę rejestracji różnych religijnych stowarzyszeń, sekt wyznaniowych, a do takich właśnie zaliczano jednostki misyjne²⁴⁸. Nadzorowali tę czynność wojewodowie, opierając się ciągle na ukazie carskim z 17 października 1906 roku. Ten zapis, jak wcześniej pisałem, nie gwarantował swobody wyznaniowej. Rejestracja uznawała istnienie gminy wyznaniowej, nie nadając jej jednak osobnych przywilejów i uprawnień, takich jak te, które posiadał Kościół katolicki, prawosławny czy ewangelicki²⁴⁹. Z tego powodu większość tych niewielkich społeczności religijnych starała się związać mniej lub bardziej trwale z Kościołami prawnie uznanymi. Tak uczyniły m.in. Misja Anglikańska i Misja Barbikańska. Unie, które wówczas się zawiązały, miały, zdaniem urzędników, charakter samowolnych aktów, nie skutkujących zyskaniem realnych przywilejów. „Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że stworzenie faktów dokonanych nie może w tej dziedzinie pociągnąć dla państwa żadnych skutków prawnych” – pisał w

²⁴⁶ W pismach protestanckich reprezentanci misji wykładali własne cele i zamiary prac misyjnych. Zwalczali także próby nawracania Żydów poprzez przymus i szantaż. „Słowo Prawdy” 1938, nr 12; 1939, nr 7-8; „Przegląd Ewangelicki” 1938, nr 5 i nr 11.

²⁴⁷ Status prawny Misji Anglikańskiej omawiam w rozdziale: „Misja Anglikańska”.

²⁴⁸ Dziennik Urzędowy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych 1919, nr 4, poz. 40 i 41.

²⁴⁹ Przepis ten omawiam szczegółowo w rozdziale „Misji Anglikańska”. Ukaz ten był rozszerzeniem ukazu z 17.IV.1905 r. dotyczącego „wyznawców zjednoczeń staroobrzędowców i sekciarzy”. Pismo Wojewody Lubelskiego z 3.IX.1926 r. AAN, MWRiOP sygn 1374, kk. 80-85; Zbór Praw. Ros. 1906 r. nr 245, poz. 1728, cyt. AAN, MWRiOP sygn 1374 kk. 28-36; Por. też S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, ss. 401-402; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1988, s. 103, 127-128.

okresie międzywojennym prawnik Jakub Sawicki, mając na uwadze zawiązywanie przez różne związki religijne unii wyznaniowych bez podstaw prawnych²⁵⁰.

Sprawy wyznaniowe w II Rzeczypospolitej normowała Konstytucja z 17 marca 1921 r., która wprowadziła podział na związki wyznaniowe prawnie uznane i prawnie nie uznane. Artykuł 116 teże, stanowił: „Uznanie nowego lub dotąd prawnie nie uznanego wyznania nie będzie odmówione związkom religijnym, których urządzenia, nauka i ustrój nie są przeciwne porządkowi publicznemu ani obyczajowości publicznej”²⁵¹. Ta ogólnikowa formuła nie była jednak wystarczająca, aby rozstrzygnąć problem statusu prawnego misji nawracających Żydów. Odwoływano się ponownie do przepisów carskich, nieznacznie wzbogaconych o nowe regulacje w warunkach odrodzonego Państwa Polskiego. Te nowe postanowienia, choć dotyczyły głównie statusu Misji Anglikańskiej, rozciągnięto na pozostałe misje protestanckie szerzące chrześcijaństwo wśród Żydów²⁵².

Sekciarze, w tym też zaliczani do nich misjonarze nawracający Żydów, chcący założyć własny zbór, wnosili do urzędu podanie podpisane przez minimum 50 osób. W podaniu należało wymienić nazwę sekty, miejscowość i obszar działania, wskazać adres domu modlitwy, przedłożyć nazwiska i adresy członków gminy. Wniosek musiał zawierać także wyłożenie zasad i reguł wyznawanej wiary, obrządku i dogmaty. Prawne funkcjonowanie rozpoczynało się z chwilą wydania specjalnego zezwolenia na działalność przez Urząd Wojewódzki w danym mieście i wpisanie do rejestru gmin sekciarskich. Gmina taka mogła posiadać pieczętę zatwierdzoną przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Nabywanie przez gminę nieruchomości przekraczającej wartość 10 tys. zł. wymagało uzyskania dodatkowego zezwolenia Ministerstwa²⁵³. Zgromadzenie członków gminy podlegało przepisom o zgromadzeniach. Skład zarządu gminy, jak i wszelkie czynione w nim personalne zmiany powinny być znane wojewodom. Wojewoda także wyrażał zgodę na budowę domu modlitwy. Rejestracja w Urzędzie Wojewódzkim miała być ogłaszana w Dzienniku Urzędowym, w rzeczywistości jednak kończyło się jedynie na tzw. „zezwoleniach” wojewody²⁵⁴.

²⁵⁰ J. Sawicki, *Studia nad położeniem...*, op. cit., s. 379.

²⁵¹ *Konstytucja Marcowa*, opr. A. Burda, Lublin 1983, s. 93.

²⁵² Reskrypt MWRiOP z 20 marca 1920 oraz Pismo MWRiOP z 27 grudnia 1930 r. Por. też H. Świątkowski, *Wyznania religijne w Polsce*, cz. I, Wyznania i związki religijne, Warszawa 1937, s. 187.

²⁵³ Pismo Wojewody Lubelskiego, op. cit. Niektórzy misjonarze posiadali obywatelstwo zagraniczne (M. Gitlin – amerykańskie, ks. Martin Parsons – angielskie) i reprezentowali obce ciała prawne. W takich wypadkach sprawę nabywania nieruchomości regulował Dziennik Ustaw 1920, poz. 178, s. 482 (Ustawa z 24.III.1920).

²⁵⁴ Pismo Wojewody Lubelskiego, op. cit. Brak we wspomnianym Dzienniku odnotowania misji, która byłaby traktowana jak wspólnota religijna.

Stosunek Kościoła rzymskokatolickiego do misji szerzących chrześcijaństwo wśród Żydów i innych mniejszych religijnych ugrupowań, określanych mianem sekciarskich, był od samego początku niechętny, a nawet wrogi. Działania misyjne wprowadzały niemały ferment i zamieszanie nawet wśród rzesz katolickich. Sprawą nie bez znaczenia była także utrata przez Kościół rzymskokatolicki potencjalnych „dusz katolickich wywodzących się ze starozakonnych”²⁵⁵. W świadomości społeczeństwa polskiego, znacznej większości rzesz katolickich, funkcjonowało przeświadczenie, iż Żydzi winni przyjąć chrześcijaństwo, lecz w obrządku dominującym w Polsce, czyli rzymskokatolickim. Ugrupowania klerykalno-konserwatywne, jak pisał Józef Orlicki, wysunęły już na początku XX wieku następującą alternatywę: „albo Żydzi wyrzekną się swej religii oraz idei odrębnej narodowości na rzecz totalnej asymilacji... albo wyniosą się z Polski”²⁵⁶. Totalna asymilacja miała oznaczać oczywiście chrzest Żydów w obrządku katolickim. Toteż Kościół rzymskokatolicki nieprzychylnie obserwował misjonarzy nawracających Żydów w duchu protestanckim. Zaogniał tę sytuację fakt, iż większość misjonarzy rekrutowała się z już ochrzczonych Żydów, a niektórzy z nich przyjęli chrzest w... obrządku łacińskim.

Wyniki działania misji nawracających Żydów były, jak się zdaje, bardzo skromne. Brakuje nam w tej mierze danych. „Misje Katolickie” odnotowały w 1939 roku, iż efekty pracy misjonarzy wśród starozakonnych były mizerne, bowiem jeśli nawet doprowadzano do chrztu, to udzielał go pastor protestancki z któregoś z Kościołów ewangelickich. Po chrzcie taki konwertyta „wymykał się” spod kontroli misjonarzy, stając się członkiem protestanckiego zboru²⁵⁷. W Polsce międzywojennej, pomimo największego skupiska Żydów w Europie, liczba ochrzczonych starozakonnych była niewiele większa (w skali rocznej) aniżeli w Niemczech, na Węgrzech czy w Czechosłowacji. Wynikało to w głównej mierze z silnie zakorzenionego pierwiastka religijności i konserwatyizmu Żydów polskich. Liczba Żydów ochrzczonych przez misjonarzy była oczywiście znacznie mniejsza²⁵⁸.

Misje zajmujące się nawracaniem Żydów zrzeszone były we wspólnocie grupującej misjonarzy działających na terenie Europy. W 1938 sekretarzem Europejskiej Misji wśród

²⁵⁵ „Sekciarz zazwyczaj trafia do serca neofity, pukając doń srebrnikami pomocy materialnej...”; Dr I. Bobicz, *Walka z sekciarstwem*, Wilno 1931, s. 11; P. Macewicz, *O sekciarstwie*, Wilno 1931, s. 3-4.

²⁵⁶ J. Orlicki, *Szkice z dziejów stosunków polsko-żydowskich 1918-1949*, Szczecin 1983, s. 28. Stanowisko Kościoła w tej materii ulegało różnym przewartościowaniom, ale zasadniczo się nie zmieniło.

²⁵⁷ „Misje Katolickiej” 1939, nr 3, s. 92. Jedynie niektórzy misjonarze z Misji Anglikańskiej i Barbikańskiej dopełniali chrzty mając ku temu specjalne pozwolenia. Np. w Austrii w 1934 r. na łono protestantyzmu przeszło ponad 25 tys. osób w tym zaledwie 120 Żydów „Zwiastun Ewangelicki” 1935, nr 19 s. 156.

²⁵⁸ Szczegółowe dane posiadamy jedynie w odniesieniu do Misji Barbikańskiej. Polscy Żydzi asymilowali się wolniej aniżeli zamieszkujący kraje zachodnie.

Żydów wybrano dr E. Reisnera z Wiednia²⁵⁹. Nie potwierdza się jednak, aby odgrywała ona poważniejszą rolę wśród misji działających w II Rzeczypospolitej. Wydaje się, że największe jednostki misyjne: Misje Anglikańska i Barbikańska były całkowicie wolne od wpływów tej organizacji. Pracownicy stacji misyjnej niejednokrotnie zmieniali swoich mocodawców przechodząc z jednej placówki do drugiej, lub też przyłączając się do jakiegoś kościoła protestanckiego. Przyczyną takiego stanu rzeczy były zarówno personalne animozje, jak i sprawy przyziemne: finansowe. Anglikanie warszawscy czy Barbikanie z Białegostoku dysponowali pokaźnym i stałym rocznym budżetem. Inaczej sprawa przedstawiała się w obrębie mniejszych organizacji misyjnych wspieranych często przez pojedyncze osoby: najczęściej zamożnych Żydów chrześcijan.

To jednak większość misji działających na terenie Warszawy, Łodzi, Wilna i Krakowa skazana była na ścisłą współpracę, tu również toczył się bój o przynależność misjonarza do konkretnej sekty, toteż – analizując archiwalia – często nie bardzo wiadomo, do której jednostki misyjnej należałoby „przypisać” danego misjonarza, skoro na przestrzeni kilku lat potrafił on kilkakrotnie zmienić swoją przynależność. Poniżej prezentowana charakterystyka poszczególnych jednostek misyjnych mających swoje przedstawicielstwa na ziemiach polskich wyraźnie tego faktu dowodzi.

2.1.3. Brytyjskie Towarzystwo szerzenia Ewangelii wśród Żydów

Brytyjskie Towarzystwo Szerzenia Ewangelii wśród Żydów (oficjalna angielska nazwa: British Society for Promotion Christianity Amongst the Jews) zostało założone w Londynie w 1842 r. jako komórka szkockiego Kościoła Narodowego. W skład pierwszego komitetu – zarządu – Towarzystwa weszli George Burder, J. Bunting (metodysta) i Peter Latrobe. Organem towarzystwa był miesięcznik „The Jewish Missionary Herald”²⁶⁰. Początkowo komitet uznał, iż należy prowadzić działania misyjne w Anglii, głównie w Londynie i innych większych miastach, ale już w 1843 akcja Brytyjskiego Towarzystwa została przeniesiona na tereny Niemiec²⁶¹. Już od 1866 r. Brytyjskie Towarzystwo pojawiło się w Wilnie. W tutejszej misji pracę rozpoczęli misjonarze: Friedman i dr Frohwajn. Towarzystwo utrzymywało w Wilnie swoją stację nieprzerwanie do 1917 r. i ponownie się

²⁵⁹ „Jednota” 1938, nr 6, s. 48.

²⁶⁰ J. de la F. A. Roi, *Die Evangelische Christenheit und Juden*, 3 bände, Berlin 1891-2, III, s. 249-250; cyt. za: W. A. Detzler, *op. cit.*, s. 51; W. T. Gidney, *Missions to the Jews, A Handbook of Reasons, Facts, and Figures*, London 1899, s. 221-223.

²⁶¹ *British Society for the Propagation of the Gospel among the Jews. First Annual Raport*, London 1843, appendix, s. 14 i następne.

reaktywowało w 1935 roku²⁶². Z końcem lat 60 i początkiem lat 70-tych XIX w. Brytyjskie Towarzystwo pojawiło się na terenie Warszawy. Pracą w stolicy Królestwa Polskiego zawiadywał misjonarz pastor Paweł Dworkowicz. Tu nawiązał współpracę z judochrześcijaninem Adolfem Janaszem, który prowadził dom misyjny w sąsiedztwie Warszawy. Dworkowicz był bardzo ruchliwy, odwiedził wiele miast Europy środkowo-wschodniej; był m.in. w Krakowie, Grodnie, Rydze²⁶³.

Wśród innych pionierów działalności misyjnej wśród Żydów odnotujmy pastora Gurlanda, ochrzczonego syna rabina Gurlandera z Wilna. Jego chrzest stał się wielką sensacją dziennikarską. Pod nowym imieniem Rudolf Herman Gurland został misjonarzem Brytyjskiego Towarzystwa. W okresie późniejszym związał się z Kościołem ewangelicko-augsburskim i został pastorem tegoż Kościoła w Mitawie (Mitau, dziś Jełgawa na Łotwie)²⁶⁴. Towarzystwa Brytyjskie z przerwami utrzymywało stację misyjną w Krakowie przy ul. Kilińskiego 20 (Garncarska 7)²⁶⁵. Jak pisał ks. Waldemar Gastpary, placówka krakowska miała najwięcej pozyskanych judochrześcijan, gdyż z początkiem okupacji hitlerowskiej okazało się, że wielu członków krakowskiego zboru ewangelickiego (z którym Brytyjskie Towarzystwo współpracowało) nosiło opaski z Gwiazdą Dawida²⁶⁶.

Innym aktywistą Towarzystwa był ks. Wiktor Buksbazen, który w okresie międzywojennym działał m.in. w Wolnym Mieście Gdańsku, Krakowie, Warszawie i Wilnie. Za swoją pracę otrzymywał roczną pensję w wysokości 300 funtów, przekazywaną od centrali w Londynie. Był bardzo aktywny na niwie publicystycznej, pozostawiając po sobie wiele broszur misyjnych oraz artykułów rozsianych po pismach ewangelickich²⁶⁷. Krótkotrwale z Brytyjskim Towarzystwem współpracował ks. Henryk Einspruch. Urodzony w Tarnowie, od 1917 roku przebywał w USA. Tam też przetłumaczył Nowy Testament na język jidysz. W 1927 roku odwiedził Kraków i z pewnością zetknął się z pracownikami tutejszej misji.

²⁶² Dr Frohwajn udzielał bezpłatnych porad i pomocy medycznej. Po jego śmierci jego działalność kontynuowało jakiś czas Stowarzyszenie Przyjaciół Izraela, a od 1935 r. ponownie Towarzystwo Brytyjskie; A. Gerhardt, *op. cit.*

²⁶³ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 202. Dworkowicz pozostawił po sobie obszerne sprawozdanie z własnej działalności na terenie m.in. Grodna, Rygi, Białegostoku. Tenże, *Beschreibung der Missionsfeste und Mission gottesdienstliche in Polen und Lithuanen in Sommer 1880 abgehalten worden sind*, Riga 1880.

²⁶⁴ A. Gerhardt, *Die judenmission in Polen*, [w:] „Ekklesia”, t. V, Leipzig 1938, s. 206.

²⁶⁵ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 402; W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914-1939*, cz. I, Warszawa 1978, s. 274. E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...*, *op. cit.*, s. 118.

²⁶⁶ W. Gastpary, *op. cit.*, s. 274.

²⁶⁷ W. Buksbazen, *Quo vadis Israel?*, Wilno 1936 (wyd. British Society for Propagation of the Gospel among the Jews; kilka wydań); tenże, *Jejzu un di nojnt for unzer kengwart*, Wilno 1936 (Jezus i nasze współczesne niedole). O zarobkach Buksbazena list Christian Witness to Israel z 5.IX.1986 i list żony, W. B. Lidii Buksbazen z 2.XII.1987. Notatki w zbiorach autora.

Owoce tej wyprawy była książka *Wieczna księga*, wydana nakładem „Towarzystwa Krzewienia Ewangelii wśród Żydów”²⁶⁸.

Misjonarze Brytyjskiego Towarzystwa borykali się z tymi samymi problemami, których doświadczali na co dzień misjonarze z innych organizacji: nienawiścią ze strony swoich współwyznawców, jak również niechęcią ze strony środowisk katolickich. Źródła podają, że w 1927 r. w Krakowie misjonarze Michał Rudy i Henryk Werner, działający na rzecz nawracania Żydów, zostali pobici podczas rozdawania broszur i pismek ewangelicznych przed starą bóżnicą w Krakowie. Przymuszczalnie należeli oni do Brytyjskiego Towarzystwa²⁶⁹.

Informacje na tematy aktywności Brytyjskiego Towarzystwa w Europie środkowo-wschodniej, a zwłaszcza na ziemiach polskich, są rozproszone i niekompletne. Musimy opierać się na krótkich wzmiankach lub notkach prasowych. Oto np. w 1927 roku dowiadujemy się o misjonarzu Mordce (Max-Lejb) Spaleńcu, który z ramienia Brytyjskiego Towarzystwa zgłosił się do konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej w Paryżu z prośbą o przedłużenie paszportu; w planach miał wyprawę do Polski, by pracować jako misjonarz w Bydgoszczy lub Toruniu²⁷⁰. Takie informacje świadczą, że w tym czasie, w tych miastach pojawiło się zapotrzebowanie na działalność misyjną. Nowe stacje misyjne powoływano w środowiskach, które już prowadziły podobną aktywność. Przybywający misjonarz miał większe doświadczenie i pracował jako instruktor szkolący kolejnych zwolenników.

2.1.4. Misja Mildmajska skierowana do Żydów

Misja Mildmajska skierowana do Żydów (angielska nazwa: Mildmay Mission to the Jews) założona została przez pastora Johna Wilkinsona, który edukację odebrał w Jewish Missionary Society. W 1876 r. Wilkinson przy pomocy przyjaciół, małżeństwa Pannefather i późniejszego honorowego członka Moretona, założył Mildmay Mission to the Jews. Misja zawdzięcza swoją nazwę od miana ulicy i parku Mildmay w Londynie (podobnie jak Misja Barbikańska od Barbican Square w Londynie). W krótkim czasie rozpoczęto akcje misyjne wśród Żydów angielskich, otwarto specjalne szkółki i sierocińce dla dzieci, a w 1880 r. uruchomiono oddział medyczny; konstruując modelowy schemat aktywności (misja,

²⁶⁸ Listy żony ks. H. Einsprucha z 18.IX.1987 (USA). Notatka w zbiorach autora. H. Einspruch, *Wieczna księga*, Kraków 1935; The New Testament (tłum. z hebr. H. Einspruch), Baltimore 1947. W 1913 r. H. Einspruch przybył do Ameryki. *The man with the...* op. cit., s. 15.

²⁶⁹ Być może należeli do Towarzystwa Londyńskiego (Misja Anglikańska). Te dwie organizacje misyjne niejednokrotnie identyfikowano. Pismo Naczelnika Urzędu Śląskiego Oddziału Politycznego do Dyrekcji Policji Państwowej w Krakowie z 5.V.1927 r. AAN, MWRiOP, sygn. 1360, k. 39.

²⁷⁰ Nic nie wiemy o jego dalszej działalności. Pismo MSZ do MWRiOP z 4.X.1927 r. AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 19 i 22. Spaleniec ur. w Jedwabnem (łomżyńskie), przebywając w Anglii uzyskał wiedzę misjonarską.

edukacja, pomoc, w tym wypadku medyczna). W połowie lat 80. XIX wieku Mildmay Mission przeniosła akcję misyjną poza Anglię. Zimą 1886 r. pracownicy misji mildmajskiej zawitali do Austro-Węgier. Mniej więcej w tym samym czasie w Petersburgu pracę rozpoczęli misjonarze Adler i dr Althausen. Również na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego Mildmay Mission rozpoczęła pracę, m.in. w Warszawie, Wilnie, Mińsku i Berdyczowie²⁷¹. Wśród pierwszych pracowników Mildmay Mission obok wspomnianych Adlera i Althausena wymienić należy także Neloma, Salzberga, Meyersohna, Levinskiego. Misjonarze zameldowani byli w prywatnych domostwach; kursowali na terenie Królestwa Polskiego, przypominając bardziej wędrownych kaznodziei kolportujących książki i pisma ulotne, aniżeli tradycyjnych misjonarzy odwiedzających domy potencjalnych prozelitów²⁷². Bardziej ożywioną działalność misja rozpoczęła na przełomie XIX i XX w. Powstały wówczas dwie stacje w Warszawie i Wilnie. Jednym z pierwszych misjonarzy osiadłych w Warszawie na stałe był Silberstein, po nim, od około 1908 r. pracował Samuel Joffe. Joffe działał także w okresie międzywojennym²⁷³.

Mildmay Mission prowadziła ograniczoną i niesystematyczną działalność. Zebrania misyjne odbywały się nieregularnie i wzbudzały niewielkie zainteresowanie²⁷⁴. W okresie międzywojennym obok Joffego najznacniejszą osobą Mildmay Mission w Warszawie był pastor Natan Sendyk. Centrala misji znajdowała się przy ul. Ogrodowej 25, gdzie funkcjonował prywatny dom modlitwy. Tam też mieszkali misjonarze z rodzinami²⁷⁵. Stacja Mildmay Mission w Wilnie powstała w marcu 1888 roku²⁷⁶. Od 1 marca 1925 roku z misją wileńską związał swoje losy Wacław Zalberg, który pracował poprzednio w Stowarzyszeniu Przyjaciół Izraela. „Sposobem jego działania ma być prowadzenie rozmów z jednostkami i grupami, przemówienia, rozpowszechnianie Pisma Świętego i literatury ewangelickiej. Misja w ogóle, a praca Pana Zalberga w szczególności, nie mając na celu ani polityki ani przedsiębiorstwa społecznego lub przemysłowego, lecz jedynie głoszenie... Pana Jezusa...”²⁷⁷.

²⁷¹ J. Wilkinson, „*Israel My Glory*”. *Israel's Missions and Missions to Israel*, London 1894, s. 251-274 (także w jęz. Niemieckim, 1892); S. Grelewski *op. cit.*, s. 402; W. Gastpary, *op. cit.*, s. 274.

²⁷² A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 202-203. Misja wydawała wówczas w języku angielskim (być może i w innych) miesięcznik „*Trusting and Toiling*”. Autorem, większości pozycji książkowych był sam J. Wilkinson. W. T. Gidney, *op. cit.*, s. 138-139, Centrala Mildmay Mission: Central Hall, Philpot Street, London I. E. „Odpis dla W. Zalberga” z 3.IV.1925 r. AAN, MWRiOP sygn 1360, k. 157.

²⁷³ Odpis broszury na temat Mildmay Mission z 4.XI.1929 r. AAN, MWRiOP, sygn 1421, k. 268 i 271.

²⁷⁴ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 203. Misjonarze przemieszczali się z miejsca w miejsce, z zaboru do zaboru, np. syn J. Wilkinosna, Samuel działał na terenie Prus; S. Wilkinson, *Kto był Jezus Chrystus, przemówienie do Żydów w Bydgoszczy*, Warszawa 1907.

²⁷⁵ H. Świątkowski, *op. cit.*, s. 249.

²⁷⁶ J. Wilkinson, *op. cit.*, s. 275.

²⁷⁷ „Odpis dla W. Zalberga”, AA, Odpisy.

Poza terenami II Rzeczypospolitej silne ośrodki Mildmay Mission do 1917 roku (ale także do początku lat 20 XX wieku) znajdowały się na Ukrainie. Jednym z kierowników stacji misyjnej w Jekaterynosławiu był „obywatel polski” Piotr Smoliar (Smolar?). Prowadził on w swojej herbaciarni ośrodek filantropijny, w którym codziennie wydawał najuboższym neofitom 2 szklanki herbaty i 3/4 funta chleba. Podlegały mu filiały w Kijowie, Odessie i prawdopodobnie w Mińsku. Pośrednikiem między Smoliarem a londyńską centralą była Misja Nansenowska. Sam Smoliar działał także na terenie Łotwy²⁷⁸. W Jekaterynosławiu pracował misjonarz G. Guberman, a w Odessie J. Gohring. Istniał także filiał Mildmay Mission w Besarabii i Kiszyniowie, obsługiwany przez L. Averbucha. Po rewolucji październikowej nowa władza zlikwidowała działalność Mildmay Mission, np. stację kijowską zamknięto w 1922 roku²⁷⁹. Misje te, mając pełnomocnictwa obcych mocarstw (np. Wielkiej Brytanii) lub będąc reprezentowane przez obywateli innych państw, nie były od razu likwidowane. Stanowiły użyteczny oręż nowej władzy w rozbijaniu dużych i silnych organizmów wyznaniowych: Kościoła rzymskokatolickiego i Cerkwi prawosławnej. Kiedy stały się niepotrzebne, zostały rozwiązane, a ich niewielki majątek przejęło państwo.

2.1.5. Misja Mosesa Gitlina

Misja Mosesa Gitlina była przedsięwzięciem o charakterze prywatnym. Powstała w 1909 roku w Kowlu na Ukrainie (ówczesna Rosja). Centrala misji znajdowała się w USA: American Board of Mission the Jews²⁸⁰. Z polecenia amerykańskiej siedziby działania misyjne rozpoczął ochrzczony Żyd Moses Gitlin²⁸¹. Gitlin urodził się w 1896 roku w Aleksandrówce na Kijowszczyźnie. W 1912 został ochrzczony w Chersonie i wyjechał do Ameryki. W Filadelfii ukończył Rosyjski Instytut Biblijny prowadzony przez pastora B. Feltera. Na przełomie 1921/22 jako obywatel amerykański przybył do Polski i na pierwszą siedzibę misji wybrał niewielkie kresowe miasteczko Zdołbunów. Tu na Wołyniu zetknął się z misjonarzem Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego Alfredem Malcmanem. Tam też założył Towarzystwo Ewangelicznych Chrześcijan oraz uruchomił pierwsze kursy

²⁷⁸ *Religijnoje sektanstwo w Łotwie 1920-1940*, Ryga 1964, ss. 23-24. Por. też Pismo Poselstwa Polskiego w Charkowie do MSZ z lutego 1923 r. AAN, MWRiOP sygn. 1421, s. 177 (132). „Ponadto Smoliar ma prawo wydania codziennie jeszcze 12% posiłków jedynie bezrobotnym, przysłanym mu przez bolszewicką giełdę pracy...”, op. cit.

²⁷⁹ S. H. Wilkinson, *Jews in Soviet territories*, [w:] *Christian Message to the Jews*, Budapest – Warszawa Conferences 1927, Edynburg 1927, s. 33-35.

²⁸⁰ Adres: 27 Troop Avenue Brooklyn, New York. H. Świątkowski, *op. cit.*, s. 250. Być może była wspierana przez powstałą już w 1820 r. Evangelical Wing of the Church of American Society for Ameliorating the Jews conditions of the Jews. *Missionary Register*, London, December 1824, s. 559-563. Cyt. Za: W. A. Detzler, *op. cit.*, s. 44.

²⁸¹ M. Skrudlik, *Agentury obce*, Warszawa 1929, s. 12.

misyjne. W 1923 roku dzięki zaproszeniu B. Żebrowskiego (pastor?) przybył do Radości koło Warszawy, aby założyć „Szkołę Bibliijną”, zwaną później Instytutem Gitlina lub Domem Misyjnym Bethel²⁸². Gitlin „krążył” pomiędzy Radością, Warszawą i Falenicą. W 1926 roku przybył do Warszawy na dłużej i mieszkał przy ul. Ogrodowej 53. Prawdopodobnie miał wówczas kontakt z Mildmay Mission, której centrala znajdowała się na tej samej ulicy pod nr 25. Z pewnością był w bliskim kontakcie z Misją Anglikańską²⁸³. W 1927 roku Misja Gitlina z ramienia „Towarzystwa Amerykańsko-Europejskiego Zbratania” (American European Christian Fellowship) zakupiła nieruchomość w Radości koło Warszawy (początkowo przebywała tam gościnnie). Tam też Gitlin zorganizował właściwą centralę swojej organizacji²⁸⁴. W Radości przebywali jego najbliżsi współpracownicy, tu od 1 stycznia 1929 roku rozpoczęto wydawanie pisemka misyjnego „Żyd – Chrześcijanin”, a od września pisemka „Der Meszjach” (Mesjasz) oraz druków akcydensowych o treści ewangelicznej²⁸⁵. Obok głównego wydawcy Altera Frydmana Kałmana pracowali w Radości inni misjonarze, wyłącznie nawróceni Żydzi: Heiler, G. Koljakow, S. Koch, A. Krolenbaum, D. Libgaber, B. Miller, M. Siff i inni²⁸⁶. Przywódca misji Moses Gitlin „miał wykształcenie rabiniczne i talmudyczne, znał język starohebrajski, starogrecki, łaciński i aramejski... w latach 70-tych (XX w., przyp. mój) wydał Biblię w białoruskim języku... Gitlin nie trzymał się Kościoła anglikańskiego, a był bliżej tak zwanych darbistów, czyli wolnych chrześcijan” – tak charakteryzował tę postać kaznodzieja Jan Mackiewicz²⁸⁷.

Nieformalnie, istniejąca od początku lat 20. XX wieku, Szkoła Bilijna Gitlina została oficjalnie otwarta z początkiem lat 30. w Warszawie. W tym przedsięwzięciu brały udział mniejsze organizacje i stowarzyszenia, jak Bractwo Ewangelicznych Chrześcijan, Towarzystwo Wzajemnej Pomocy Ewangelicznych Chrześcijan i reprezentanci Kościoła

²⁸² M. Podworniak, *Szalom-Žitija i praca D-ra Moisiejja J. Gitlina*, Winnipeg-Toronto 1973, s. 11-86.

²⁸³ M. Skrudlik, *Udział żydostwa w propagandzie sekciarskiej w Polsce*, „Przegląd Katolicki” 1926, nr. 5 z dn. 7.II.1926; cyt. za: AAN, MWRiOP sygn 1360, k. 29. Określano Gitlina mianem „Żyda z Ukrainy”.

²⁸⁴ Pismo MWRiOP do Ministerstwa Skarbu w Warszawie z 11.II.1927 r. AAN, MWRiOP sygn 1360, k. 1 do 39. H. Świątkowski, *op. cit.*, s. 250 podawał warszawski adres: Targowa 15.

²⁸⁵ „Żyd-Chrześcijanina”. Stały dodatek do miesięcznika „Der Jidn – Krist” Adres redakcji: Radość. Red i wyd. Alter Kałman Frydman (dukarnia „Rekord” w Warszawie). W nr. 2-3 z 1929 r. artykuł pt. „Co wieley ludzie myślą o Jezusie”. Odpowiada nawrócony rabin: „czas, aby Nowy Testament przestał być dla Żydów zapieczętowaną księgą...”. „Der Meszjach” (Mesjasz) – ukazały się trzy numery tego miesięcznika (IX, X i XI 1929 rok). Redaktorem wydania był Szymon Koch. Marian Fuks, *Materiały do bibliografii żydowskiej prasy prowincjonalnej*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1981, nr 3, s. 89.

²⁸⁶ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 403; M. Podworniak, *op. cit.*, s. 87-88.

²⁸⁷ Z listu J. Mackiewicza (Zbór Baptystów w Bielsku Podlaskim) z 1.XI.1986 r. Notatka w zbiorach autora. Z listu wynika, że Gitlin nie współdziałał z Anglikanami (co jest nieprawdą). Gitlin ur. 18.VII.1986 r., zmarł w 1966 r. Pismo Komisariatu Rządu do MWRiOP z 3.VI.1937 r. AAN, MWRiOP 1321, k. 379; M. Podworniak, *op. cit.*, s. 111.

Anglikańskiego²⁸⁸. Filia tej ostatniej placówki znajdowała się także w Radości, w której podobnie jak w Warszawie „niektórzy ze Słowian, jak również izraelici nawróceni do Chrystusa, uczyli się Bożej teologii...”. Przebywało tam stale około 13-15 Ukraińców i Białorusinów oraz kilkunastu judeochrześcijan kształconych przeważnie na misjonarzy²⁸⁹. To nie jest zaskoczeniem: wiele sekt nawracających starozakonnych prowadziło także działania misyjne wśród innych mniejszości narodowych wyznających głównie obrządek wschodni.

Około 1930 roku z inicjatywy siostry misjonarki Oli Aigel w placówce Gitlina stworzono szkołę dla dziewcząt, głównie ochrzczonych Żydówek²⁹⁰. Gitlin wiele publikował zarówno w języku żydowskim, jak i ukraińskim i białoruskim. Znajomość kilku języków ułatwiała kontakt z potencjalnymi konwertytami. Odbywał wiele podróży misyjnych, przebywał m.in. na Białostocczyźnie. W 1932 roku „głosił ewangelię” w prawosławnych wsiach Pawłowszczyzna, Jakowszczyzna i Koziejkowice oraz w polsko-żydowskim Izabelinie w powiecie wołkowyskim. Towarzyszyli mu misjonarze Izaak Sifera i Henryk Koltun. Ekspedycja Gitlina prowadziła nabożeństwa dla prawosławnych w języku białoruskim i w żydowskim dla starozakonnych. Jak donosił w sprawozdaniu wojewoda białostocki, łącznie w tych nabożeństwach wzięło udział około 400 osób. Pracę misyjną w terenie od początku lat 30. ułatwiała Gitlinowi specjalne pozwolenie na prowadzenie takiej akcji na Polesiu i Wołyniu; był wówczas m.in. w Baranowiczach, Łucku, Stołpcach, Mankiewiczach, Roztokach i innych miejscowościach²⁹¹. Określany raz jako anglikanin, innym razem jako baptysta lub też jako reprezentant społeczności darbistów²⁹².

Czynione próby zyskania legalizacji własnej działalności i zdobycia przywilejów implikowały zmiany orientacji wyznaniowej. Gitlin podobnie jak wielu innych wpisywał się w trudno definiowalną postać „typowego” misjonarza lat 20. i 30. XX wieku – zmieniającego łatwo „partyjne” barwy w imię uzyskania wymiernych korzyści. W większości przypadków próby te nie wykraczały poza częste zmiany tytułatur w nagłówkach pism czy nazewnictwie własnych struktur, co nie skutkowało powstaniem nowego jakościowo podmiotu organizacyjnego. Przykładem niechaj będzie wydarzenie mające miejsce w połowie lat 30-

²⁸⁸ Szkoła znajdowała się początkowo przy ul. Targowej, później zaś przy Szerokiej 26. M. Podworniak, *op. cit.*, s. 101.

²⁸⁹ Z listu J. Mackiewicza z 10.VIII.1987. Notatka w zb. autora. Sprawozdanie z życia mniejszości narodowych za styczeń, luty, marzec 1929, Warszawa 1929, s. 108-109; M. Podworniak *op. cit.*, s. 87-88.

²⁹⁰ M. Podworniak, *op. cit.*, s. 93; M. Gitlin, *Nacjonalnaja swiedomość apostata Paula* (b.m.r.).

²⁹¹ Sprawozdanie Wojewody Białostockiego, ABP, Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (dalej cyt. UBP),teczka 64, k. 28. M. Podworniak, *op. cit.*, s. 94.

²⁹² M. Skrudlik, *Agentury obce*, *op. cit.*, s. 12. Po wojnie Gitlin przybył do Warszawy i przekazał nieruchomość w Radości dla baptystów. List J. Mackiewicza z 10.VIII.1987. Notatka w zbiorach autora. W 1935 r. kwalifikowano go jako „dARBISTĘ”. „Misje Katolickie” 1935, nr 3, s. 90.

tych. Wówczas Gitlin, określany jako „nauczyciel kursów teologicznych”, został prezesem „Londyńskiego Towarzystwa Szerzenia Chrześcijaństwa wśród Żydów”. Głównym kierownikiem tego towarzystwa miał być anglikański pastor Martin Parsons, a wiceprezesem inny współpracownik Gitlina z Radości, Wolfin Minasz-Markus. Wśród reprezentantów tej struktury wyznaniowej spotykamy także Natana Sendyka z Mildmay Mission. Zmiana orientacji wyznaniowych, przemieszczenia misjonarzy obrębie kilku organizacji, zmiany nazw rozmaitych podmiotów, zarówno przez Gitlina, jak i reprezentantów innych misji nawracających Żydów, była charakterystyczna dla wielu mniejszych wspólnot religijnych okresu międzywojennego. Wynikało to z konieczności współdziałania, a w określonych sytuacjach „podszywania się” pod inne struktury. Toteż Gitlin chętnie współpracował z innymi misjami działającymi głównie na terenie Warszawy, w szczególności z Misją Anglikańską, naturalnie poszukując wsparcia od silniejszej i cieszącej się lepszymi kontaktami organizacji²⁹³.

Ciągłe starania i poszukiwania przez Gitlina (a także przez Mildmay Mission i inne mniejsze tego typu wspólnoty) oparcia w większych, scalonych strukturach wyznaniowych są charakterystyczne dla tych czasów. Na tym najniższym, indywidualnym poziomie tego rodzaju inicjatywy, choćby na ich czele stali obdarzeni charyzmą ludzie, szybko upadały na wskutek kłopotów prawnych (brak stosownych zezwoleń). Zbliżenie Gitlina do anglikan, zwłaszcza od połowy lat 30., było tym bardziej zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że w tym czasie anglikanie warszawscy weszli w unię wyznaniową (nieformalną) z Kościołem ewangelicko-reformowanym z siedzibą w Warszawie. To dawało im szereg dodatkowych uprawnień i przywilejów, pod które „pragnęły się podłączyć” inne misje, w tym Misja Mojżesza Gitlina²⁹⁴.

2.1.6. Stowarzyszenie Przyjaciół Izraela dla Rozpowszechniania Chrześcijaństwa wśród Żydów z siedzibą w Bazylei

Stowarzyszenie Przyjaciół Izraela (SPI), inaczej zwane „Sekcją Misjonarzy Ewangelicko-Augsburskich”, należało obok Misji Anglikańskiej i Barbikańskiej do prężniej działających misji nawracających Żydów na terenie II Rzeczypospolitej. Założone zostało na przełomie lat 1830-1831 w Szwajcarii, „mając na celu ewangelizację narodu żydowskiego”. W 1896 r. przybrało nazwę „Towarzystwo Misyjne wśród Żydów”, potocznie zwane jako

²⁹³ Pismo Komisariatu Rządu, *op. cit.*

²⁹⁴ Stąd zapewne bierze się zamęt w próbach opisu działalności poszczególnych misji. Wszyscy bez mała piszący na ten temat mieli szereg wątpliwości i niejednokrotnie przeczyli sobie wzajemnie. Por. S. Grelewski, *op. cit.*, H. Świątkowski, *op. cit.*, A. Gerhardt, *op. cit.*, Listy J. Mackiewicza.

Stowarzyszenie Przyjaciół Izraela z siedzibą w Bazylei²⁹⁵. Nie należy utożsamiać SPI z założonym tuż po I wojnie światowej stowarzyszeniem „Przyjaciół Izraela”, które zorganizowali O. Asseldonc i neofitka Van Leer. Ta organizacja misyjna z siedzibą w Rzymie miała charakter katolicki i została skasowana w 1928 roku przez papieża Piusa XI²⁹⁶.

W siedzibie SPI w Bazylei pracował Komitet, który składał się z 5 osób. Przewodniczącym Komitetu w okresie międzywojennym był pastor M. Hoch, dyrektorami zaś pastor P. B. Laub, a po nim August Gerhardt²⁹⁷; kasjerem SPI był kupiec Th. Raillard. Majątek SPI składał się z dobrowolnych datków, ofiar, legatów jego członków oraz składek. Stowarzyszenie działało głównie na terenie części niemieckiej i francuskiej Szwajcarii, południowych Niemiec oraz w Polsce (Łódź, Wilno). Centrala w Bazylei prowadziła 18-to miesięczne kursy kształcące misjonarzy. Korzystali z nich także przedstawiciele innych misji²⁹⁸.

Stacja misyjna w Łodzi powstała około 1904 roku. Początkowo znajdowała się przy ul. Wschodniej, po I wojnie światowej aż do wybuchu II wojny światowej przy ul. Wólczańskiej. Tu znajdował się dom misyjny i modlitewnik „Pniel”. Misja łódzka rozpoczęła prace dzięki misjonarzom, ochrzczonym Żydom: D. Tepperowi, P. Iglarzowi i P. Kohlowi. W 1905 r. przebywał tu krótko pastor A. Gerhardt, po nim zaś misjonarze Rosenstein, Faureholdt i Edward Wolf. W okresie międzywojennym, od 1926 r. w ramach misji szwajcarskiej działał także w Łodzi pastor Ludwik Schwizer. SPI współpracowało ściśle z lokalnym Kościołem Ewangelicko-Augsburskim oraz pastorami tegoż kościoła Angersteinem, Dietrichem i Schedlerem²⁹⁹. W 1937 roku placówka w Łodzi zatrudniała 3 misjonarzy i 2 pracownice misyjne, ale W. Gastpary poza kierownictwem stacji wymienia także chrześcijańską parę misyjną, diakonisę i judeochrześcijanina³⁰⁰. Z całą pewnością z misją współpracowało wiele osób także spośród Żydów ochrzczonych wcześniej przez SPI. O zadaniach misji pisał

²⁹⁵ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 402; H. Świątkowski, *op. cit.*, s. 249 i nast. „Zwiastun Ewangelicki” 1932, nr 39, s. 311; Por. też Pismo SPI do MWRiOP (vb.d.) AAN, MWRiOP sygn 1360, kk. 166-167; Por. też: bibliografia w pracy A. Gerhardta, *op. cit.*, s. 209-211. Tu: *Hundert Jahre Verein der Freu de Israels*, Basel, Werner – Riehem 1931 i inne.

²⁹⁶ S. Kowalski, *op. cit.*, s. 138.

²⁹⁷ W 1921 roku Gerhardt został dyrektorem Stowarzyszenia Przyjaciół Izraela dla Rozpowszechniania Chrześcijaństwa wśród Żydów. E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* *op.cit.*, s. 121.

²⁹⁸ Adres centrali: Bazylea, Sommergease 40; Pismo SPI do MWRiOP, *op. cit.*, k. 166. Kursy w Bazylei kończył m.in. ks. F. Pistol, który później związał się z Kościołem katolickim. Patrz podrozdział „Misja Fryderyka Pistola”.

²⁹⁹ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 205-206. Pismo Urzędu Wojewódzkiego w Łodzi do MWRiOP z 9.XI.1926 r. AAN, MWRiOP, sygn. 1360, k. 164. Paweł Kohl, „obywatel łotewski”, uczestniczył w 1922 r. w wyprawie misyjnej organizowanej przez Misję Anglikańską. Pismo MWRiOP do wojewody Kieleckiego z 12.VI.1922. AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 86; Pismo Urzędu Wojewódzkiego w Łodzi do MWRiOP z 3.X.1932 r. AAN, MWRiOP sygn,1378, kk. 414-415.

³⁰⁰ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 402; W. Gastpary, *op. cit.*, s. 274.

znakomity polemista, o rozległej wiedzy teologicznej i historycznej, pastor August Gerhardt³⁰¹.

Stowarzyszenie bazylejskie posiadało także stację we Wilnie. Swoją działalność rozpoczęła tam przypuszczalnie około 1907 roku, choć pracujący na jej rzecz dr Frohwajn był również wymieniany jako etatowy pracownik Brytyjskiego Towarzystwa (przybył do Wilna już w 1866 r.). Być może działał „na dwa fronty”, a może zgodę na taką delegację otrzymał od dwóch organizacji. W 1917 roku Frohwajn zmarł i jego prace kontynuował syn³⁰². W okresie międzywojennym aktywnym pracownikiem SPI w Wilnie był wymieniany już wcześniej przez nas misjonarz Waclaw Zalberg³⁰³. Stacja SPI znajdowała się przy ul. Wileńskiej, później zaś aż do wybuchu II wojny światowej przy ul. Ludwisarskiej. Wśród najbliższych współpracowników wymienić należy obok Zalberga, dr Godfryda Frohwajna, Bernarda Rosenbauma, Aleksandra Omencethera, misjonarkę Hildegardę Frohwajn (żonę Godfryda), Linę Delling i psalmistę Fejgiela Michała. Misja zajmowała 5 pięciopokojowych mieszkań, posiadała obszerną bibliotekę, czytelnię i przychodnię lekarską. Wileńska SPI organizowała także kolonie dla dzieci konwertytów, na przykład w 1936 r. w Czarnym Borze. W tym też roku misja wileńska została skontrolowana przez przełożonych: pastora Augusta Gerhardta i Johna Witte'go³⁰⁴. Kontroli poddana była także „misja słonimska”, co by oznaczało, iż w Słonimiu istniała filia SPI z Wilna. Możemy sądzić, iż praca SPI w Wilnie wykraczała daleko poza samo miasto. Jak dowiadujemy się z pisma wojewody wileńskiego, 25 i 26 marca 1938 roku misjonarze z Wilna przebywali w Grodnie. W sali misyjnej odczyty wygłosili Godfryd Frohwajn i Abram Bryllant. Około 20 młodych Żydów wysłuchało wypowiedzi na temat „Kwestia Żydowska i jej przyczyny”³⁰⁵.

Stowarzyszenie szwajcarskie wydawało własne pisma misyjne, m.in. „Przyjaciel Izraela”, w którym wykładano zasady wyznawanej wiary. Podstawą działalności miało być „słowo i rozkaz Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby była kazana w jego imieniu pokuta i odpuszczenie grzechów między wszystkimi narodami, począwszy od Jeruzalemu”.

³⁰¹ Autor wielu publikacji m.in. A. G. (Gerhardt), *Dlaczego uprawiamy misje wśród Izraela*, tłum. Z. Loppe, Nakładem Domu Misyjnego „Pniel”, Łódź 1932.

³⁰² A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 202. Por. też podrozdział „Brytyjskie Towarzystwo Szerzenia Ewangelii wśród Żydów”.

³⁰³ Zaświadczenie A. Gerhardta dla w. Zalberga z 1.VI.1925 r. AAN, MWRiOP 1360, kkl. 26-27. Zaświadczenie Superintendenta Kościoła Ewangelicko-Reformowanego we Wilnie ks. Michała Jastrzębskiego z 16.VI.1925 r. dla Wydziału Bezpieczeństwa Publicznego. AAN, MWRiOP sygn 1360, k. 157-160.

³⁰⁴ W 1924 r. SPI we Wilnie miało swoją centralę przy ul. Wielkiej 38. Zaświadczenie Sueprintendenta... *op. cit.*; Pismo SPI do MWRiOP, *op. cit.*, kk. 166-167; S. Grelewski, *op. cit.*, s. 403; Pismo Urzędu Wojewódzkiego do MWRiOP z 31.VII.1936 r. AAN, MWRiOP sygn 1360 kkl. 186-187.

³⁰⁵ Pismo Urzędu Wojewódzkiego Wileńskiego, *op. cit.*; Sprawozdanie Wojewody Białostockiego z 1936 r. APB, UBP, teczek 100, k. 39.

Towarzystwu przyświecała myśl, iż sprawdzą się prorocтва Starego i Nowego Testamentu o nawróceniu się narodu żydowskiego. Paragraf 11 ustawy SPI mówił, że stowarzyszenie „...stara się napominać chrześcijan, iż mają obowiązek względem Żydów, zaznajamiać ich z pracą Stowarzyszenia i z misją żydowską i rozpowszechniać wiadomości o potrzebach i stosunkach religijnych i duchownych narodu żydowskiego a także wśród Żydów...” za pomocą odczytów, pogadek religijnych, dysput teologicznych. Misjonarzom SPI nie zezwalano jednak chrzcić bez uzyskania specjalnych pełnomocnictw Komitetu w Bazylei. SPI posiadało rozległą sieć swoich kolporterów, uruchomiło kilka szkółek misyjnych, opiekowało się biednymi i potrzebującymi neofitami, aczkolwiek jeden z paragrafów statutu powiadał, że „...odmawia im roszczenia sobie prawa do materialnej zapomogi lub wsparcia...”³⁰⁶. Stowarzyszenie bazylejskie w okresie międzywojennym wpadło w poważne kłopoty finansowe i w 1934 r. deficyt budżetowy wynosił 180 tys. funtów. Choć zadłużenie to dotyczyło głównie centrali szwajcarskiej, z pewnością miało swój wpływ na działanie polskiej sekcji bazylejskiej misji³⁰⁷.

SPI współpracowało z Kościołem ewangelicko-augsburskim, okazjonalnie także z Kościołem ewangelicko-reformowanym z siedzibą Konsystorza w Wilnie (superintendent ks. Michał Jastrzębski). Z pewnością utrzymywało kontakt z działającą we Wilnie Mildmay Mission, jak i tamtejszym filialem Misji Barbikańskiej. W Łodzi zaś ze stowarzyszeniem współdziałał kaznodzieja L. Rosenberg, który prowadził tam prywatną misję wśród ludności wyznania mojżeszowego³⁰⁸. Potwierdza się nie po raz pierwszy teza, iż poszczególni misjonarze i same centrale współdziałały ze sobą: misjonarze przechodzili z misji do misji, być może z pobudek materialnych, osobistych lub też z przeświadczenia o sprawniejszej organizacji danej jednostki misyjnej.

Efekty działań misyjnych SPI – podobnie jak innych mniejszych tego typu placówek – trudno ustalić. Charakterystyczne w tej kwestii jest stanowisko centrali bazylejskiej: „Liczba przejść i chrztów nie jest miarodajna przy ocenianiu pracy misjonarzy”. Pośrednio więc przyznano, iż liczby te nie były nazbyt duże³⁰⁹. Praca misyjna zakrojona była na wiele lat i nikt z gremiów kierowniczych wszystkich bez mała misji nie liczył na spektakularne sukcesy w tej mierze. Zdawano sobie sprawę, że część potencjalnych konwertytów wyrażało zgodę na chrzest wyłącznie z pobudek materialnych (ukrywanych); doświadczeniem były porażki, gdy

³⁰⁶ Pismo Prezydenta M. Hocha i pastora P.B. Lauba nt. proponowanej ustawy do MWRiOP (b.d.) AAN, MWRiOP sygn 1360, kk. 168-169. Paragraf 12 tejże stanowił, by – po uregulowaniu wszystkich zobowiązań – pozostały majątek przekazać innemu stowarzyszeniu, którego celem jest ewangelizacja narodu żydowskiego.

³⁰⁷ „Zwiastun Ewangelicki” 1934, nr 2, s. 9.

³⁰⁸ L. B. Rosenberg, *Glaubenslieder*, Wydawnictwo Bazylejskiego Stowarzyszenia Izraela, Łódź (b. r.).

³⁰⁹ Pismo Prezydenta M. Hocha, *ibidem*.

już ochrzczeni powracali z czasem na łono religii mojżeszowej. To wszystko utrudnia ocenę rzeczywistych rezultatów pracy misyjnej.

2.1.7. Misja Luterska z siedzibą w Lipsku

Została założona z inicjatywy profesora Franza Delitscha w 1869 roku w Lipsku. Znana była także pod nazwą Evangelisch-Lutherische Zentralverein für Mission unter Israel (Ewangelicko-Luterskie Centralne Zrzeszenie dla Misji wśród Żydów)³¹⁰. Wcześniej działała w Lipsku i Berlinie jako instytucja biblijna zajmująca się szerzeniem ewangelii wśród Żydów, ale jedynie poprzez kolportaż książek i broszur ewangelickich³¹¹.

W 1885 r. „kandydat” von Velsen odwiedził podczas podróży misyjnej Galicję i Bukowinę. Efektem podróży było założenie stacji misyjnej we Lwowie. W latach 1890-1893 przebywał w niej reprezentant Misji Luterskiej, Misner. W 1890 r. na zlecenie Misji na stałe osiadł we Lwowie pastor dr O. Zuckler. W tym też roku pracę misyjną rozpoczął C. N. Loewen przybyły z Sambora³¹². We Lwowie misjonarze wydawali czasopismo misyjne „Eduth le Israel” założone przez innego misjonarza, judeochrześcijanina Lucky’ego³¹³. Podobnie jak w innych przypadkach, przedstawiciele Misji Luterskiej związani byli z tamtejszym Kościołem ewangelicko-augsburskim.

W latach 1906-1911 Zrzeszenie lipskie utrzymywało także stację misyjną w Łodzi. Prowadził ją pastor Rosenstein, który później pracował w Palestynie. Po nim, w latach 1912-1918, działał w Łodzi pastor Faurholdt. Wśród innych tamtejszych misjonarzy wymienimy S. Meyersohna i D. Goldberga, którzy w swej akcji misyjnej prócz Łodzi penetrowali także nieodległą Warszawę. Wszyscy łódzcy misjonarze współpracowali ściśle ze Stowarzyszeniem Przyjaciół Izraela i Brytyjskim Towarzystwem Ewangelii wśród Żydów³¹⁴.

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 roku misjonarze lipskiego Zrzeszenia rozproszyli się, zasilając struktury podobnych organizacji. Część z nich: wykształceni i wyświęceni wcześniej na kapłanów przyłączyła się do Kościoła ewangelicko-augsburskiego i w jego ramach kontynuowała działalność misyjną nie zrywając więzów z centralą w Lipsku.

³¹⁰ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 203.

³¹¹ W ciągu 5 miesięcy instytucja dr Filipsona rozproszyla 25.000 egzemplarzy Biblii dla Żydów. „Jutrzenka” (tygodnik dla izraelitów polskich) 1863, nr 4, s. 11-12.

³¹² O. Von Harling, *Die Ausbildung der Missions Arbeiter*, [w:] *The Christian Message*, *op. cit.*, s. 54.

³¹³ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 203-204. Lucky mimo, że był judochrześcijaninem nosił chałat i pejsy, święcił szabas. Jego próba stworzenia Kościoła żydo-chrześcijańskiego nie powiodła się. Jego zwolenników można było spotkać aż do 1939 r. w okolicach Stanisławowa. Lucky był bardzo wykształcony. Jego prawdziwe nazwisko: Pollak.

The Man with the Book, *op.cit.*, s. 13.

³¹⁴ Nazwiska Rosensteina i Faurerholdta spotykamy także w SPI. Por. też A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 204.

Misja Luterńska jako samodzielna organizacja nawracająca starozakonnych przestała istnieć na ziemiach polskich z początkiem lat 20. XX wieku. Czynnym pozostawał ośrodek w Lipsku, dostarczając nieprzerwanie druków i książek o treści ewangelickiej, adresowanych głównie do Żydów. Tam też czynny był Instytut Judaicum, który nieprzerwanie kształcił misjonarzy³¹⁵.

2.1.8. Misje z perspektywy kulturowej mniej efektywne

Poza wyżej scharakteryzowanymi misjami, warto wskazać na kilka innych, których działanie nie było na tyle efektywne, by powodować zmianę kulturową w społeczności żydowskiej. Te drobne, zdawałoby się, przedsięwzięcia stanowiły immanentny składnik ruchu misjonarskiego postrzeganego jako mechanizm wspomagający berlińskie „topnienie lodowca”. Zaczniemy od krótkiej charakterystyki Duńskiej Żydowskiej Misji (Danske Israel Mission). Założono ją w 1898 roku. Na terenie II Rzeczypospolitej otworzyła niewielką stację misyjną we Lwowie przy ul. Grottgera 8. We Lwowie Duńska Misja utrzymywała niewielką szkółkę dla sióstr-misjonarek. Jej charakter był mało ekspansywny i polegał głównie na kolportażu literatury ewangelickiej oraz skromnej pomocy filantropijnej udzielanej neofitom³¹⁶.

Warto też pamiętać o misji prywatnej L. Rosenberga. Pod nazwą „Stowarzyszenie Żydów Chrześcijan” działała ona na terenie Łodzi od około 1921 r. Prowadził ją kaznodzieja, ochrzczony Żyd L. Rosenberg, pracujący wcześniej jako misjonarz w Odessie. Misja wspierana była przez ośrodki zagraniczne z Ameryki, Anglii, Holandii, Szwajcarii³¹⁷. Siedziba Misji Rosenberga znajdowała się przy ulicy Sienkiewicza, inne źródła mówią, że zlokalizowana była przy ul. Wólczańskiej, a zatem w bezpośrednim sąsiedztwie centrali Stowarzyszenia Przyjaciół Izraela, jak również... synagogi „Esras Israel”³¹⁸. Współpracę tej misji ze Stowarzyszeniem Przyjaciół Izraela poświadcza fakt, iż w wydawnictwach Stowarzyszenia bazylejskiego ukazała się jedna z prac pastora Rosenberga³¹⁹. Stacja dysponowała obszernym domem modlitewnym „Bethel”³²⁰. Niewykluczone, że jej działania

³¹⁵ Jednym z jego adeptów był apstos Gerhardt, który w 1899 r. został tam wysłany przez Synod Ewangelicko-Luterński z Warszawy. Otrzymał wykształcenie działał około 3 lata w Łodzi, by podobnie jak B. Rosentein i Faureholdt związać się z SPI. A Gerhardt, *op. cit.*, s. 205.

³¹⁶ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 208. H. Świątkowski, *op. cit.*, s. 250-252; S. Grelewski, *op. cit.*, s. 403. W. Gastapry powiadał, iż na stacji pracował tylko 1 misjonarz. Tenże, *op. cit.*, s. 274. E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* *op. cit.*, s. 120.

³¹⁷ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 208; W. Gastapry, *op. cit.*, s. 274. M. Podworniak, *op. cit.*, s. 51.

³¹⁸ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 403; H. Świątkowski, *op. cit.*, s. 250.

³¹⁹ Glaubenslieder, *op. cit.*, Trudno wyrokować, czy był on także autorem pracy L. Rosenberg, *Die Juden in Lituen*, Berlin-Monachium 1918.

³²⁰ A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 208.

były wspierane przez angielsko-żydowskie stowarzyszenie „Israel”, które krotkotrwale operowało na terenie Łodzi (także w Warszawie i Otwocku)³²¹.

Swój wkład w omawianą problematykę miało także Ewangeliczne Towarzystwo Misyjne Emmanuela, które działało nieregularnie w okresie międzywojennym na terenie Tczewa. Pośrednio podlegało prawdopodobnie Misji Anglikańskiej z siedzibą w Warszawie. Współpracowało z Kościołem ewangelicko-augsburskim w Tczewie. Towarzystwo Emmanuela prowadził ochrzczony Żyd Chaim Teofil Stiel³²², który wcześniej działał na terenie województwa wołyńskiego, gdzie urządzał wykłady biblijne „pod gołym niebem celem nawracania izraelitów na chrześcijaństwo”³²³. Trudno orzec, jak długo i na ile skutecznie działał Stiel. Nie wiemy, komu właściwie podlegał i jaka instytucja wspierała go finansowo. Wydaje się, że jego działalność misyjna miała charakter efemerydalny i nie przynosiła większych rezultatów.

2.2. Działania misyjne Kościoła Rzymskokatolickiego

2.2.1. Misja Fryderyka Pistola

Misja Fryderyka Pistola to stosunkowo rzadka próba nawracania Żydów – o rodowodzie katolickim. Była to jedyna w zasadzie „misja” Kościoła katolickiego w XX w. Jej centrala znajdowała się we Wilnie i obejmowała swoim zasięgiem diecezję wileńską. Misja wśród Żydów ks. Fryderyka Pistola, kapłana pochodzenia żydowskiego, była ściśle związana z Kościołem katolickim, który jej patronował i wspierał finansowo. Pod koniec XIX stulecia Pistol za namową pastora Handlera udał się do Londynu i nawiązał tam współpracę z ewangelickim towarzystwem misyjnym „Judaicum”. Tam został prawdopodobnie ochrzczony. Był wykształconym Żydem, o dużej wiedzy talmudycznej, więc oddelegowano go na 18 miesięczny kurs misyjny do Bazylei. Później odbył swoją pierwszą podróż misyjną do Galicji. Odwiedził m.in. Gródek (Jagielloński?), Lubień, Komarno i Sądową Wisznę³²⁴. Po wojnie światowej Pistol rozpoczął prace misyjne na terenie diecezji pińskiej (utworzonej w 1925 r.), a później już na stałe działał w Wilnie, wiążąc się z katolikami³²⁵. Zatem jedyny właściwie misjonarz katolicki działający wśród starozakonnych posiadał także protestancki

³²¹ F. Konieczny, *op. cit.*, s. 402.

³²² Pismo Urzędu Wojewódzkiego Pomorskiego do MWRiOP z 18.IX.1943 r. AAN, MWRiOP sygn 1421, k. 316.

³²³ Pismo Wołyńskiego Urzędu Wojewódzkiego do MWRiOP z 4.VI.1926 r. AAN, MWRiOP sygn 1421, k. 249. Dowiadujemy się z pisma, że przebywał on wcześniej w Różyszczach (powiat Łucki) później zaś udał się do Krakowa.

³²⁴ Fr. Pistol, *Misja nawracania Żydów*, Wilno 1932 (referat wygłoszony na kursie misyjnym 16.XII.1931 r. w Wilnie), s. 7-10.

³²⁵ „Misje Katolickie” 1939, nr 3, s. 92.

rodowód. „Naszym celem nie jest potępiać Żydów, lecz otworzyć im oczy na systemy, przez które byli tak długo oszukiwani...” – pisał w jednej ze swoich broszur; a w innej: „Czas wielki, ażeby Izrael przyszedł do opamiętania i nie dawał się tumanić i zwodzić talmudycznym oszustom, uznając za świętą prawdę wszelkie brednie i kłamstwa rabinów...”³²⁶. Z dumą przyznawał się do swojego żydowskiego rodowodu: „My, Izraelici powinniśmy otworzyć serce kluczem wiary, powinniśmy zdjąć z oczu talmudyczną zasłonę...”³²⁷. Był odważnym polemistą i decydował się krytykować nawet swojego opiekuna: Kościół katolicki. Zarzucał mu brak należytej pomocy w akcji nawracania Żydów, domagał się odpowiednich środków i funduszy na ten cel³²⁸.

2.2.1. Publicystyka, rytuał, komunikacja społeczna jako misjonarskie formy działalności Kościoła katolickiego

Działania „misyjne” Kościoła katolickiego z nielicznymi wyjątkami ograniczały się do drukowania wspomnień konwertytów, w których wypowiadali się na temat motywów swojego czynu itp. W XIX i na początku XX w. spotykamy wiele takich pozycji. Autorzy niektórych z nich, zazwyczaj o dużym zacięciu publicystycznym, starali się prowadzić na własną rękę akcje nawracania Żydów, zazwyczaj bez większych rezultatów (co można sprawdzić przyglądając w poszczególnych parafiach tzw. „księgi nawróconych”), jak choćby Józef Szal, autor kilku takich niewielkich broszur³²⁹. Wielu judeochrześcijańskich katolickich parało się piórem anonimowo, czego przykładem jest tu „Konwertyta”. Warto zacytować, jak fantastyczny toczono naonczas dyskurs. „Konwertyta” prócz namawiania do przyjęcia przez Żydów chrztu pisał, że masową chrystianizację będzie można rozpocząć dopiero, gdy Żydzi będą mieli własne państwo, „gdy przestaną wieść swój pasożytniczy żywot pośród innych narodów... przez masowe przyjęcie chrześcijaństwa na swej ziemi Żydzi mogą znowu stać się normalnym zdrowym narodem”³³⁰. Wypowiedzi „Konwertyty” to dosyć rzadki przykład

³²⁶ F. P(istol), *Brak ciągłości w tradycji Talmudu*, Kraków 1931 (Sekcja dla nawracania Żydów we Wilnie), s. 15. Pistol ostro zwalczał zagrażające Kościołowi inne ruchy sekciarskie (m.in. mariawityzm). Zob. F.P(istol), *Co to jest Mariawityzm?*, Wilno 1933, s.16; F. P(istol), *Żydostwo i Chrześcijaństwo czyli słowa prawdy do braci w Izraelu*, Wilno 1933, s. 23.

³²⁷ F. P(istol), *Żydostwo i Chrześcijaństwo...*, op. cit., s. 80.

³²⁸ F. Pistol, *Dlaczego Pan Jezus nic nie napisał?*, Kraków 1935. Tenże, *Misja nawracania Żydów*, op. cit., s.24-25. Działania kościoła katolickiego ograniczały się jedynie do modlitw. Ustalono np., iż w danym miesiącu mają odbywać się nabożeństwa w intencji nawrócenia Żydów. Patrz „Roczniki Papieskie Dzieła Rozkrzewiania Wiary” 1934, nr 1, s. 9.

³²⁹ J. Szal, *Tonący Izrael*, Płock 1932. Jest to rys historyczny Żydów, eksponujących zło Talmudu. Tenże, *Konwertyta o swem nawróceniu*, Warszawa 1930 (tu Szal opisuje własne nawrócenie).

³³⁰ Konwertyta, *Nawrócony Żyd o Żydach w Polsce*, Warszawa 1938, s. 10-12 i 15-18. Por. też. Konwertyta, *Konwertyta w sprawie żydowskiej*, „Przegląd Powszechny” (Warszawa) 1938, nr 7-8, s. 25-26. O swoim nawróceniu pisała także Kaźmira Berkowicz, „Prawda Katolicka” 1931, nr 5, s. 12.

wyłożenia swoich racji, gdzie obok akcentów misyjnych pojawiają się także” wątki nacjonalistyczno-syjonistyczne.

Kościół rzymskokatolicki każdej ceremonii chrztu osoby starozakonnej starał się nadać medialną rangę, co być może pośrednio zaświadcza, iż niewielu przyciągnął Żydów. Oto przykład jednej z takich relacji: „W kościele św. Augustyna przy ul. Nowolipki w Warszawie odbył się chrzest 21-letniej Mindli Blumy z Sendyków. Obrzędu chrztu dokonał ks. kanonik Karol Niemira, miejscowy proboszcz nadając neofitce imiona Marja-Karolina. Po ceremonii chrztu odbył się przed wielkim ołtarzem ślub nowoprzyjętej na łono kościoła Marii-Karoliny z Michałem Głowackim... Jak wielkie zebrały się tłumy ciekawych Żydów i chrześcijan świadczy fakt, że porządek musiała utrzymywać policja. Matka neofitki wyrzekła się córki, odmawiając jej pomocy i błogosławieństwa. Grupy Żydów zachowywały się niezwykle wrogo”³³¹.

Pod koniec lat 30-tych antysemityzm w Polsce był na tyle agresywny, że nie oszczędzał także Żydów-chrześcijan. W 1938 r. wydarzył się nawet napad w kościele rzymskokatolickim na księdza Tadeusza Pudra, pochodzenia żydowskiego³³². Jego historia to materiał na filmowy scenariusz. Był w rękach gestapo, a jednak zdołał zbiec, przetrwał okupację, a zginął w 1945 roku, już w wyzwolonej Warszawie, potrącony przez ciężarówkę prowadzoną przez czerwonarmistę. Ks. Tadeusz Puder, urodzony w Warszawie w 1908 r., nigdy nie krył swego żydowskiego pochodzenia. Jego matka, Jadwiga, po śmierci męża, Maurycego Pudra (do końca życia wyznawcy religii mojżeszowej) przeszła do Kościoła rzymskokatolickiego i w duchu katolickim wychowywała synów: Wacława, Tadeusza i Ryszarda, którzy chrzest przyjęli wkrótce po niej. Już jako ksiądz zebrał wokół siebie gromadkę Żydów, którzy pragnęli poznać bliżej zasady wiary katolickiej. Praca z grupą Żydów przygotowujących się do chrztu i nabożeństwa dla konwertytów nie pozostały bez echa. Niechęć skrajnych nacjonalistów urastała do nienawiści. W trakcie jednej z mszy został spoliczkowany przez bojówkę ONR³³³.

³³¹ „Jutrzenka Białostocka” 1930, nr 5, s. 16.

³³² J. Tomaszewski, *Rzeczypospolita wielu narodów*, Warszawa 1985, s. 165.

³³³ H. J. Kaczmarek, *Niebadane są wyroki Opatrzności*, „Niedziela”, edycja Warszawska 2003, nr 44, s. 11. O napadzie na katolickiego kapłana pochodzenia żydowskiego doniósł „Mały Dziennik” w artykule „Świętokradczy napad w kościele na ks. Tadeusza Pudra”; zob. J. Tomaszewski, *Rzeczypospolita wielu narodów*, op. cit. s. 165.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż rodowód większości misji działających na ziemiach polskich z nielicznymi wyjątkami (księża Pistol, Puder i inni) był protestancki. Efekty ich działalności były w sumie niewielkie i nie zawsze nawet odnotowywane w metrykalnych księgach. Najczęściej chrzczonych Żydów wpisywano do ksiąg zborów protestanckich. Z uwagi na niewielki zasięg i słabe zaplecze materialne, mniejsze misje współpracowały z lokalnymi Kościołami protestanckimi: luterańskimi i kalwińskimi, a także z największymi samodzielnymi organizacjami misyjnymi, a więc z Misją Anglikańską i Barbikańską.

CZEŚĆ II

3. Uwarunkowania kulturowe działania misji Barbikańskiej w Białymstoku

Misjonarze protestanccy od połowy XIX aż do I wojny światowej odwiedzali ziemię białostocką. Nawracali zarówno Żydów, jak i prawosławnych: Ukraińców i Białorusinów. Działalność misyjną – także wśród Żydów – prowadził obecny od końca XVIII wieku w Białymstoku Kościół luteranski. Nie znamy szerzej efektów tej działalności. Odbywała się ona dyskretnie i zazwyczaj według schematu: przygotowanie do chrztu w jednym miejscu, właściwy chrzest w innym.

Jak pisze Ireneusz Dawidowicz, od przełomu XIX i XX wieku ziemia białostocka stała się areną oddziaływania prądów o charakterze protestancko-ewangelikalnym. W 1901 roku przybył do Białegostoku kolporter Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego o nazwisku Reut. Sprzedawał on Pismo Święte zarówno Polakom i Niemcom, jak również Żydom. W tym czasie powstała w Białymstoku niewielka placówka misyjna, która w wynajętym mieszkaniu zaczęła organizować nabożeństwa ewangelizacyjne. Tak narodziły się początki zboru baptystycznego, który w późniejszym okresie swojej działalności także nie omieszkał nawracać Żydów. Do I wojny światowej do zboru baptystów przyjęto 86 członków, w tym, co znamienne, tylko jednego Żyda³³⁴.

Już ten przykład świadczy, jak silny miały wpływ na szczelnie zamknięty świat Żydów białostockich więzi kulturowe oraz poziom przynależności religijnej. Najbardziej wiarygodny spis ludności żydowskiej z 1897 roku pokazał, że w mieście zaledwie kilka osób narodowości żydowskiej podało, że są innego wyznania niż mojżeszowe³³⁵. Porzucenie wiary ojców w żydowskiej obyczajowości oznaczało śmierć członka rodziny. Tym zdarzeniom towarzyszyły symboliczne pogrzeby odbywające się z udziałem członków Bractwa Pogrzebowego Hewra Kadisza, mające miejsce nie na terenie cmentarzy, lecz w prywatnych

³³⁴ I. Dawidowicz, *Historia Baptyzmu w Białymstoku*, Praca licencjacka pod kierunkiem prof. dr. hab. Tadeusza J. Zielińskiego, maszynopis w posiadaniu autora.

³³⁵ *Pierwaja wsieobszczaja pierepis nasielenija Rossijskoj Imperii, t. LI-LX*, Petersburg 1904-1905. s. 146-47, 100-103, 118-121

domach³³⁶. Podjęcie decyzji o konwersji oznaczało całkowite wykluczenie ze społeczności żydowskiej, a wychrzta był znienawidzony i przeklęty. Abraham Herszberg w swojej monografii żydowskiego Białegostoku odnotował do I wojny światowej 6-8 chrztów wśród tutejszych Żydów, a jedynym znanym mu Żydem ochrzczonym w Białymstoku u schyłku XIX wieku był Szmuel Halpern, ale jak się okazuje i on miał prowadzić całkowicie żydowski tryb życia. Nawet uważany powszechnie za odstępcę Dawid Chwoles, który napisał dwie szkalujące religię mojżeszową książeczki, uczęszczał do synagog. Przyczyny konwersji, jak pisał Hiszberg, były prozaiczne: nadzieja na poprawę własnego losu, sprawy osobiste, np. miłość, oraz, jak widać, buntownicze usposobienie³³⁷. Z jednej strony Białystok był „twierdzą” żydowskiego konserwatyzmu, procesy asymilacyjne postępowały tu znacznie wolniej aniżeli w innych wielkich skupiskach: Warszawie, Łodzi czy Lwowie; zaś z drugiej okazał się ponętym kąskiem dla działań misyjnych z uwagi na znaczący odsetek ludności żydowskiej. A u progu niepodległej Polski stanowiła ona około 50% ogólnej liczby mieszkańców.

Białystok był miastem wielokulturowym, i w jakimś sensie bliższym kulturowo przywódcom Misji Barbikańskiej: pastorowi Gorodiszczowi i jego współpracownikom, którzy w większości wywodzili się z kresów i znali żydowski, białoruski, ukraiński, a także litewski. Nadto Białystok, w przeciwieństwie do większych miast, nie był dotychczas spenetrowany przez reprezentantów innych organizacji misyjnych nawracających Żydów. Skupiska żydowskie w Krakowie, Warszawie, Lwowie, Wilnie i Łodzi były „zajęte” przez inne misje³³⁸.

Świat po I wojnie światowej przewrócił porządek europejski. Najkrwawsza w dziejach cywilizacji wojna nie tylko zmieniła granice państw, ale do istnienia powołała nowe. Wśród wielu skutków politycznych, gospodarczych i cywilizacyjnych wywołała także, jak pisze Monika Guzik Makaruk, „wzmoczone pragnienie transcendencji, sprzyjające wszelkim rodzajom nurtów religijnych”³³⁹. Ułatwiała to również Konstytucja II RP, gwarantująca wszystkim wolność wyznania. Wojna doprowadziła do kompromitacji i upadku wielu systemów filozoficznych, wyznawanych ideologii, zachwiała religią. W Europie pojawiło się pierwsze państwo otwarcie głoszące ateizm. W tej rozchwianej rzeczywistości nowe sekty

³³⁶ Relacja Michała Flikiera, w zbiorach autora.

³³⁷ A. S. Herszberg, *Pinkos Bialistok*, vol. I, New York 1949, s. 245-246 i 248; O konwertycie Żydie Szmerelu z Białostoczczyzny. zob. M. Zukierman, *Autobiographical sketches*, Chelsea (USA) 1979, s. 100.

³³⁸ Zob.: *Pierwszy powszechny spis ludności Rzeczypospolitej z dnia 30 września 1921 r. Mieszkania, ludność, stosunki zawodowe. Województwo białostockie*, Warszawa 1927, s. 9 i 10. Żydzi stanowili około 48,7%, jednak w centrum miasta (bez peryferii) około 65-75%. Patrz także rozdział „Misje nawracające Żydów na ziemiach polskich”.

³³⁹ Ewa Monika Guzik Makaruk, *Sekty religijne w Polsce*, Warszawa 2004, s. 9.

religijne przedstawiając swoim adeptom różne wizje, dotychczas mało znane, oferując wyzwolenie osobowości, ducha indywidualizmu, nadzieję na wewnętrzną wolność, wzrastały we wszystkich krajach europejskich jak grzyby po deszczu.

3.1. Białystok – miasto paradoksów

Na przestrzeni wieków Białystok był miastem pełnym historycznych, etnicznych, społecznych, kulturowych komplikacji i paradoksów. Formalnie powstał u schyłku XVII wieku (w 1692 r. otrzymał prawa miejskie) jako planowa „rozbudówka” rezydencji rodziny Branickich. W sto lat później to młode miasteczko, już po trzecim rozbiore Polski w 1795 roku, znalazło się we władaniu Prus. W 1802 roku Potoccy, prawni spadkobiercy hetmana, sprzedali miasto królowi pruskiemu. W tym czasie – co prawda na krótko – po raz pierwszy w swej historii stał się ośrodkiem poważnej władzy administracyjnej. Ulokowano w nim siedzibę pruskiej administracji cywilnej i władzy sądowniczej. Mieściły się tu zarządy różnego rodzaju służb, deputacji i komisji, a także urząd starosty (landrata). Licznie napływali doń z Prus urzędnicy, stacjonowały tu oddziały wojska. W 1796 r. założono w Białymstoku parafię ewangelicko-augsburską. Miasto awansowało do rangi stolicy departamentu Nowych Prus Wschodnich.

W 1807 r. na mocy postanowień pokoju tylżyckiego Białystok ponownie zmienił swą przynależność i znalazł się w granicach Cesarstwa Rosyjskiego. I w tym stuleciu – w kilku fazach – nastąpił jego gwałtowny rozwój gospodarczy. Modernizacji miasta towarzyszyła wieloaspektowa kulturowa metamorfoza społeczności żydowskiej. Białystok wydaje się doskonałym tłem do obserwacji tych zjawisk. Od początku był miastem pogranicznym, bardzo zróżnicowanym pod względem religijnym i narodowym. Dość wspomnieć niewielką rzeczkę Białą przezeń przepływającą – zapomniany symbol w pełnej paradoksów splątanej historii Białegostoku. Przez stulecia stanowiła ona granicę, ale i łącznik dwóch potężnych organizmów Rzeczypospolitej Obojga Narodów: Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ten pograniczny charakter Białystok zachował także w okresie późniejszym – wzdłuż nieodległej rzeki Narwi biegła nowa granica, tym razem między Rosją a Królestwem Kongresowym.

Na przestrzeni całego XIX i XX stulecia Białystok był uczestnikiem nieomal wszystkich ważnych wydarzeń mających miejsce w kraju i Europie. Nie ominęły go wojny i powstania, był silnym ośrodkiem religii żydowskiej (słynne jesziwy) i antyreligijnych ruchów robotniczych (Bund). Dla Żydów (także Niemców) był miejscem atrakcyjnym i

przyciągającym biznes (wielkie migracje ludności, zwłaszcza po wniesieniu barier celnych pomiędzy Królestwem i Cesarstwem) i miejscem niebezpiecznym, odstręczającym od osiedlenia (zwłaszcza po pogromie Żydów w 1906 roku). Był miastem mało stabilnym: nie ominęły go zmiany granic i przynależności administracyjnej. Był tygłem, w którym mieszały się liczne interesy i nakładały przeróżne procesy kulturowo asymilacyjne dotyczące nie tylko Żydów, ale także Niemców i Polaków. Przyciągał i odpychał.

Znamiennym i nieprzypadkowym wydaje się być fakt, iż twórca międzynarodowego języka esperanto Ludwik Zamenhof przyszedł na świat właśnie w Białymstoku. Niewiele było miejscowości na terenie byłego zaboru rosyjskiego, które „pasowały” w takim stopniu na miejsce narodzin Zamenhofa. Podobnie jak Hans Christian Andersen mógł urodzić się w sielskiej – jak na wiek XIX – Danii, tak Zamenhof tu w Białymstoku, „mieście czterech wyznań”, położonym w nieustabilizowanym i przejściowym świecie, rozpiętym między Azją a Europą, w stolicy przedziwnej prowincji, jaką był obwód białostocki (formalnie od 1842 roku), gdzieś na styku kultur, religii i języków³⁴⁰. Problematyce esperanto, języka ponadnarodowego warto poświęcić kilka zdań odrębnych, jako że ta koncepcja ma również swoje odniesienia ideologiczne, a sama w sobie nie mieści się w obowiązującym naonczas dyskursie. Esperanto bowiem miał łączyć nie tylko narody, ale także w jakimś sensie niekonfliktowo zbliżyć do siebie wszystkie religie. Ta koncepcja zrodzona w Białymstoku, później nazwana hillelizmem, miała połączyć wszystkie religie świata w jedną neutralną wiarę. Zbliżając się do nurtów socjalistycznych, hillelizm zraził do siebie zarówno chrześcijan, jak i Żydów. W pewnym sensie ta koncepcja była pokłosiem ówczesnego dyskursu i procesów emancypacyjnych wśród Żydów.

Momentem przełomowym – i również nie pozbawionym paradoksów – był 1831 rok, kiedy to władze carskie, po powstaniu listopadowym, wprowadziły restrykcyjną barierę celną między Królestwem Polskim a Rosją. Zaporowe cła sprawiły, że właściciele fabryk, w znacznej liczbie żydowskiego pochodzenia, zaczęli przenosić interesy tuż za granicę Królestwa, do pierwszego dużego miasta na terenie Cesarstwa, czyli Białegostoku. To wówczas zaczął się szalony rozwój Białegostoku jako ośrodka przemysłu włókienniczego. Do tego czasu miasto prawie nie posiadało przemysłu: w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. egzystowało tu ledwie kilka manufaktur.

Kolejny paradoks w historii miasta stanowi 1842 rok. Wtedy to zlikwidowano Obwód białostocki, miasto utraciło rangę stolicy administracyjnej i zostało włączone jako ośrodek

³⁴⁰ Zob. Z. Romaniuk, T. Wiśniewski, *Zaczęło się na Zielonej*, Białystok 2009, s. 9-13.

powiatowy w struktury guberni grodzieńskiej. A jednak transfer wielu urzędów do Grodna – likwidacja, a w ślad za nią emigracja lokalnej administracji – wywołały zgoła odmienny skutek. Degradacja statusu ośrodka wywołała gwałtowny spadek cen miejskich działek i Białystok stał się idealnym miejscem dla inwestycji. Sprzyjało temu jego „niejasne” położenie: topograficznie bliższa była mu polska Warszawa, mentalnie – Rosja. Choć znajdował się w granicach Imperium, poza Królestwem Polskim, to jednak w obrębie posiadającego pewną autonomię Obwodu Białostockiego, w ramach Gubernii Grodzieńskiej.

W połowie XIX wieku miasto osiągnęło 13 tysięcy ludności, w tym niewiele ponad połowę mieszkańców stanowili Żydzi. Lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte XIX stulecia to czas stopniowego wzrostu odsetka ludności żydowskiej. W II połowie XIX wieku miasto przeżywało kolejny burzliwy okres intensywnego rozwoju. Gwałtownie przeistaczało się z osady tkwiącej częściowo w stosunkach feudalnych w miasto przemysłowe i garnizonowe. Za sprawą niemieckich i żydowskich kupców stał się znanym i wpływowym ośrodkiem handlowym w rosyjskim Imperium. Rozwijające się miasto kusiło liczących na poprawę swego bytu. Pierwszy pociąg dojechał do Białegostoku w 1862 r. Wkrótce po otwarciu kolei warszawsko-petersburskiej uruchomiono kolejne połączenia (Brześć – Białystok – Grajewo) i stosunkowo młody gród nad Białą stał się znacznie większym od Grodna węzłem komunikacyjnym. Rozwiązanie problemu transportu surowców i zbytu wyrobów sprawiło, że ostatnia ćwierć XIX wieku była dla Białegostoku okresem największego rozkwitu jako ośrodka przemysłu włókienniczego.

Od II połowy XIX Manchester Północy (paradoksalnie położony „niżej”, aniżeli brytyjski Manchester; zwano go młodszym bratem Łodzi; która dzierżyła przydomek „Manchester”) miał swoją elektrownię, tramwaj konny (popularna konka), stopniowo następowała telefonizacja i kanalizacja miasta. Po odzyskaniu niepodległości w 1919 roku miasto stanęło wobec kolejnych wyzwań: rozpoczął się przyspieszony proces przekształcania powiatowego, silnie fabrycznego miasta w nowoczesną stolicę nowo utworzonego województwa.

3.2. Oszalaniające statystyki – gmina żydowska

W mieście od początku erygowania parafii funkcjonował Kościół rzymskokatolicki, istniała również cerkiew grekokatolicka. Od końca XVIII wieku możemy mówić o Kościele ewangelicko-augsburskim, który uruchomili pruscy urzędnicy administracji zaborczej. Z chwilą włączenia Białegostoku w strukturę państwa carów (od 1807 roku) możemy mówić

także o narodzinach Cerkwi prawosławnej. Misja Barbikańska swoją afiliacją z Kościołem ewangelicko-reformowanym poszerzyła to spektrum. Odnotujmy także fakt istnienia na terenie przedwojennego województwa białostockiego i Białegostoku niezależnych, a raczej zbuntowanych, parafii kalwińskich oraz zborów baptystów. W Białymstoku istniała także efemerydalna i samozwańcza, jak się zdaje, parafia ewangelicko-reformowana, a jej prezesem miał być inż. R. Macura (ten sam, który projektował kościół misyjny dla Barbikan) ³⁴¹.

Udokumentowana historia Żydów w Białymstoku sięga 1658 roku. Gmina żydowska – początkowo o charakterze przykahałku – powstała na przełomie XVII i XVIII wieku. Podobnie jak do innych dóbr prywatnych, także do Białegostoku Żydów sprowadzono jako fachową siłę, która miała podnieść poziom usług świadczonych ludności, a przede wszystkim przysporzyć większych dochodów właścicielom oraz nieco później zapewnić lepszy rozwój nowego miasta lokowanego w 1692 przez Stefana Mikołaja Branickiego ³⁴². Warto odnotować, że w tym stosunkowo krótkim czasie epoki staropolskiej tutejsi Żydzi doświadczyli wiele dobrego ze strony Branickich, którzy otoczyli ich opieką prawną, traktując ich jako pełnoprawnych obywateli miasta.

W 1716 roku mieszkało w Białymstoku 35 Żydów ³⁴³. Badacz dziejów miasta i regionu Jan Glinka na podstawie odczytanej daty na belce najstarszej bóżnicy doszedł do przekonania, że została ona zbudowana w 1718 roku (może jednak jest to data remontu). W owym czasie gmina żydowska w Białymstoku musiała być zasobna i dobrze zorganizowana, skoro w 1717 roku Teresa Wydrzyńska bez obaw pożyczyła jej 1000 zł ³⁴⁴. W 1745 roku gmina żydowska usamodzielniała się od zwierzchności gminy w Tykocinie, aczkolwiek nadal formalnie pozostała w okręgu tykocińskim ³⁴⁵. W 1765 roku w Białymstoku i okolicy mieszkało 761 Żydów. Tuż przed 1764 rokiem zbudowano okazałą, murowaną synagogę obok starego domu modlitwy. To był moment zwrotny, bowiem już w kilka lat później, w 1771 roku, gmina żydowska w Tykocinie przekazała gminie w Białymstoku prawo prowadzenia spraw finansowych i gospodarczych nad gminami w Choroszczy, Gródku i innymi 57 niewielkimi skupiskami żydowskimi. To oznaczało jej niezależność.

Z przepisów wydanych przez Izabelę Branicką wynika, że w Białymstoku u schyłku XVIII wieku istniały wspólne cechy żydowsko-chrześcijańskie: krawiecki, kuśnierski,

³⁴¹ T. Wiśniewski, *Misja Barbikańska w Białymstoku – inwentarz materiałów*, część I, „Zeszyty Naukowe Filii UW w Białymstoku”, Białystok 1989, zeszyt 66, tom XII, s. 257.

³⁴² Z. Romaniuk, *Żydzi Białostoccy do 1915 roku*, [w:] „Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku”, t.V, pod red. H. Majeckiego, Białystok 2001, s. 147.

³⁴³ A. Leszczyński, *Żydzi Ziemi Bielskiej*, Wrocław 1980, s. 34.

³⁴⁴ APB, Teka Glinki, dalej TG 206, s. 4.

³⁴⁵ *Hebrajska Encyklopedia Ogólna, Żydowska i Izraelska*. Jerozolima – Tel Aviv, t. VIII, ss. 467-470.

piekarski i cyrulicki. Dopiero od lat 60-tych XIX wieku następuje gospodarcza segregacja, powstają oddzielne cechy chrześcijańskie i żydowskie³⁴⁶. W 1795 roku Białystok zajęli Prusacy. Już w 1797 roku opublikowali przepisy regulujące funkcjonowanie gminy żydowskiej w Białymstoku: *Dalsza Informacja dla Mieyscowych Zwierzchności jak się mają zachować względem Urządzenia Żydów pod dniem 17 kwietnia 1797 wydanego w Białymstoku w Drukarni Jana Jakuba Daniela Kantera Jego Królewskiej Mości Nowo Wschodnich Pruss Nadwornego Drukarza*. Władze administracyjne zaleciły m.in. przeprowadzenie spisu Żydów, zapisanie (i nadanie) im imion i nazwisk; wydane miały być także poświadczenia tożsamości (prawzór paszportu i dowodu osobistego). Zalecały rejestrację przybyłych i opuszczających miasto Żydów itp. Przepisy te poważnie ograniczały dawną swobodę Żydów. Każdy z nich musiał posiadać tzw. „atestat”; za niezameldowanie ustanowiono karę³⁴⁷. W przeprowadzonym spisie w 1799\1800 roku odnotowano 1788 Żydów na 3930 mieszkańców. Od tego też czasu nieprzerwanie aż do 1939 roku ludność żydowska Białegostoku stanowiła etniczną większość populacji miasta.

W 1807 roku Białystok włączony został do Rosji. Według pierwszego carskiego spisu w Białymstoku mieszkało tu 4145 mieszkańców, w tym 2116 Żydów. Posiadali oni 9 bóżnic i domów modlitwy. Obok starej i głównej pozostałe były niewielkimi, prywatnymi domami modlitwy. Na początku XIX wieku rozpoczął się rozwój drobnego przemysłu tekstylnego, równoległe w latach 1825-1835 i 1845 nastąpił napływ Żydów wygnanych z okolicznych wsi. W 1856 roku w Białymstoku mieszkało 13787, według zaś innych źródeł 12938 obywateli, z tego Żydów było 9547³⁴⁸. Cztery lata później było ich już 11288 (na 16544 mieszkańców). Dwóch spośród trzech ówczesnych białostoczan wyznawało religię mojżeszową, co piąty był katolikiem, co dwudziesty – ewangelikiem, zaledwie co dwudziesty siódmy – prawosławnym. Pomimo iż obowiązującym i urzędowym na co dzień był język rosyjski (szczególnie po polskim powstaniu 1863 roku), na rynku białostockim, sto kilkadziesiąt metrów od domu rodzinnego Zamenhofów, dało się słyszeć istną kakafonię języków, dialektów i narzeczy. Gdy w dzielnicy niemieckiej Kleindorf, ale także w domach zamożnych Żydów, panował niemiecki, a w carskich „obščestwach” rosyjski, to w ubogich dzielnicach żydowskich: Chanajki, Piaski i Szulhof wyłącznie żydowski, zaś w domach mieszczan polskich pielęgnowano język ojczysty. Na rynku wszyscy starali się „nagiąć” własny język do rozmówcy, klienta, targującego się przechodnia. W 1861 w mieście liczone 11873 Żydów;

³⁴⁶ A. Minkiewicz, *Cechy białostockie*, Białystok 1936, s. 7.

³⁴⁷ H. Mościcki, *Białystok. Zarys historyczny*, Białystok 1933, s. 73 i 74.

³⁴⁸ *Oczerk Bielastoka*, opr. Milakowskij, Bielastok 1897, s. 34.

były 2 synagogi i 16 domów modlitwy. Spis z 1 stycznia 1878 roku wykazał 34506 mieszkańców w tym 20365 Żydów.

Przeludnione i ciasno zabudowane miasto nie było rajem dla wszystkich. Znaczna część mieszkańców borykała się z poważnymi problemami egzystencjonalnymi. Wielu Żydów znajdowało się na skraju nędzy i potrzebowało wsparcia. Białostocki Komitet Pomocy Biednym Żydom w 1869 roku co miesiąc udzielał wsparcia 1700-1800 osobom, tj. 16% ogółu wyznawców mojżeszowych. W 1895 roku Żydów było 47783 na 62993 mieszkańców a 2 lata później odpowiednio 41905 Żydów (63,5 proc) na 66032 mieszkańców. W 1912 roku według *The Jewish Encyclopedia* w Białymstoku mieszkało 98700 obywateli, z czego aż 73950 to byli Żydzi. W 1913 roku żydowska społeczność liczyła 61500 na ogólną liczbę 89700 mieszkańców. Tuż przed wybuchem wojny w 1914 r. liczba ludności Białegostoku osiągnęła 97236 osób, w tym 64235 Żydów (66%), ale ich reprezentacja we władzach miejskich nadal wynosiła tylko ok. 10%. Odsetek ludności żydowskiej osiągnął apogeum, znacznie przekraczając 70 procent ogółu mieszkańców. W tym czasie w Białymstoku mieszkało więcej Żydów, aniżeli w ówczesnej Palestynie (około 30 – 40 tys.).

W 1921 roku Żydzi stanowili 51,6% ogółu mieszkańców (39602 na 76792 mieszkańców). Następny spis z 1931 roku odnotował w Białymstoku 39602 Żydów, a rok później na 91207 obywateli miasta było ich 39165. Tuż przed wybuchem II wojny światowej Białystok przekroczył liczbę 100 tysięcy mieszkańców. Spośród miast powyżej 100 tysięcy mieszkańców, w przeddzień II wojny światowej legitymował się bodaj najwyższym odsetkiem Żydów na świecie. Choć w okresie międzywojennym odsetek ludności żydowskiej znacząco spadł (w wyniku sprytnej reformy poszerzenia granic miasta) stanowiła ona nadal większość religijną. W śródmieściu, na obszarze w promieniu 2 km wokół miejskiego ratusza, Żydzi stanowili co najmniej 75 procentach ogółu ludności.

3.3. Formacje kulturowe

Choć nie w takiej skali jak w Warszawie czy Krakowie, to jednak prądy oświeceniowe – choć spóźnione – również docierały do Białegostoku. Dostarczyli je do miasta osiedlający się tu zamożni Żydzi z Królestwa Polskiego (Łodzi, Warszawy). Przebijały się one powoli, ale jednak stopniowo. Zwolennicy Haskali, zwani maskilami (z hebrajskiego *maskil*: oświecony, światły, biegły, wszechstronnie wykształcony), kładli nacisk na oświatę w duchu europejskim. Lansowali hasło bycia Żydem w domu, a Europejczykiem na ulicy. Powolne przekształcanie tradycyjnego ortodoksyjnego judaizmu w duchu kultury zachodniej polegało

na propagowaniu odrodzenia kulturalnego i społecznego Żydów poprzez rozwój nauki, filozofii, zbliżenie kultur. Jednym z ich przejawów było założenie w Białymstoku synagogi reformowanej. Powstała ona w 1834 roku przy ulicy Żydowskiej. Jej rozbudowę wsparł bogacz białostocki Icchok Zabłudowski, który był również właścicielem najokazalszej w owym czasie kamienicy-pałacu w Białymstoku, dlatego też nazywano ją „bóżnicą Zabłudowskich”. Jako pierwsza w mieście posiadała własny chór, stąd jej inna zwyczajowa nazwa: *Chorszul*³⁴⁹.

Do tej bóżnicy uczęszczała rodzina Ludwika Zamenhofs. Píše o niej Paul Raven³⁵⁰, wspominając pradziadka, hotelarza z Białegostoku Salomona Rabinowicza: „za hotelem była nowoczesna, murowana, liberalna synagoga, dla tych, którzy ścięli swoje brody i ubierali się modnie. Aby zbytnio nie prowokować ortodoksów chodzili zarówno do niej, jak i do głównej starej synagogi”. Innym przejawem rosnących wpływów Haskali było założenie w 1860 r. przez nauczyciela rządowego Kasryjela Kapłana biblioteki z czytelnią, w której dostępne były książki także w języku hebrajskim oraz językach „europejskich”. Wyróżnia się dwa okresy żydowskiego prądu oświeceniowego w Białymstoku. Pierwszy, do 1880 r., charakteryzował się przewagą wpływów niemieckich, drugi – po 1880 – to Haskala coraz bardziej „zrusyfikowana”, mentalnie bardziej rosyjska. I ta miała swoje różne oblicza: od umiarkowanego z Mendlem Gawre, po radykalny reprezentowany przez „europejskich inteligentów”, a więc kręgi skupione wokół rodziny Zabłudowskich. To środowisko, choć nieliczne, było aż nazbyt widoczne: ostentacyjne odejście od tradycji, europejski ubiór, mało rygorystyczne przestrzeganie świąt i i nakazów religijnych³⁵¹.

Wedle historyka Abrama Herszberga pierwsze przejawy ideologii oświecenia dostrzec można w korespondencji handlowej prowadzonej w języku niemieckim, zaś zwiastuny Haskali dotarły do Białegostoku w 1833 r. wraz z przybyciem maskila Kleszara Halbersztadta z Brodów. Kształcił innego maskila przybyłego w 1840 roku ze Stawisk, Elie Wolfa Rabinowicza, który początkowo uczęszczał do jesziwy, potem już jako uczeń Halbersztadta zyskał świeckie wykształcenie, a po latach stał się jednym z pierwszych „socjalistycznych pisarzy hebrajskich”. Innym haskalowcem był Noach Dawid Bloch, lingwista, znawca hebrajskiego, francuskiego i niemieckiego, korespondent jednego z dzienników wiedeńskich.

³⁴⁹ T. Wiśniewski, *Bóżnice Białostoczczyzny*, Białystok 1992, s.136

³⁵⁰ P. Raven, *Memories* (b.r.w.), maszynopis w zbiorach autora.

³⁵¹ A. Leszczyński, *Struktura społeczna ludności żydowskiej miast i miasteczek dawnego obwodu białostockiego w latach 1864-1914*, [w:] *Miasta północno-wschodniej części Polski*, Wyd. F UW w Białymstoku, Białystok 1982, s. 73-74.

Sytuacja Żydów białostockich była osobliwa. Z jednej strony miasto było rajem dla robienia interesów, z drugiej zaś tutejsi Żydzi pozbawieni byli przez nieomal całe stulecie praw obywatelskich. W 1847 roku odmówiono im prawa uczestniczenia w wyborach do tych urzędów, które były zastrzeżone dla chrześcijan; rzecz dotyczyła nie tylko stanowiska przewodniczącego rady miejskiej i burmistrza, ale także wielu niższych rangą urzędników. Ta sytuacja bardzo wolno zmieniała się w latach późniejszych. Na ośmiu członków dumy miejskiej w 1870 r. było tylko dwóch Żydów. Przepis z 1870 r. ograniczył udział Żydów w radzie Białegostoku maksymalnie do jednej trzeciej jej składu.

Tragedią wielu rodzin było przymusowe wcielanie Żydów do armii carskiej, „co dla społeczności tak religijnej oznaczało uznanie poborowego i kanonisty za osobę zmarłą”. Przed służbą wojskową masowo uciekano za granicę, ukrywano się, fałszowano metryki urodzenia³⁵². Sam dwudziestopięcioletni pobyt w carskiej armii kończył się niemal zawsze chrztem. Od połowy lat 40-tych XIX w. wprowadzono przepisy ubierania się na wzór chrześcijański (propagowano strój kupców rosyjskich): chałat miał być zapinany na guziki, a czapka z kokerkiem, oczywiście dopuszczano kapelusz. Obowiązywał zakaz noszenia w miejscach publicznych pejsów i jarmułek oraz krótkich surdutów z pasem. Protestów nie było, ustawodawca dopuścił możliwość dodatkowego podatku nakładanego na tych, którzy zakazom nie chcieli się podporządkować³⁵³.

W 1868 roku w hebrajskiej gazecie wileńskiej „Hakarmel” ukazało się sprawozdanie z okazji uroczystości odnowienia tej synagogi. Znamienne, że przemawiano w niej w języku rosyjskim, w wiernopoddańczej tonacji wobec cara. W swoim przemówieniu Marek Zamenhof zarzucił współwyznawcom, że nie chcą iść z postępem i poprawić swej pozycji z przyczyn politycznych. Wskazywał, że pod obecnymi rządami carskimi jest to możliwe. To wystąpienie wpisywało się w panujące naówczas tendencje asymilacyjne wśród Żydów, aczkolwiek były one zgoła odmienne od tych w Warszawie. Gdy Zamenhof zwracał się do „braci Rosjan, wśród których żyjemy”, Żydzi warszawscy asymilowali się raczej w kierunku polskim. Dojrzały już Ludwik Zamenhof pisał do francuskiego adwokata Alfreda Michaux: „Najbardziej lubiłem ten język, w którym byłem wychowany, tj. rosyjski. Uczyłem się z wielką przyjemnością, marzyłem o tym, by zostać kiedyś wielkim poetą rosyjskim”³⁵⁴. Zamiłowanie do języka i kultury rosyjskiej było charakterystyczne dla Litwaków, Żydów litewsko-białoruskich. Białystok był miastem granicznym, ale kulturowo należał do tradycji

³⁵² Z. Romaniuk, *Żydzi Białostoccy do 1915 roku*, op. cit. ss. 159-160 i 171.

³⁵³ W 1850 r. białostocki kupiec I gildii Kopel Halpern musiał zapłacić 5 rubli srebrem za prawo noszenia jarmułki przez jego syna Beniamina; zob. Z. Romaniuk, *Żydzi Białostoccy do 1915 roku*, op. cit. s. 161.

³⁵⁴ Z. Romaniuk, T. Wiśniewski, *Zaczęło się na Zielonej*, op.cit, s. 14-16.

litwackiej. W 1868 roku władze carskie zniosły obowiązek uzyskiwania przez Żydów zezwoleń na pobyt i osiedlanie się w Królestwie Polskim, co niewątpliwi ułatwiło transfer ideologii oświeceniowej do Białegostoku.

Warto wrócić do ojca Lejzora Marka, bowiem fragmenty jego biografii ilustrują zachowania białostockich maskilów. Gdy w 1872 roku pojawiły się plany przekształcenia białostockiego gimnazjum w szkołę realną i powołania przy niej nowych oddziałów: handlowego oraz chemiczno-technicznego i mechaniczno-technicznego, powstała potrzeba zatrudnienia nowych nauczycieli. Aby zdobyć tę pracę, urzędowo zmienił imię z Mordche na Marek. W świeckiej szkole chętniej akceptowano imiona brzmiące chrześcijańsko. Białostoccy maskile wolno zyskiwali wpływy i według A. S Herszberga w końcu XIX wieku nie stanowili dużej grupy, ale raczej „tłumioną mniejszość”³⁵⁵; być może jednak Herszberg miał na myśli grupy inteligencji żydowskiej silnie zrusyfikowanej, czującej kulturowy związek ze społecznością żydowską (Haskali „po rosyjsku” sprzyjał car Aleksander II), w mniejszym stopniu asymilującej się z Polską. Z drugiej strony w rzeczywistości rozbiorowej – na obszarze Imperium – jedyna droga awansu społecznego dla Żyda wiodła przez akulturację do rosyjskiej kultury lub konwersję religijną.

Białostoccy maskile, choć nieliczni, byli jednak wpływowi. Mieli podobnie jak w Warszawie ścisłe powiązania z lokalną władzą. Rekrutowali się zarówno ze sfer inteligenckich (lekarze, prawnicy, dziennikarze, księgarzy, nauczycieli, adwokatów), jak ze sfer wyemancypowanej burżuazji (w przypadku Białegostoku niejednokrotnie asymilującej się w kierunku niemieckim). Byli pod wpływem prądów oświeceniowych, toteż sami siebie nazywali maskilami, czyli oświeconymi. W pierwszym okresie ideologii haskali akcentowano trwanie przy judaizmie, choć z czasem i w jego obrębie pojawiły się coraz odważniejsze projekty reform religijnych.

Jak pisał Adam Dobroński, kreśląc sytuację po upadku powstania styczniowego, „Żydzi stracili w takiej sytuacji szansę wyboru, pozostały im głównie interesy z Niemcami i Rosjanami oraz kontakty urzędowe z Rosjanami. Nabierali stopniowo biegłości w języku rosyjskim, poznawali lepiej obyczaj przybyszów z Cesarstwa”³⁵⁶. Był to czas, jak pisze Agnieszka Jagodzińska, haskalowej pochwały oświaty, która zbiegła się z pozytywistycznym trendem szerzenia edukacji. „Promowano idee postępu i nauki... rozwój instytucji opiekuńczych gminy, troskę o zdrowie i stosunki społeczne, wzywano do produktywizacji i

³⁵⁵ K. Sztop-Rutkowska, *Próba dialogu*, Kraków 2008, s. 76.

³⁵⁶ A. Dobroński, *Infrastruktura społeczna i ekonomiczna Guberni Łomżyńskiej i Obwodu Białostockiego (1866-1914)*, Białystok 1979, s. 34.

pracy (najchętniej na roli lub w rzemiośle), wyśmiewano zabobon, wstecznicstwo i ciemnotę”³⁵⁷.

Nieliczni, ale jednak wpływowi zwolennicy Haskali postulowali wierność wobec judaizmu i niezmiennosc tego konstruktu. Pomimo tego narazili się kręgom ortodoksyjnym, które wierność wobec Talmudu i spuścizny judaistycznej łączyły z kultywowaniem tradycyjnego stroju, języka, codziennego obyczaju oraz obrazu rodziny. To ona była najbardziej narażona na wpływy reformatorów, toteż mitnagdim chronili jak mogli tego monolitu, starając się przeciwdziałać wszelkim przejawom odstępstw, nawet tym, które mogły wydawać się powierzchowne, jak choćby zmiany w ubiorze.

Postulaty oświeceniowców: mobilizacji zawodowej Żydów, jak również ostentacyjna lojalność wobec Imperium, wzbudzały wśród mitnagdim nieufność. Białostoccy ortodoksi z niechęcią obserwowali bardzo nielicznych „Rosjan wyznania mojżeszowego” (w Warszawie było całkiem sporo „Polaków wyznania mojżeszowego”) i z odrazą odnosili się do wszelkich projektów reform, które docierały ze stolicy Królestwa Polskiego – Warszawy. Ich wpływy paradoksalnie umacniały carskie ukazy, jak choćby „prawo tymczasowe” z 3 maja 1882 r., które egzekwowało tworzenie sfer osiedlania Żydów, rugowanie ich ze wsi, ograniczenia wykonywania zawodów. Także pogromy na terenie Rosji, Ukrainy i Białorusi ułatwiały prowadzenie zachowawczej polityki. W ich rezultacie do Białegostoku ciągnęły masy żydowskie. Pomiędzy 1881 a 1887 r. odsetek ludności żydowskiej zwiększył się o 16,7 % (do 84%)! Do miasta napływali tzw. litwacy – Żydzi biedni, bogobojni i zruszczeni, bliżsi mitnagdim, aniżeli Haskali.

O dominującej roli społeczności mitnagdim świadczą prospekcje zachowanego cmentarza żydowskiego w dzielnica Bagnówka. Warto tu bowiem prześledzić kulturowe wpływy, którym podlegali Żydzi białostoccy. Słusznie pisze Agnieszka Jagodzińska „sfera Thanatosa wykazuje bowiem największe przywiązanie do tradycji i ciężenie ku własnym kulturowym wzorcom, dlatego zachodzące w niej zmiany świadczą o rzeczywistej głębokości transformacji”³⁵⁸.

Po zdokumentowaniu i przetłumaczeniu około 2000 nagrobków pochodzących z okresu 1881 – 1939 należy stwierdzić, że do I wojny światowej inskrypcje na nagrobkach za nielicznymi wyjątkami występują w języku hebrajskim (zaledwie 30 – 40 macew posiada zdublowane napisy uzupełnione o język rosyjski, a kilkanaście po niemiecku). W okresie

³⁵⁷ A. Jagodzińska, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008. *op. cit.* s. 10 i 59.

³⁵⁸ *Ibidem*, s. 178.

międzywojennym pojawiły się pierwsze nagrobki, w których obok hebrajskiego występuje język polski. Są one jednak bardzo nieliczne. Tylko jedna macewa posiada epitafium całkowicie w języku polskim. Ilustruje to niski stopień akulturacji białostockich Żydów oraz ich przywiązanie do środowiska konserwatywnego. Z drugiej jednak strony całkiem sporo nazwisk żydowskich, zbliżonych do chrześcijańskich, świadczy pośrednio, że takie procesy asymilacyjne miały miejsce (Borowski, Kowalski, Potocki i inne). Ledwie kilkanaście imion o konotacji (z uwagi na zapis) chrześcijańskiej (Maurycy, Aleksander, Maria) obrazuje stosunkowo niewielkie przemiany onomastyczne. Ta analiza nie daje prawdziwego obrazu stanu rzeczy. Całkiem sporo Żydów, zwłaszcza zamożnych zmieniali imiona na brzmiące po chrześcijańsku, lub na typowo rosyjskie, jak Kronenberg Sender na Aleksander, Trylling Sora na Helena. Te imiona „przepadały” po śmierci, rodziny zmarłych wykuwały zazwyczaj nazwiska oraz imiona typowo żydowskie.

Chociaż prawie do końca XIX wieku Białystok był pozbawiony własnych gazet, to jednak docierały tu żydowskie gazety wydawane w Rosji i w Królestwie Polskim. Najczęściej wydawane były w języku rosyjskim, co nie tylko umożliwiało dyskurs nie tylko w obrębie społeczności żydowskiej, ale również przełamywało kolejne granice między żydowską a chrześcijańską częścią społeczeństwa. W okresie międzywojennym sytuacja uległa zmianie: nieomal wszystkie białostockie periodyki żydowskie ukazywały się w języku żydowskim. Tylko w szczególnych wypadkach publikowały streszczenia w języku polskim. Jak widać, tradycyjne środowiska nie były specjalnie zainteresowane tym, aby poszerzać dostęp do własnego obszaru kulturowego, i nie zezwalały na redukcję dystansu wobec kultury nieżydowskiej.

Z białostockimi reformatorami ideowe boje toczył ruch zachowawczy, tzw. mitnagdim (wierni Talmudowi), ale również – stosunkowo słabo reprezentowany – ruch chasydzki. Ta słabość wynikała z tzw. „róży wiatrów”, a więc potężnych wpływów spuścizny Gaona Wileńskiego, który widział w chasydach niebezpieczeństwo wpędzenia i zamknięcia narodu żydowskiego w odizolowanych od świata gettach. Choć wpływy wileńskie były tu bardziej silne, aniżeli bliższej Warszawy (odciętej granicą: Królestwo Polskie – Imperium), to jednak nie zablokowały całkowicie napływu, zarówno z ziem białoruskich, jak i z kongresówki, chasydzkich przywódców. Ustaliłem, że w Białymstoku istniało kilka chasydzkich bóżnic, tzw. Chasodim Sztibl: między innymi Kockier Beth Midrasz (rodowód z Kocka), Chasid Gur Gerej Beth Midrasz (z Góry Kalwarii), Slonimer Sztibl (ze Słonimia) oraz Stoliner Beth

Midrasz (Stolin na Polesiu)³⁵⁹. Ruch chasydzki w Białymstoku był nieliczny i mało wpływowy, potwierdzają to kwerendy i prospekcje terenowe: na cmentarzu żydowskim zidentyfikowałem zaledwie kilka nagrobków chasydów³⁶⁰. Także w zachowanych materiałach ikonograficznych nie można natrafić na zdjęcia białostockich chasydów. Nieomal nie wspominają o nich publikacje wydane za granicą³⁶¹.

3.4. Formacje polityczne i ich kulturotwórcze wpływy

Większą popularnością aniżeli idee oświeceniowe cieszyły się w Białymstoku nurty socjalistyczne. W II połowie XIX stulecia wielu młodych Żydów masowo zrywało więzi z ortodoksją na rzecz idei socjalistycznych. Żydowski tkacze, głównie socjaliści, coraz częściej zatrudniają się w zakładach pracujących w soboty, choć z drugiej strony warto pamiętać, że na terenie miasta prosperowało stosunkowo niewiele przedsiębiorstw chrześcijańskich. Silny ośrodek przemysłowy oznaczał wzrost ludności robotniczej. W 1887 r. aż 98 fabryk znajdowało się w rękach żydowskich. Nieustannie malał udział niemieckich fabrykantów (licznych na początku wieku XIX). Na 2919 robotników aż 2095 to robotnicy żydowscy.

W 1897 roku powstała w Wilnie robotnicza żydowska partia Bund, szybko powołując swoje oddziały w Białymstoku. Bund był partią lewicowo-socjalistyczną, opowiadającą się za demokracją i uspołecznieniem środków produkcji, lokującą się w tradycji demokratycznego marksizmu. Opowiadał się za kulturalną autonomią dla Żydów wschodnioeuropejskich, utworzeniem laickiego szkolnictwa i wspieraniem kultury w języku jidysz. Bundowcy wierzyli, że dzięki autonomii Żydzi nie ulegną totalnej asymilacji i zachowają swoją odrębność. Żyjący w nowym państwie Żydzi mieli zostać oficjalnie uznani za naród i otrzymać status pełnoprawnej mniejszości narodowej. Bund był partią antysyjonistyczną, a więc pozostawał w sporze z ruchem na rzecz powrotu do Palestyny. Był też partią silnie antyreligijną, co przełożyło się między innymi na naturalne zbliżenie żydowskiego i chrześcijańskiego ruchu robotniczego. Doszło do tego, że już u schyłku XIX wieku jedna z białostockich bóżnic stanowiła tajny ośrodek, w którym zbierali się tkacze żydowscy, ale także chrześcijańscy, aby omówić strategię działań³⁶².

Schyłek wieku XIX to umacnianie się żydowskiego ruchu robotniczego Białegostoku. O tutejszych robotnikach pisał Aron Szmul Liberman. Był pionierem żydowskiego ruchu

³⁵⁹ T. Wiśniewski, *Synagogi Białegostoku*, maszynopis.

³⁶⁰ Tłumaczenia nagrobków na stronie www.bagnowka.com.

³⁶¹ Jak np. *Memory Book of Bialystok*, New York 1982; *Bialystoker Bilder Album*, New York 1951 i inne.

³⁶² M. Miszkiński, *Rola Białegostoku w okresie formowania się żydowskiego ruchu robotniczego*, „Studia Podlaskie”, t. II, Białystok 1989.

robotniczego: w 1876 r. założył w Londynie pierwszy na świecie żydowski związek socjalistyczny i wkrótce potem w Wiedniu wydawał pierwsze pismo socjalistyczne w języku hebrajskim „Ha-Met” (Prawda). Znany żydowski działacz marksistowski Feliks Kon w swych wspomnieniach stwierdził, że pierwsza ulotka „Proletariatu” w języku żydowskim powstała w wyniku jego pobytu w Białymstoku w 1884 roku³⁶³.

W październiku w 1897 r. na pierwszym zjeździe Bundu, który odbył się w Wilnie, na 13 uczestników było dwóch delegatów Białegostoku. W mieście od jesieni 1900 do wiosny 1902 znajdował się Centralny Komitet tej partii. Dzieje białostockiego Bundu dla naszych rozważań mają wielkie znaczenie, bowiem od około 1915 roku był on klasyfikowany jako partia rosyjska, mająca odmienne cele aniżeli Bund „polski”. Oto bowiem rosyjski Bund poparł rewolucję lutową w 1917 roku, wielu z bundowców poparło rewolucję październikową, co położyło się cieniem na okres budowania stosunków polsko żydowskich u progu II Rzeczypospolitej.

Za datę pojawienia się syjonizmu politycznego uważany jest rok 1882, w którym ukazała się książka *Autoemancipation* Leo Pinskera. Choć do tego czasu Żydzi migrowali także do Palestyny, jednak procesy te miały zazwyczaj wymiar *stricte* religijny. Nowa świecka idea powrotu Żydów na tereny ówczesnej Palestyny oraz utworzenia niepodległego państwa żydowskiego wywołała ogromne emocje. Na czele ruchu stanął dziennikarz Theodor Herzl, którego poparł białostocki rabin Szmuel Mohilewer. Słusznie pisze Z. Romaniuk, że oprócz organizowania się komórek ruchu marksistowskiego „Białystok uważany jest też za jedną z kolebek syjonizmu”. Pierwszym Żydem białostockim, który w 1840 roku wyemigrował do Palestyny, był Samuel Salant, później główny rabin aszkenazyjskiej Jerozolimy³⁶⁴. Najbardziej znaną postacią żydowskiego życia religijnego Białegostoku o poglądach syjonistycznych był Samuel Mohilewer, urodzony w 1824 r. w rodzinie rabinackiej. To za jego sprawą pojawili się w mieście zwolennicy syjonizmu. Z inicjatywy Mohilewera w 1880 roku powstał w Białymstoku ruch Chowei Zion (Robotnicy Syjonu), co było przedherzłowską inicjacją filozofii syjonizmu. W rok później w Suwałkach (w których wcześniej Mohilewer był rabinem) założono Jesod ha-Maala – towarzystwo popierające kolonizację żydowską w Palestynie.

Po gorącej dyskusji za najbardziej realistyczny syjoniści uznali projekt kolonizacji Żydów w Palestynie, co Herzl przedstawił w 1896 r. w książce *Judenstaat* (Państwo żydowskie). Do tego czasu zgodnie z doktryną judaizmu obowiązywało przekonanie, że

³⁶³ Z. Romaniuk, *op. cit.*, s. 176.

³⁶⁴ *Ibidem*, s. 179.

Żydzi powrócą do Eretz Israel dopiero po przyjściu Mesjasza. Syjoniści – czym narazili się białostockim mitnagdim – postulowali powrót do Izraela „na skróty”. Jedni uważają, że syjonizm był odpowiedzią na narastające nastroje antysemityczne w okresie kształtowania się ruchów nacjonalistycznych w Europie, inni – że jego przyczyną było fiasko asymilacji. Tak czy inaczej idee syjonistyczne jeszcze bardziej wzmogły nastroje antyżydowskie.

Wielu rodzimych maskili po fali pogromów w Rosji, a zwłaszcza w Białymstoku w 1906 roku, powróciło do swoich tradycyjnych korzeni lub też dokonało ideowo-kulturowej reorientacji, stając się zagorzałymi syjonistami, a nawet bundowcami. Antysemityczne ekscesy, których w międzywojennym Białymstoku nie brakowało, choć nigdy nie osiągnęły zatrważającej skali, miały swój udział w rosnącej popularności idei syjonistycznych. Syjoniści przekonująco argumentowali, że skoro nawet wykształcenia Żydzi są szykanowani, to koncepcje „asymilacji” należy odłożyć do lamusa.

Michał Flikier, absolwent białostockiego Gimnazjum Druskina, uważający się podobnie jak kilka tysięcy białostockich zasymilowanych Żydów za „Polaka wyznania mojżeszowego”, odczuwał gorycz, gdy doświadczał nienawiści nie tylko ze strony lokalnych narodowców, ale także ze strony sporej części lokalnej społeczności. Wielu podobnych mu, po okresie fascynacji kulturą polską boleśnie odkrywało, że choć są obywatelami Polski, to są „Polakami niechcianymi”. Toteż na krótko przed wybuchem II wojny światowej Flikier, jak tysiące innych, związał się ze środowiskiem syjonistycznym, o lewicowej orientacji³⁶⁵.

3.5. Ideowy tygiel, kulturowa polaryzacja i zwątpienie

Jak wcześniej zaznaczono, spośród wszystkich miast w Europie i na świecie powyżej 100 tys. mieszkańców, Białystok w przeddzień wybuchu II wojny światowej miał najwyższy odsetek ludności żydowskiej. Wliczając do rejestru bóżnic także miniany, zaliczane do domów modlitwy, w końcu lat 30-tych XX wieku należy odnotować w Białymstoku ponad 60 synagog, bóżnic i domów modlitwy. Proporcjonalnie do liczby mieszkańców wyraźnie górował nad Warszawą, jak i innymi większymi miastami II Rzeczypospolitej i w tej klasyfikacji był porównywalny jedynie do Wilna. Ten aspekt wskazywałby, że Białystok był siedliskiem społeczności zachowawczej i konserwatywnej. A przecież obok tego środowiska miasto zamieszkiwali liczni antyreligijnie usposobieni robotnicy, jak również sympatycy syjonizmu. Znamienne, że w narodzinach zarówno idei Bundu, jak i syjonizmu ogromny

³⁶⁵ „Polacy niechciani” - określenie A. Jagodzinska, *op. cit.*, s. 62; wywiad z Michałem Flikierem, wywiad z Ewą Kracowską w zbiorach autora.

udział mają Żydzi z Białegostoku. To rabin Mohilewer założył w 1880 roku pierwsze – przed Herzlem – Koło Miłośników Syjonu i to on, dzięki wsparciu barona E. Rothschilda, założył w Palestynie dwie żydowskie kolonie Ekron (1882) i Rechovot (1890). Białystok był jednym z pierwszych miejsc w Cesarstwie Rosyjskim, gdzie zaczął działać żydowski ruch robotniczy. Białostocki strajk tkaczy żydowskich zatrudnionych w fabryce Arona Huzarskiego w 1882 r. był pierwszym w Rosji, który poświadczał istnienie organizacji zawodowej wśród robotników. O sile tutejszego Bundu może świadczyć fakt, że w latach 1900-1902 Białystok stał się siedzibą Centralnego Komitetu Bundu i tu odbyła się w 1901 roku czwarta jego konwencja³⁶⁶.

Wobec groźby wojny domowej w marcu 1905 roku car Mikołaj II wydał dekret nawołujący ludzi „prawdziwie rosyjskich” do wsparcia rządu w walce z wrogiem wewnętrznym. W tym okresie powstało wiele rosyjskich organizacji o charakterze szowinistycznym. Wsławiły się one potem organizowaniem pogromów Żydów w Rosji, także w Białymstoku. Tutaj legalnie działał czarnosecinny klub „Otdych”³⁶⁷. Do najtragiczniejszego zdarzenia przed Holocaustem doszło w czerwcu 1906 r. W dniach od 14 do 16 czerwca (1-3 czerwca starego datowania) podczas pogromu zabito 82 Żydów, 3 spalono żywcem. Zginęło też 6 chrześcijan. Dekadę później 22 lutego 1914 r. po raz pierwszy w polskiej lokalnej prasie w Białymstoku, przy okazji reklamy sklepu z materiałami ubraniowymi Pawła Abramowicza, ukazało się hasło „pamiętajcie o zasadzie – swój do swego”³⁶⁸. Antysemityzm sprytnie podsycany przez carskie władzę, narastający kryzys, rosnące bezrobocie, jak również potężniejąca chrześcijańska konkurencja wzmogły procesy emigracyjne. Tylko w latach 1864-1912 w USA powstało aż 20 białostockich organizacji ziomkowskich. Emigrowano też do Palestyny oraz do Argentyny.

Okres międzywojenny był dla Żydów białostockich okresem wzrostu świadomości narodowej, ale także gorzkiej kulturowo refleksji. Trendy asymilacyjne przestały być atrakcyjne. Z drugiej strony zaniechaniu uległy rządowe pomysły propagujące koncepcję „od asymilacji kulturowej w kierunku asymilacji państwowej”, choć w celu zasymilowania mniejszości etnicznych w szkołach żydowskich (wywołało to protesty w odniesieniu do tych o charakterze religijnym) i ukraińskich wprowadzono obowiązkowy język polski (zasada dwujęzyczności).

³⁶⁶ *An-Man: Białystoker perjod in lebn fun C. K. fun. Bund*, w: *Rojter pinkas*, Warszawa 1921, s. 45-69; cyt. za: M. Mishkinski, *Rola Białegostoku w okresie formowania się żydowskiego ruchu robotniczego w imperium rosyjskim*, „*Studia Podlaskie*” 1989, nr 2, s. 100.

³⁶⁷ Z. Romaniuk, *op. cit.*, s. 188.

³⁶⁸ *Ibidem*.

W pierwszych latach państwowości porażkę (i kompromitację) poniosły pomysły na żydowską autonomię Białegostoku. Ruch robotniczy – po represjach wobec przywódców Bundu na terenie sowietów – znalazł się w pułapce. Syjoniści nadal namawiali do emigracji, ale do państwa, które ciągle było tylko papierową mrzonką. Żydzi białostoccy stanęli na rozdrożu. Środowiska religijne coraz bardziej odczuwały skutki nowego – nieżyczliwego im prawodawstwa (zakaz pracy w niedzielę, ograniczenia w uboju rytualnym, tzw. szechicie, oraz regulacje ustawy przemysłowej: zakaz pracy w niedzielę, medyczna kontrola obrzezania, liczne obowiązki rejestracyjne). W drugiej dziesiątce lat międzywojnia do głosu dochodzili coraz częściej narodowcy, pojawiały się pomysły na wypędzenie Żydów. Hasła antysemityczne padały na doby grunt. Władza, jak również duchowieństwo, dawała liczne dowody przyzwolenia na antysemityzm gospodarczy. W słynnym liście pasterskim z 1936 roku prymas A. Hlond napisał, że bojkot gospodarczy jest „dopuszczalnym i wskazanym rozwiązaniem”³⁶⁹. Popierała go również wpływowa Akcja Katolicka. Bojkot firm żydowskich był również traktowany jako środek prowadzący do innego celu: izolacji Żydów, a w konsekwencji zachęcania pod przymusem do emigracji³⁷⁰.

Antysemityzm gospodarczy karmił się wszechobecnym zwłaszcza na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej obrazem Żyda komunisty, bolszewika, strajkującego dla strajków, nielojalnego wobec państwa. Do tego worka, z uwagi na brak wiedzy, wrzucano zarówno syjonistów, jak i bundowców. Ten przygnębiający obraz funkcjonował w Białymstoku, co bogato udokumentowała w swojej pracy Katarzyna Sztop-Rutkowska³⁷¹. W tym wypadku zagubienie Żydów białostockich potęgowała świadomość tymczasowości i pogranicza, w którym przyszło im żyć. Na konflikty polsko żydowskie nakładały się wielowymiarowe i zagmatwane konflikty żydowsko-żydowskie. Presja z jednej strony, a zróżnicowanie własnego środowiska, jego polifoniczność, z drugiej ułatwiała poczucie rozmywania się kulturowej tożsamości. W swojej pracy doktorskiej Agnieszka Jagodzińska zwróciła uwagę, że w opisie procesów akulturacji czy integracji dotyczących Żydów Warszawy „często występuje... przyimek ‘pomiędzy’, ‘pomiędzy dwoma światami’, ‘pomiędzy dwoma narodami’... Określenia tego typu trafnie, jeśli nawet niekiedy tylko intuicyjnie, sygnalizują bardzo istotny problem uwikłania tego, co istnieje w przestrzeni pomiędzy, w skomplikowaną zależność między dwoma systemami kulturowymi”³⁷².

³⁶⁹ A. Landau -Czajka, *Syn będzie Lech.... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006, s. 123.

³⁷⁰ K. Sztop-Rutkowska, *op.cit.*, s.189.

³⁷¹ Tenże, *Konflikty polsko-żydowskie jako element kształtowania się ładu polityczno-społecznego w Białymstoku w latach 1919-1920 w świetle lokalnej prasy*, „Studia Judaica” 5: 2002 nr 2(10) . 6: 2003 nr 1(11), s. 131-150.

³⁷² A. Jagodzinska, *op. cit.*, s. 254.

W przypadku Żydów Białegostoku sytuacja była nieco inna. Język żydowski był wszechobecny do tego stopnia, że wielu Polaków znało go doskonale. Wpływ asymilatorów był niewielki, tutejsi mitnagdim byli silnie zrusyfikowani, co oznaczało daleko większe dla nich komplikacje w nowej rzeczywistości, w której przyszło im żyć. Z ich perspektywy akulturowani Żydzi warszawscy – praktycznie nieodróżnialni od Polaków-chrześcijan – byli największym zagrożeniem dla spójności narodu żydowskiego. Bycie jednocześnie Polakiem i Żydem stało się zarówno dla Żydów, jak i dla Polaków oksymoronem, sprzecznością pojęciową. Żydzi białostoccy – także z racji swego uwikłania w ruchy syjonistyczne i robotnicze (socjalizujące) – znajdowali się nie tylko „pomiędzy”, co ułatwia manewr, ale „na krawędzi”, co jest daleko bardziej niebezpieczne. W mieście, które w większości zamieszkiwali Żydzi, w dużej mierze kulturowo zrusyfikowani, a w nowej sytuacji zagubieni, ideowo rozczarowani, ale też religijnie coraz bardziej indyferentni, na początku lat 20 tych bez przyczyny osiedliła się Misja Barbikańska – instytucja zawodowo zajmująca się nawracaniem Żydów na chrześcijaństwo.

4. Misja Barbikańska w Białymstoku. Organizacja ogniska wpływów kulturowych

Źródła dotyczące działalności Misji Barbikańskiej są bardzo ubogie. Najważniejszym są materiały archiwalne znajdujące się w posiadaniu autora, określane w tej pracy mianem „Archiwum Misji Barbikańskiej”. Nieco informacji zawierają dokumenty z Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Trudno wymienić mniejsze źródła rozsiane w setkach ulotnych broszurach i pisemkach. Te najczęściej śladowe wzmianki omówione zostały przy okazji charakterystyki bibliografii tej pracy³⁷³.

W 1989 roku opublikowano inwentarz Archiwum Misji Barbikańskiej. Źródło to jest niekompletne i posiada ubytki szeregu dokumentów. Stan zasobu jest również nienajlepszy (pogniłe strony, posklejane karty, porwana kwitancja, zamazane z powodu wilgoci pismo itp.), to jednak jest on jednym z najlepiej zachowanych w Europie archiw dotyczących podobnych misji. Na zasadniczy trzon inwentarza składają się dwie części. Jest to przede

³⁷³ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 401-402; H. Świątkowski, *op. cit.*, s. 23; A. Gerhardt, *op. cit.*, s. 208; W. Gastpary, *op. cit.*, s. 274 i inne. Patrz „Inwentarz Misji Barbikańskiej”. Patrz. AAN, MSW i AAN, MWRiOP: liczne świadectwa działalności Misji. Por. także APB, Akta Miasta Białegostoku, Notariaty, Sprawozdania Miesięczne Wojewody. „Archiwum” Christian Witness to Israel; Archiwum „The Church Ministry Amongst the Jews”. Niektóre pozycje kwestionowały nawet rezultaty działalności Misji Barbikańskiej; na przykład F. Konieczny, *op.cit.*, s. 400, pisał „na Litwie próbowano propagować i utworzyć jakiś obrządek nowy, judejsko-katolicki w związku z misją barbikańską, ale sprawa nie posunęła się poza same tylko pomysły, wyrażone w kilku broszurach; bibliotekarze wiedzieli o tym więcej od duchowieństwa...”.

wszystkim dobrze zachowany „Rejestr nawróconych z Izraelitów” oraz Księga protokołów posiedzeń Towarzystwa „Samarytanin”³⁷⁴.

4.1. Początki Misji Barbikańskiej

Wkrótce po założeniu w 1809 roku Londyńskiego Towarzystwa Krzewienia Chrześcijaństwa wśród Żydów powstało kilka innych organizacji o podobnych celach. Łączył je ideowy rodowód, wszystkie były inicjatywą ewangelikalnych protestantów pochodzących nie tylko z kręgów anglikańskich, ale i Kościołów dysydenckich (prezbiterianie, kongregacjoniści, baptyści i metodyści). W 1840 roku powstała *The Free Church of Scotland Jewish Mission*, rok później o podobnym charakterze misja Kościoła Irlandzkiego; w 1842 roku ukonstytuowało się międzywyznaniowe *British Society for the Propagation of the Gospel Among the Jews*; w 1860 roku *The Presbyterian Church of England Jewish Mission*; w 1875 *Parochial Missions to the Jews at Home and Abroad*. Do tego grona, jak pisze Tadeusz Zieliński, w 1879 roku (inne źródła mówią o 1880 roku) dołączyła *The Barbican Mission to the Jews* – znana później na ziemiach polskich jako Misja Barbikańska³⁷⁵.

Założycielem Misji Barbikańskiej był pastor P. J. Warszawski, a pierwszym jej prezydentem Prebendary Gordon Calthrop. „W podeszłych latach powołał ks. P. J. Warszawski do pracy ks. Pastora C. T. Lipszycy...” z Polski. Prawdopodobnie około 1897 r. Lipszyc pozyskał dla Misji wielu wybitnych przedstawicieli Kościoła anglikańskiego, w tym ks. H. W. Webba-Peploe, który wkrótce został prezydentem Misji Barbikańskiej. Dyrektor generalny Misji C. T. Lipszyc zmarł w 1922 roku, a następcą mianowano ks. pastora Samuela Score’a, wcześniej współpracującego w Londynie z *Jews Society*. Nazwa Misji wzięła się stąd, że jeden z jej pierwszych przywódców, pastor Lipszyc, ulokował jej centralę przy ulicy Barbican Street (inne źródła podają Barbican Square), na przedmieściach Londynu³⁷⁶.

Misja Barbikańska w Londynie dysponowała domem modlitwy, misyjną bibliotekę, czytelnia, apteką i ambulatorium. Prowadziła zakład wychowawczy „Naomi” dla

³⁷⁴ T. Wiśniewski, *Misja Barbikańska w Białymstoku – inwentarz materiałów*, część I, „Zeszyty Naukowe Filii UW w Białymstoku”, Białystok 1989, zeszyt 66, tom XII, s. 251.

³⁷⁵ T. J. Zieliński, *Schylek istnienia Misji Barbikańskiej w Białymstoku na tle dziejów brytyjskich misji wśród Żydów na ziemiach polskich*, „Myśl protestancka”, R. 2004, nr. 1-2 (29-30), s. 95.

³⁷⁶ P. Gorodiszcz, *Misja Barbikańska, Krótki rys historii i zadań Misji Barbikańskiej krzewienia chrześcijaństwa wśród Izraelitów*, Białystok 1926, s. 9-17.; *Everyman's Encyclopaedia*, t. I, London, Melbourne, Toronto 1978, s. 772; Adresy Misji, Londyn, Whitechapel, Road 82, po II wojnie światowej 44 Lubock Road, Chislehurst, Kent BR 7 BJX. W artykule *U źródeł Misji Barbikańskiej*, „Dwa Światy” 1937, nr 2, s. 7 czytamy: „W Londynie jest przedmieście zwane: Barbikan. Znaczy to, że w jego obrębie stał kiedyś średniowieczny fort... tzw. barbakan, podobny do tego, który dziś widzimy przed Bramą Floriańską... Niebawem w odróżnieniu od wielu innych misyj Kościoła Anglikańskiego szerzących chrześcijaństwo... ta misja została nazwana „barbikańska”.

ochrzczonych dzieci żydowskich w wieku od 8 do 16 lat. Misjonarze zajmowali się nauczaniem i przysposabianiem do pracy kobiet neofitek. Tuż przed I wojną światową rozpoczęto prace misyjne poza Anglią, prawdopodobnie na terenie Austro-Węgier, Rumunii i z pewnością Rosji.

Pomysł założenia głównej stacji misyjnej w Polsce zrodził się około 1923 r. Dzięki podróży pastora Samuela Schorra zarząd Misji Barbikańskiej podjął decyzję o powołaniu głównej stacji misyjnej na kontynencie europejskim. Wybór padł na Białystok³⁷⁷. Barbikanie, choć nieliczni, byli obecni wcześniej na terenach Ukrainy: Kijowszczyźnie. Sytuacja polityczna sprawiła jednak, że podobnie jak inne towarzystwa misyjne i mniejsze związki religijne stopniowo wycofali swoich misjonarzy z obszarów zagrożenia. Poszukując nowych miejsc do osiedlenia poszukiwali również nowych współpracowników. W ten sposób zapewne napotkali Piotra Gorodiszcz, przyszłego przywódcę Misji, organizowanej już na terenach II Rzeczypospolitej.

Piotr Gorodiszcz urodził się w rodzinie żydowskiej w Rogaczewie na Białorusi w 1884 roku. W 1907 ożenił się, wkrótce potem został ochrzczony w Odessie przez baptystów, co dla późniejszych dziejów Misji Barbikańskiej będzie miało spore znaczenie³⁷⁸. Przymuszczalnie początki jego aktywności na niwie misyjnej związane były luźno z baptystami. Często zmieniał miejsce pobytu, co świadczyłoby o terminowaniu w charakterze wędrownego misjonarza. W latach 1913-1915 pełnił funkcję wikariusza w parafii ewangelicko-augsburskiej w Grodnie. Tu zetknął się z pastorem Adolfem Plamschem. Ta znajomość w przyszłości zaowocuje ściślejszą współpracą³⁷⁹. Po 1915 roku przeniósł się do Kijowa na Ukrainie, gdzie zetknął się z Chrześcijańsko-Hebrajskim Zborem, również zainicjowanym przez baptystów. Początki działalności tej stacji są mało znane; wiadomo, że „Zbór” finansowali „hojni przyjaciele z Anglii i Stanów Zjednoczonych”. W tym okresie prowadził też akcję nawracania na protestantyzm (baptyzm?) Żydów, jak również Ukraińców. W 1916 w jednej z podróży misyjnych odwiedził Mińsk. Tu zetknął się z pastorem Michałem Jastrzębskim, późniejszym Superintendentem Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w

³⁷⁷ P. Gorodiszcz, *Misja Barbikańska*, op. cit., s. 9-17. Por. też. Calthrop (Gordon), *Briefes der Barbican-Juden-Mission in London*, Die Judenfrage, London (b.r.w.); S. Grelewski twierdził, że Misja Barbikańska powstała, dopiero w 1897 r. dzięki „Żydowi kowieńskiemu Lipszycowi”; być może miał na myśli inicjację działalności misyjnej poza Anglią. Tenże, op. cit., s. 401.

³⁷⁸ Od końca II wojny światowej roszczenia wobec budynków dawnej Misji Barbikańskiej składa Zbór Baptystów

³⁷⁹ Patrz. rozdz. „Sylwetki misjonarzy”; Poświadczenie pastora A. Plamscha z 11.III.1931, Archiwum Autora (AA), Listy VII (grupa listów w języku niemieckim).

Wilnie i swym przełożonym³⁸⁰. Te kontakty, jak również osobiste znajomości będą miały znaczący wpływ na późniejsze próby rozszerzania działalności Misji Barbikańskiej: poprzez konstruowanie grodzieńskiego filiału i budowanie unii wyznaniowej z wileńskimi kalwinistami.

Sytuacja na Ukrainie i Białorusi po 1917 roku zmieniała się z dnia na dzień. Nowa administracja zakazała działalności związkom religijnym i zlikwidowała niektóre sekty, w szczególności finansowane przez ośrodki zagraniczne. Główne ostrze komuniści skierowali w stronę Kościoła Rzymsko – Katolickiego i Cerkwi Prawosławnej. Mniejsze organizmy wyznaniowe, zwłaszcza o zachodnioeuropejskim rodowodzie, jakiś czas tolerowano.

W 1918 roku Piotr Gorodiszcz ponownie pojawił się w Kijowie. Znow wsparł działania tamtejszego Zboru Żydów-Chrześcijan. Współpracował także z czynną jeszcze stacją baptystów. I to w Kijowie nawiązał kontakt z misjonarzami angielskimi, którzy zajmowali się nawracaniem Żydów. Pomimo utrudnień, zmieniającej się sytuacji politycznej, niepewności losu Gorodiszcz dał się poznać jako człowiek nie ustający w pracy misyjnej³⁸¹. Być może był świadkiem dramatycznych wydarzeń: wojny polsko-radzieckiej, wkroczenia wojsk polskich do Kijowa w maju 1920 r., wcześniejszej okupacji miasta przez Niemców oraz ponownego zajęcia miasta przez Armię Konną Budionnego. Nie inaczej kształtowała się sytuacja w Równem na Wołyniu przechodzącym z rąk do rąk, które w tym czasie wielokrotnie odwiedzał³⁸². W końcu 1920 roku Gorodiszcz opuścił kijowską stację i udał się do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Tam szkolił się i za pośrednictwem swoich mocodawców wspierał stację „Kijów” pomocą materialną i medyczną. Rzecz niezwykła, ale „Stacja krzewienia chrześcijaństwa wśród Izraelitów” w Kijowie przy Zborze Żydów Chrześcijan nadal działała pomimo oczywistych ograniczeń i otworzyła nawet swój filiał w miejscowości Złotowska³⁸³. Pracę misyjną w Kijowie kontynuowali misjonarz P. E. Masin, siostra Lida Lipman oraz „bracia rosyjscy” misjonarze-baptyści. Dzięki finansowemu wsparciu utworzono nową salę misyjną oraz uruchomiono kolejny filiał stacji w Żytomierzu,

³⁸⁰ *Christ and the Jews, Occasional papers about our work among the Jews in Poland and Ukraine*, published by rev. P. Gorodiszcz, Równe 1923, s. 1-3. Sprawozdanie dotyczy okresu od 1.X.1921 r. do 1.V.1923 r. Krótki wstęp omawia działalność wcześniejszą; „Dwa Światy” 1938, nr 2-3, s. 3-4. Patrz rozdział „Misja Barbikańska jako parafia Kościoła Ewangelicko-Reformowanego”.

³⁸¹ *Przedziwne metamorfozy pastora Gorodiszcza*, „Jutrzenka Białostocka” 1939, nr 5, s. 12. Jest to mało wiarygodne źródło, oparte na pomówieniu. Z braku innych informacji przytaczam je, bowiem pokrywa się z dalszymi ustaleniami.

³⁸² Równe zajęły w 1919 r. wojska bolszewickie, kilka miesięcy później polskie. W 1920 r. zajęła Równe znow Armia Czerwona, a w jakiś czas ponownie wkroczyli doń Polacy. *Ilustrowany przewodnik po mieście Równe*, Równe 1937, s. 22 i inne.

³⁸³ Misjonarze byli wówczas obarczeni licznymi podatkami (czynsze, światło, prąd, woda), niejednokrotnie specjalnie zawyżonymi; *Christ and Jews.*, op. cit., s. 4.

którym zawiadywał misjonarz Br. Bielous³⁸⁴. W tym niepewnym i niebezpiecznym czasie misjonarze odbywali podróże misyjne do Czernihowa i na Podole. Z uwagi na finansowe komplikacje musiano „uwolnić od pracy duchowej kilka osób”.

Piotr Gorodiszcz bacznie obserwował poczynania swoich podwładnych i po kilku miesiącach wrócił do Europy, jednakże nie otrzymał już zezwolenia na wjazd do Kijowa, włączonego w struktury państwa sowieckiego. Zainstalował się więc w Równem na Wołyniu³⁸⁵. Stąd starał się kontrolować i czuwać nad poczynaniami oddziałów w Kijowie, Żytomierzu i miejscowości Złotoworskaja, tworząc w Równem nowe centrum dowodzenia, później przekształcone w samodzielną stację misyjną. Dlaczego placówkę kijowską z jej oddziałami nie likwidowano? Słusznie zauważył P. Macewicz, że kiedy na początku rewolucji bolszewicy prześladowali katolicyzm i prawosławie, choć brzmi to niewiarygodnie, ale świadomie opieką otaczali „wszelkie zagraniczne sekciarstwo”, aby w konsekwencji służyło „jako pierwiastek rozkładowy” religii, które okazywały więcej żywotności³⁸⁶. Raczej mało wiarygodne wydaje się, iżby sekty takie otaczano „szczególną troską”, ale z pewnością były one lepiej traktowane przez radziecką administrację. Tym należałoby tłumaczyć fakt umożliwienia działalności wielu sekt i odłamów religijnych aż do około 1935 roku w Państwie Radzieckim. Takie misje pracowały nawet w dalekiej Azji (Amerykanie)³⁸⁷. Na Łotwie do lat 30. XX wieku działała „Jehovah Mission Witnesses” i chrześcijańska misja wśród Żydów Mildmay Mission Piotra Smoliara. Odnotujmy ponadto działalność bliżej nieokreślonej tzw. „Nowej Jeruzalimskiej Cerkwi” a w rejonie Woroneża sekty „Nowy Sojusz Duchownego Izraela”³⁸⁸. Z uwagi na wszechobecną cenzurę na terenie państwa sowieckiego trudno wymienić wszystkie misje i sekty szerzące chrześcijaństwo wśród starozakonnych, czy odłamy żydostwa „flirtujące” z chrześcijaństwem. Jedno jest pewne: ich koniec był podobny. Gdy uznano, że dokonały swojej „kreciej roboty” zostały zlikwidowane.

Gorodiszcz zapewne przewidział, jak potoczą się „kijowskie” losy, i zdecydował się wycofać z terenów zagrożonych dla misji. Nawet jeżeli nakazał odwrót swoim współpracownikom-misjonarzom, to z pewnością kilku z nich w Kijowie zostało. W każdym

³⁸⁴ Dom modlitwy baptystów znajdował się przy ulicy Krutoj Spusk; *Przewodnik po Kijowie*, Kijów 1919, s. 108; *Christ and Jews*, op. cit., s. 4.

³⁸⁵ Równe było największym miastem Polski na Wołyniu. W 1921 r. liczyło ponad 30 tys. mieszkańców, w większości Żydów. Znajdowała się tu także parafia kalwińska przy ulicy Dubieckiego 2. *Mały rocznik statystyczny*, Warszawa 1938, s. 40; *Ilustrowany przewodnik*, op.cit., s. 35.

³⁸⁶ P. Macewicz, op.cit., s. 3.

³⁸⁷ A. A. Muradjan, *Amerykańskie misjonery w stranach dalniewo Wostoka Jugowastocznoj Azji i Okeanii w XIX w.*, Moskwa 1971. Pracowały do lat 30-tych XX wieku.

³⁸⁸ *Religioznoje sektanstwo w Łotwie 1920-1940*, Ryga 1964, s. 23 i 24; A. J. Kilbanow, *Religioznoje sektanstwo i sowriemennost*, Moskwa 1969, s.72.

razie od końca 1921 roku był już mocno związany ze stacją w Równem, znajdującą się w granicach II Rzeczypospolitej. Tu w 1921 r. wydzierżawił na 2 lata budynek za 3 tys. dolarów, w którym urządził salę misyjną na około 500 osób (sic!), otworzył bibliotekę zawierającą pozycje książkowe o treści ewangelizacyjnej w kilku językach, a przy niej punkt dystrybucji wydawnictw. W budynku zamieszkali jego najbliżsi współpracownicy – misjonarze, najczęściej ze swoimi rodzinami. W niedługim czasie w sąsiedztwie Równego, w maleńkim miasteczku Aleksandria, otwarto filiał misji Gorodiszcza, z niewielką salką modlitewną używaną także podczas dysput religijnych, w której na stałe był zatrudniony misjonarz³⁸⁹.

Stacja misyjna w Równem dzięki finansowemu wsparciu z Ameryki, ale także z Anglii, stała się w niedługim czasie bardzo prężną i znaną w regionie. Przybywali do niej z różnych stron kraju i zagranicy wybitni misjonarze i pastory zajmujący się pracą ewangelizacyjną nie tylko wśród Ukraińców i Białorusinów, ale głównie wśród wyznawców religii mojżeszowej. Równem odwiedzili między innymi ks. E. J. Landsman i pastor H. C. Carpenter reprezentujący Misję Anglikańską w Warszawie³⁹⁰. Przybyli do Równego ks. Lang, misjonarze Mac Donald, Morrison z żoną, Haris, Spencer-Johnson, Flachs, Alf i inni przeważnie z Anglii i Ameryki. Placówkę wołyńską wizytowali m.in. pastor Paszko, ks. Strzelec, pastory Fetler, Jeske, Muller, W. Gutsze i Gotze. Reprezentowali oni zazwyczaj kościoły ewangeliczne o porządku kalwińskim i luterzańskim i najczęściej byli delegowani przez te kościoły do pracy na rzecz nawracania Żydów na chrześcijaństwo. Pastor Gotze był wydawcą Biblii w języku rosyjskim, ukraińskim i białoruskim, zajmował się także kolportażem druków ewangelicznych wśród Rusinów, z kolei pastor W. I. Gutsze był wydawcą i autorem artykułów w pismach ewangelicznych w języku żydowskim i ukraińskim³⁹¹. Te częste wizyty w przeciągu stosunkowo krótkiego czasu świadczyły o tym, że praca i „metodologia” pracy misyjnej Gorodiszcza oceniana był bardzo wysoko i wzbudzała żywe zaciekawienie.

W swoim sprawozdaniu Piotr Gorodiszcz pisał o metodach pracy misyjnej wśród Żydów i Ukraińców. Kazania i nabożeństwa w językach żydowskim i ukraińskim odbywały się w „wypełnionej po brzegi” sali misyjnej, w której znajdował się ołtarz, były także organy i chór. Podczas nabożeństw i po ich zakończeniu rozprowadzano duże ilości literatury ewangelicznej. Aktywność Gorodiszcza wywołała protesty równieńskiej gminy żydowskiej.

³⁸⁹ *Christ and Jews*, op. cit., s. 7 i 8.

³⁹⁰ Reprezentowali omówiony wcześniej Kościół Anglikański w Polsce a także Londyńskie Towarzystwo szerzenia Ewangelii wśród Żydów.

³⁹¹ W. Gutsze, *Ateizm, religia, wiara*, Łódź 1934. Por. też *Christ and Jews*, op. cit., s. 5-8.

W specjalnym nabożeństwie rabini ogłosili chejrem (klątwę) na misjonarzy i wszystkich, odwiedzających salę misyjną. Władze grodzkie natomiast do poczynań misjonarzy ustosunkowane były raczej przychylnie³⁹². W tym okresie, po wielu staraniach, udało się Gorodiszczowi wywalczyć paszport i wizę wjazdową na Ukrainę. Odwiedził wówczas filiały w Kijowie i Żytomierzu, dostarczył literaturę ewangelizacyjną oraz środki finansowe³⁹³. Jak pisze Tadeusz Zieliński, ten „kaznodzieja narodowości żydowskiej”, był aktywny w ramach Związku Ewangelicznych Chrześcijan i z ramienia tej organizacji znalazł się w 1923 r. w trzyosobowej delegacji pracującej nad utworzeniem wraz z baptystami „Zjednoczenia Ewangelicznych Chrześcijan i Baptystów w Polsce”. O jego silnej pozycji w tym środowisku świadczy fakt, że na zjeździe zjednoczeniowym tych wyznań w czerwcu 1923 roku był jednym z delegatów Zboru Ewangelicznych Chrześcijan w Równem i został wybrany do 12 osobowego Komitetu³⁹⁴.

Gorodiszcz swoim dorobkiem i doświadczeniem jako misjonarz musiał wzbudzać zaufanie. Toteż przedstawiciele Misji Barbikańskiej szybko dostrzegli w nim przywódcę i zarządcę nowej stacji misyjnej na terenie II RP. Nie bez znaczenia były z pewnością kwestie finansowe. Barbikanie chcieli inwestować spore środki w budowę swojej stacji, a to oznaczało, że jej szef musiał również otrzymywać wysokie uposażenie. Nie bez znaczenia był również fakt, że Piotr Gorodiszcz zbudował wokół siebie silny zespół – zaprawionych w bojach i zaufanych misjonarzy: Józefa Fajansa oraz dr Maurycego (Moryca) Syrotę. Podobnie jak Gorodiszcz byli oni pochodzenia żydowskiego, a więc biegle znali język żydowski. W okresie pobytu w Równem w wędrówkach misyjnych odwiedzili szereg miast, między innymi Białystok, Grodno i Brześć nad Bugiem. I te miasta wraz z Równem staną się w przyszłości właściwym terenem działania Misji Barbikańskiej³⁹⁵.

Ostatnim śladem pobytu pastora Gorodiszcza w Równem na Wołyniu są dwa, częściowo zniszczone dokumenty. Pierwszy z nich datowany jest na 15 listopada 1923 roku i jest pokwitowaniem spłaty w wysokości 529.770 marek polskich tytułem podatku dochodowego za 1923 r. Drugi, datowany także na 15 listopada 1923 r., jest dowodem spłaty przez Gorodiszcza 80.000 marek „tytułem grzywny z orzeczenia Komisji Szacunkowej w Równem”. Można sądzić, że był to czas, w którym Gorodiszcz rozliczał się ze swojego

³⁹² *Christ and Jews*, op. cit., s. 8-10. Tu też sprawozdania i tabele obrazujące ilość rozprowadzonej literatury ewangelickiej.

³⁹³ Literaturę ewangelicką dostarczały znane wydawnictwa, jak „Compas” misja pastora Gutsze oraz „Hebrew-Christian Testimony to Israel”; *Jews and Christ*, op. cit., s. 9-11.

³⁹⁴ T. Zieliński, *Schylek istnienia...* op. cit., s. 99.

³⁹⁵ J. Ch. Fajans, *A short account of Mr. Fajans experiences in the work*, w: *Christ and Jews*, op. cit., s. 16. Podróż odbyła się pomiędzy 1-15.II.1923 r.

pobytu na Wołyniu, regulował sprawy finansowe, po to by mieć swobodę przy konstruowaniu nowej placówki misyjnej w Białymstoku. Pierwsza wiadomość o pobycie Gorodiszcz w Białymstoku pochodzi z 15 maja 1924³⁹⁶. Zapewne w końcu 1923 roku przedstawiciele Misji Barbikańskiej złożyli Gorodiszczowi propozycję objęcia przewodnictwa w zakładanej na terenie Polski stacji misyjnej, być może już ze wskazaniem na Białystok. Można to wywnioskować pośrednio z pamfletu, byłego współpracownika Gorodiszcz misjonarza Emanuela Grymberga. Choć pamflet ten został skonfiskowany, to jego treść przytoczyła białostocka „Jutrzenka”³⁹⁷.

4.2. Status prawny misji

Pierwsza wiarygodna informacja o rozpoczęciu działalności przez Misję Barbikańską pochodzi z 19 października 1924 roku. W tym dniu odbył się chrzest odnotowany w księdze „Rejestr ochrzczonych z Izraelitów”. Obrządku dokonał w kaplicy misyjnej w Warszawie H. C. Carpenter, co świadczy jednoznacznie, iż w początkowym okresie Barbikanie z Białegostoku znaleźli się w pewnym zbliżeniu wobec Misji Anglikańskiej, utożsamianej z Kościołem Anglikańskim. Jest też inna przyczyna tego stanu rzeczy. Misja Barbikańska od początku nie była uznawana jako samodzielny związek wyznaniowy, tym samym nie mogła prowadzić rejestrów metrykalnych. Toteż w początkach swej działalności chrztów neofitom białostockim udzielali pastory z Warszawy w tamtejszej kaplicy misyjnej, choć Żydów chrzczono również w niewielkiej kapliczce misyjnej na terenie posesji przy ul. Św. Rocha³⁹⁸.

Podczas chrztów w Warszawie obecny był pastor Piotr Gorodiszcz, a nieco później anglikanie warszawscy byli również obecni przy chrztach mających miejsce w Białymstoku. Z czasem współpraca ta stopniowo zamierała. Barbikanie poszukiwali takiego prawnego umocowania, które pozwalałoby im – pomimo braku statusu wyznaniowego – uzyskać niezależność. Wydaje się, że w pierwszym okresie działalności Misja Anglikańska została wykorzystana w celach szkoleniowych, w charakterze organizatora misyjnych praktyk.

Przejawami coraz większej niezależności i samowystarczalności Misji Barbikańskiej, zwłaszcza od połowy lat 30. było zbudowanie własnej świątyni misyjnej, jak również

³⁹⁶ AA, Rejestr IX, Dochody (b.nr.). Być może Gorodiszcz na etapie rozliczeń przed wyjazdem. 12 maja 1924 r. nabył już posesję w Białymstoku. APB, Notariusz S. Jankowski 1924, poz. 2186. Wpisu dokonano 12 maja. Gorodiszcz był w Białymstoku kilka razy wcześniej.

³⁹⁷ *Przedziwne metamorfozy*, op. cit. s. 12.

³⁹⁸ Misja uzyskała pozwolenie na pracę dopiero miesiąc później. AA, Rejestr nr 1. Misja często była mylona z „Misją Dworcową”, działającą na dworcach kolejowych utrzymując skromne hoteliki dla samotnie podróżujących kobiet. W Białymstoku „Misja Dworcową” znajdowała się w sąsiedztwie Misji Gorodiszcz. Patrz „Misja Anglikańska” AA. Rejestr I, nr. 1-6.

powołanie Chrześcijańskiego Towarzystwa Opieki nad Nawróconymi Izraelitami „Samarytanin”, w istocie nowoczesnej Fundacji ułatwiającej funkcjonowanie samej Misji. Ten drugi krok był w jakimś sensie aktywnością w celu stworzenia nowego jakościowo umocowania prawnego, które zezwoliłoby Barbikanom, na choćby pozorne symboliczne, ale uznanie ze strony władz państwa polskiego. Póki co, podobnie jak Misja Anglikańska, mogli legalnie prowadzić działalność na podstawie zaświadczeń wojewody. Taką zgodę misjonarze otrzymali 20 grudnia 1924 roku. Zewolenie Wojewody Białostockiego obejmowało zgodę na działalność misyjną na terenie województwa białostockiego. W latach późniejszych na mocy odrębnych zezwoleń Barbikanie z ul. Św. Rocha uzyskiwali zezwolenia na prowadzenie działań terenach innych sąsiednich, położonych zwłaszcza na wschodzie województw (Poleskiego, Wileńskiego, Nowogrodzkiego i Wołyńskiego)³⁹⁹.

Podstawą prawną tego zezwolenia były omówione wcześniej regulacje prawne odnoszące się do Misji (Kościoła) Anglikańskiej. Uzyskane zezwolenie z 1924 r., choć niewiele dawało, było pierwszym krokiem w zabieganiu o stopniowe dystansowanie się Gorodiszcza od wpływów anglikan z Warszawy. Już w 1925 roku Misja Barbikańska stała się bardziej znana, a to z uwagi na liczne publikacje prasowe (życzliwe, jak również jej niechętnie i podejrzliwe), co jednak pośrednio popularyzowało jej działalność, upowszechniało informacje o jej istnieniu, a to oczywiście przekładało się na wzrost jej popularności⁴⁰⁰. Zezwolenie wojewody nie zawierało szczególnych przywilejów i uprawnień. Pozwalało jedynie działać, w ograniczonym zresztą zakresie, na terenie województwa. Misjonarze mogli wygłaszać odczyty, propagować własną literaturę (wcześniej przedłożoną cenzurze) i w swoich poczynaniach nie wykraczać poza sferę propagandy religijnej. Zezwolono im także na prowadzenie akcji charytatywnej w postaci rozdziału żywności, odzieży i środków medycznych.

Zezwolenie Wojewody nie mogło zadowalać reprezentantów misji w Białymstoku. Już od początku 1926 roku rozpoczęli szeroko zakrojone starania, także w oparciu o wpływy brytyjskie o uznanie Misji za pełnoprawne wyznanie, na równi z innymi kościołami w II Rzeczypospolitej. Te ambicje są bliźniaczo podobne do zabiegów, które w tej mierze czyniła Misja Anglikańska w Warszawie. Jak pamiętamy: bez skutku. 24 lutego 1926 r. Zarząd

³⁹⁹ Pismo Wojewody Poleskiego do MWRiOP z 5.IX.1925 r. AAN, MWRiOP, sygn. 1421, k. 245. W piśmie dołączony dokument wystawiony przez Gorodiszcza, w którym jest mowa o zezwoleniu Wojewody Białostockiego z 20.XII.1924 L.BP (Bezpieczeństwo Publiczne) 1499/3; Por. też Pismo Starostwa Wołkowyskiego do P. Gorodiszcza z 16.V.1931, AA, Delegacje, nr 11.

⁴⁰⁰ AA I, Rejestr, nr 1. Podstawa prawna Misji Barbikańskiej zbliżona była do anglikan warszawskich. *Reprezentant mocarstwa anonimowego*, „Prożektor” 1925, nr 2, s. 7-8; tamże, nr 3 (ogłoszenie).

Główny Misji Barbikańskiej w Londynie przekazał Konsulowi Generalnemu Rzeczypospolitej Polskiej w Londynie certyfikat zawierający informacje o zadaniach, charakterze Misji Barbikańskiej „odnośnie do celów i Ustanowienia Misji w Polsce”.

„My niżej podpisani Prezydent i Sekretarz Instytucji znanej jako Barbican Misja dla Żydów, której Centrala jest umieszczona przy ulicy Whitechapel Road No. 82 w Księstwie Londynu Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii (zwana poniżej „misja”) NINIEJSZYM POŚWIADCZAMY I DEKLARUJEMY, że Oddział tej Misji z Centralnym Biurem położonym przy ul. Św. Rocha No. 25 Białystok, w Rzeczy Pospolitej Polskiej jest ustanowionym dla niżej wymienionych zadań i celów pod następującymi warunkami i ograniczeniami a w szczególności:

1. Celem podjęcia starań krzewienia Ewangelizacji Żydów w Polsce i podniesienia dobra życia duchowego wśród Żydów Chrześcijan zgodnie z wiarą Ewangelicką, jak przepisana Trzydzieści Dziewięcioma Artykułami Kościoła Anglii i uznane przez prawo, lub jak przepisane Westminster, a w szczególności, zgodnie z wiarą Uznanego Kościoła Szkocji, i Misja ta niczego innego nie będzie uczyła lub podniecała w przeciwieństwie wyżej wymienionego.
2. Zgodnie z warunkami wymaganiami i żądaniami Prawa Polski Oddziałem Misji wyżej wspomnianej, wraz z jej budynkami, funduszami i mieniem, patronem w Rzeczypospolitej Polski, będzie zawiadywała władza nadzorcza, kontrola Prezydenta i Komitet, który będzie wybrany podczas Walnego Zgromadzenia członków Misji, zbierającego się za rocznie a to za Publicznym ogłoszeniem.
3. Wszystkie nominacje Misjonariuszy dla nadzoru, i innych pracowników Misji w Polsce muszą być potwierdzone przez tenże Komitet. I MY NINIEJSZYM W DALSZYM CIĄGU POTWIERDZAMY I OŚWIADCZAMY, że Misja ta jest absolutnie i w zupełności utrzymana tylko funduszami wpłaconymi przez dobrowolnych członków i że nie otrzymuje pomocy pieniężnej w żadnej formie z publicznych lub Rządowych Funduszy. Datowanie tego dwudziestego czwartego dnia lutego miesiąca jeden tysiąc dziewięćsetnego szóstego roku...⁴⁰¹.

Dokument podpisał prezydent Bernard Currey i sekretarz Samuel Schor. Świadcami podpisania certyfikatu byli Desmond Gordon Nottig Lowles i Sidney Albert Webb. Dokument został potwierdzony przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych (Departament Konsularny) dopiero 12 lutego 1927 roku⁴⁰². Świadczy jednoznacznie o ścisłym podporządkowaniu i zależności placówki białostockiej wobec londyńskiej centrali.

Misja Barbikańska nie ustawała jednak w dalszych zabiegach o rejestrację i prawne uznanie jako samodzielnego związku wyznaniowego. 16 czerwca 1926 roku przedstawiciele Misji w osobach prezydenta (admirala) Currey’a i sekretarza Schora upoważnili adwokata dr Leonarda Tallen-Wilczewskiego do podjęcia zabiegów o jej „uwierzytelnienie”. Oto zasadniczy fragment tekstu tego pełnomocnictwa:

„... Niniejszym upoważniamy p. LEONARDA TALLEN-WILCZEWSKIEGO, Adwokata w Warszawie przy ul. Traugutta 6:

- 1/ do podjęcia wszelkich kroków w celu uzyskania od Rządu Polskiego upoważnienia dla „Misji” do działania na terytorium Republiki Polskiej, jak również uzyskania uwierzytelnienia „Misji” w Polsce.
- 2/ Do uzyskania pozwolenia od odpowiednich władz na przeniesienie prawa własności realności w Białymstoku 25 św. Rocha na Misję (Hipoteka No. 765)

⁴⁰¹ Certyfikat Misji Barbikańskiej przekazany konsulowi Rzeczypospolitej Polskiej w Londynie z dn. 24.II.1926 r. AAN, MWRiOP, sygn 1360, k. 9 i 9a. Tekst cytowany zachowuje oryginalną pisownię.

⁴⁰² Certyfikat Misji Barbikańskiej, op. cit.

3/ W tym celu do podawania próśb i petycji wszelkiego rodzaju, podpisywania wszelkich papierów i dokumentów i w ogóle do czynienia wszystkiego co uzna za stosowne...⁴⁰³.

Te starania Misji Barbikańskiej wspierane były przez służbę dyplomatyczną. Poselstwo polskie w Londynie stwierdziło w związku z zabiegami Misji o legalizację: „Misja Barbikańska posiada dość znaczne wpływy w angielskich sferach kościelnych i pośrednio politycznych, dlatego też wydaje się wskazanym zachowanie w stosunku do niej stanowiska rzeczowego i szybkiego wyjaśnienia w tym lub innym kierunku jej dezyderatów”⁴⁰⁴.

Wydawało się, że starania Misji Barbikańskiej zakończą się sukcesem. Oto bowiem w 1927 roku urzędnik Ministerstwa Spraw Wewnętrznych pisał, iż nie widzi przeszkód w uwzględnieniu prośby, a zatem „Pełnomocnika Misji Barbikańskiej... prosi o przesłanie zalegalizowania statutu oraz nazwisk członków Zarządu i ich adresów...”⁴⁰⁵. Pomimo przychylnego (raczej grzecznego) stanowiska naczelnika MSW sprawa nie posuwała się naprzód, należało bowiem zalegalizować statut, co stwarzało kolejne problemy. Zwłoka urzędników i przeciąganie sprawy były wymowne. Z niechęcią odnoszono się do pomysłu legalizowania mikroskopijnego związku; a dodatkowe zastrzeżenia Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego budził fakt, że centrala Barbikan znajdowała się zagranicą i była związana strukturalnie z wieloma jednostkami wyznaniowymi w Anglii (London Jews Society, Kościół Anglikański, Szkocki Kościół). Pomimo taktownych i kurtuazyjnych listów urzędniczych sprawę dyplomatycznie odwlekano. Ale naciski i presja nie osłabły, wręcz wzrosły.

W 1927 r. do Poselstwa Polskiego w Londynie zgłosili się przedstawiciele misji Bernard Currey i ks. J. D. Davidson z prośbą o udzielenie wyjaśnień na temat „uwierzytelnienia Misji Barbikańskiej w Polsce”. To spotkanie musiało być odpowiednio przygotowane i mieć znaczącą rangę, skoro charge d'affaires Łoś pisał do MSZ w Warszawie: „Misja Barbikańska posiada dość znaczne wpływy w angielskich sferach kościelnych i pośrednio politycznych, dlatego wydaje się wskazanym zachowanie w stosunku do niej stanowiska rzeczowego i szybkiego wyjaśnienia w tym lub innym kierunku jej dezyderatów...”. Sprawa nadal jednak nie znajdowała rozwiązania. Pojawiły się zarzuty, że misja związana jest z innymi towarzystwami wyznaniowymi, jak na przykład z „Brytyjskim i Zagranicznym Towarzystwem Biblijnym”, co by miało oznaczać, iż nie posiada statusu

⁴⁰³ Dokument ów znajduje się wespół z wcześniej omówionym „certyfikatem”, op.cit. Hipoteka zabezpieczona na nazwisko Gorodiszczyna nie zachowała się.

⁴⁰⁴ AAN, ARPL, sygn.883; Zob. też: MWRiOP, sygn. 1396, i sygn. 1457.

⁴⁰⁵ Pismo Naczelnika MSW do MWRiOP z 5.IV.1927 r. AAN, MWRiOP, sygn. 1360, k. 13.

niezależnego i jest podległa wobec innych organizacji. Ripostował przedstawiciel Misji adwokat Tallen-Wilczewski, przeciwstawiając się w swoim piśmie tym opiniom⁴⁰⁶.

W 1928 roku Misja Barbikańska otrzymała ostateczną odpowiedź. Urzędnik Departamentu MWRiOP, Bogdański, pisał: „Wobec tego, iż kościół Anglikański nie otrzymał dotychczas w Polsce państwowego uznania... nie ma podstawy prawnej do zatwierdzenia przedstawionego... statutu Stowarzyszenia The Barbican Mission to the Jews; Ministerstwo nie sprzeciwia się jednak działalności tego Stowarzyszenia oraz zakładania przezeń placówek misyjnych w Polsce stosownie do wydanych poprzednio zarządzeń...”⁴⁰⁷.

Problem uznania przez państwo polskie Kościoła anglikańskiego i legalizacji innych misji żydowskich okazał się, jak pisze Elżbieta Alabrudzińska, na tym etapie niemożliwy do rozwiązania. Powiązany był bowiem bezpośrednio z koncepcjami (lub ich brakiem) Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego globalnego rozwiązania kwestii położenia prawnego wyznań mniejszościowych. Trafnie ocenił tę sytuację reprezentujący Poselstwo RP w Londynie Jan Wszelaki w liście skierowanym w listopadzie 1927 roku do radcy Ministerstwa Spraw Zagranicznych Jana Strzembosza: „Rzut oka na przekrój pełnego zagadnienia w naszym życiu państwowym pozwala na bardzo pesymistyczne wywody co do tego, jak mało jest jeszcze zrobione i ile ważnych spraw leży jeszcze odłogiem i ślimaczy się. Jeżeli tak jest na wielu innych jeszcze polach, to winszuję...”⁴⁰⁸. Tak więc zabiegi misjonarzy nie osiągnęły celu i dalsza działalność Misji, aż do 1939 roku, opierała się na wydanym zezwoleniu Wojewody Białostockiego. Jednak brak pełnej legalizacji nie oznaczał rezygnacji pastora Gorodiszcza z podjęcia starań, które mogłyby dać Barbikanom większe uprawnienia i możliwości działania na szerszą skalę.

4.3. Infrastruktura w walce o wpływy

W pierwszych miesiącach 1924 roku do Białegostoku przybył, już z pełnomocnictwami Misji Barbikańskiej, pastor Piotr Gorodiszcz (święcenia kapłańskie uzyskał już w Kijowie) wraz ze swoimi najbliższymi współpracownikami. Tu nabył nieruchomość znajdującą się przy ul. Św. Rocha 25 (obecnie mieści się tam kino „Syrena”).

⁴⁰⁶ Pismo Poselstwa Polskiego w Londynie do MSW w Warszawie z 1.X.1927 r., AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 32. Pismo L. Tallen-Wilczewskiego do MWRiOP z 25.I.1928. AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 15. Misja Barbikańska należała do „sekcji D” Kościoła Angielskiego. Sekcja grupowała misje wśród Żydów. Nie można wykluczyć jej powiązania z tymi misjami. List Misji Barbikańskiej z 3.XII.1935 do ks. W.R. Balla, Archives of the Church of England Missionary Council (red. No. MC/MISS/RG/I).

⁴⁰⁷ Pismo MWRiOP do L. Tallen-Wilczewskiego z 27.XII.1928 r. AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 49.

⁴⁰⁸ AAN, ARPL, sygn. 883. Za: E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* op.cit., s. 126.

Posesja z kilkoma budynkami i obszernym placem została sprzedana przez Stefana Rychtera za niebagatelną kwotę 40.000 zł. 20 maja 1924 Gorodiszcz przed notariuszem białostockim Stanisławem Jankowskim zawarł akt kupna-sprzedaży nieruchomości przy ul. Św. Rocha w Białymstoku oświadczając, „że kupno to dokonał za pieniądze Rewerenda Samuela Schora, Dyrektora Of the Barbican Mission to the Jews” w Londynie i że na każde żądanie tego ostatniego zobowiązuje się swe prawa z tego aktu (...) ustąpić⁴⁰⁹.

Wybór usytuowania centrali Misji Barbikańskiej na ziemiach polskich w Białymstoku był nieprzypadkowy. W artykule *U źródeł Misji Barbikańskiej* anonimowy autor wyjaśnia: „Do Polski Misja przybyła w pierwszych latach naszej niepodległości. Tu dzięki tak znaczeniu zagęszczeniu ludności żydowskiej, pole do działania ma dość szerokie. Jako punkt centralny swojej działalności i główną siedzibę, mniej więcej punkt środkowy między najważniejszymi skupieniami ludności żydowskiej w Polsce – obrała sobie Białystok. Poza nim ma w Rzeczypospolitej rozrzucone filie, czy placówki, przede wszystkim tam, gdzie są większe skupienia ludności żydowskiej”⁴¹⁰.

Z punktu widzenia prawa posesja przy ul. Św. Rocha 25 traktowana była jako dzierżawa, nie zaś jako własność prywatna. Państwo w każdej chwili mogło ją wykupić. Na przeszkodzie uzyskania prawa całkowitej własności stała skomplikowana procedura legislacyjna polegająca na tym, iż zgodę uzyskiwano w drodze uchwały Rady Ministrów. Tej bariery Misja Barbikańska nie zdołała przełamać. Wynikało to m. in. z faktu, że Gorodiszcz, pomimo obywatelstwa polskiego, reprezentował ośrodek zagraniczny. To również zaważyło na tym, iż przez cały okres międzywojenny Misja Barbikańska w Białymstoku działała na zasadzie ogólnikowo sformułowanego zezwolenia wojewody⁴¹¹. Ta sytuacja sprawiła, iż majątek nieruchomy Misji nieomal przez cały okres międzywojenny (do 1935 roku) pozostawał własnością osób fizycznych, a nie jakiegokolwiek związku wyznaniowego, stowarzyszenia czy innej instytucji⁴¹². To też stało się przyczyną trudności w staraniach o odzyskanie posesji przez baptystów już po zakończeniu II wojny światowej.

Dopiero w 1935 roku pastor Piotr Gorodiszcz, reprezentowany przez adwokata Władysława Otto sprzedał nieruchomość Misji Barbikańskiej w Białymstoku na rzecz przedstawicieli centrali w Anglii w osobach Bernarda Curreya, ks. Howarda Melville'a,

⁴⁰⁹ Poświadczenie o akcie sprzedaży przy ul. św. Rocha 25, APB, Notariusz S. Jankowski 1924 r. poz. 2186. Odnotowany jest stary adres pastora: Równe, ul. 3 Maja. (jedna z głównych arterii). T. Zieliński, *op. cit.*, s. 100.

⁴¹⁰ *U źródeł Misji Barbikańskiej*, „Dwa Światy” 1937, nr 2, s. 7.

⁴¹¹ Ustawa z 24.II.1920 r. o nabywaniu nieruchomości przez zagraniczne podmioty prawne: Dziennik Ustaw R.P. z 24.II.1920 r. Nr.31, poz.178. Por. też Pismo MWRiOP z 27.XII.1928 r. do pełnomocnika „Stowarzyszenia Misji Barbikańskiej” adwokata L. Tallen-Wilczewskiego, AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 49.

⁴¹² T. Zieliński, *op. cit.* s. 102.

Webb-Peploe'a, Ernesta Wiliama Dawidsona i Emanuela Dawidsona. Nieruchomość wyceniono na 50.000 zł, a więc kwotę zbliżoną do tej, którą uiścił pastor Gorodiszcz w 1924 r., nabywając posesję przy św. Rocha, jednak w obliczu ogromnych inwestycji, które miały miejsce w pierwszym dziesięcioleciu funkcjonowania misji (1924-1935), wydaje się, że wycena transakcji była bardzo zaniżona. Nie znamy kulisów tej transakcji. Można jedynie domyślać się, że centrala w Londynie w przededniu planowanych inwestycji (w 1936 roku miano poświęcić nowy kościół) chciała ostatecznie uporządkować status prawny organizacji. Nadto w tym okresie Barbikanie wchodzili w fuzję unijną z Kościołem ewangelicko-reformowanym w Wilnie, trudno więc było prowadzić jakiegokolwiek negocjacje w sytuacji, gdy majątek Misji Barbikańskiej formalnie stanowił dzierżawę w rękach osoby prywatnej, czyli Piotra Gorodiszcza. W tym okresie majątek Misji był już spory (plac, budynki, garaże, magazyny, składy, drukarnia, ambulatorium)⁴¹³.

Przedwojenne przewodniki po Białymstoku poświęcają zaledwie kilka zdań kompleksowi budynków Misji Barbikańskiej przy ulicy św. Rocha 25. Dwa najpoważniejsze bedekery podają ogólnikowo, iż kaplica i ambulatorium zostały wzniesione w latach 1922-1933 według projektu architekta inżyniera Rudolfa Macury i oba podają nieprawdę⁴¹⁴. Misja nie mogła wznieść w 1922 roku kaplicy, bowiem w tym czasie Barbikan w Białymstoku nie było. Posesję przy ulicy św. Rocha 25 Piotr Gorodiszcz nabył 12 maja 1924 r., a pierwszy chrzest w „kaplicy misyjnej” w Białymstoku miał miejsce 16 listopada 1925 r. Kaplica zbudowana została na bazie istniejącego budynku. Obiekt prezentował się okazale i składał się z jednopiętrowego budynku mieszkalnego dla misjonarzy i ich rodzin i przylegającego doń parterowego domu misyjnego. Budynki kryte były kopertowym dachem z dachówką. Dachy posiadały lukarny, co nadawało im dodatkowe walory wizualne. Ściany otynkowano na kolor biały. Całość utrzymana była w stylu polskiego modernizmu i ogrodzona żelazo-betonowym płotkiem. Na budynku kaplicy widniał ogromny napis informujący w języku polskim i angielskim o tej placówce⁴¹⁵.

Kolejnym przedsięwzięciem budowlanym była rozbudowa istniejącej kaplicy. W oparciu o zachowane dokumenty możemy stwierdzić, że to przedsięwzięcie było znakomicie zaplanowane w postaci precyzyjnie rozrysowanej mapy drogowej. W piśmie z 18 listopada 1933 r. pastor Gorodiszcz zwracał się do wydziału budowlanego Urzędu Wojewódzkiego w

⁴¹³ Akt sprzedaży przez ks. Gorodiszcza nieruchomości o pow. 6355 m² za sumę 50.000 zł. APB, Notariusz S. Jankowski 1935 r., poz. 65.

⁴¹⁴ M. Orłowicz, *Województwo białostockie. Przewodnik turystyczno-krajoznawczy*, Białystok 1937, s. 70; M. Goławski, E. Kazimierski, *Białystok. Przewodnik po mieście i okolicy*, Białystok 1939, s. 14-15.

⁴¹⁵ Patrz „Teczka zdjęć i kserokopii”.

Białymstoku z prośbą o zezwolenie na rozbudowę kościoła na terenie własnym. „Rozbudowa Kościoła polegałaby na skasowaniu obecnego przedsionka na korzyść powiększenia istniejącej nawy Kościoła, na dobudowie wieży wysokiej około 20 m, przedsionka, wejścia na chór... Nadmieniam, że z punktu widzenia architektonicznego, Kościół zyskałby wyglądu bardziej celowe swojemu przeznaczeniu...”⁴¹⁶. Już w maju 1933 r. wykonany był projekt oraz wstępny kosztorys na przewidziane roboty. Sporządził go uznany architekt, również ewangelik, inż. Rudolf Macura. „Na rozbudowę budynku Misji Barbikańskiej” (roboty ziemne, brukarskie, murarsko-betonowe, tynkarskie, cisielskie, stolarskie, blacharka, zduńskie, malarskie, kanalizacja wodociąg i elektryczność) proponowano wydatkować kwotę 45.150 zł⁴¹⁷.

W kolejnym piśmie do Zarządu Miejskiego Miasta Białegostoku pastor Gorodiszcz zwracał się z prośbą o wydzierżawienie na 36 lat terenu przy ulicy św. Rocha 25 „z pasa przydrożnego, w granicach ogrodzenia kościoła przy Misji Barbikańskiej, o powierzchni 47,25 m², zgodnie z planem sytuacyjnym, załączonym do podania. Prośbę swoją motywuję względem podniesienia walorów estetyki kościoła, do którego to celu posłużyłby wydzierżawiony teren przed kościołem...”. Oczywiście wydaje się, że te starania dotyczyły uzyskania placu przed planowanym wybudowaniem kościelnej wieży⁴¹⁸. Propozycja dzierżawy – z korektą jej długości – została zaakceptowana przez władze administracyjne i w rezultacie 13 września 1934 r. Misja Barbikańska zawarła „układ” z gminą miasta Białegostoku w osobie Prezydenta miasta Seweryna Nowakowskiego; układ dotyczył wydzierżawienia placu na okres 3 lat od 1934 do 1937 r. Opłata roczna miała wynosić zaledwie 5 zł (czynsz). W układzie było także powiedziane o planowanej rozbudowie kaplicy misyjnej⁴¹⁹. Trzy dni później, 16 września, Zarząd Miejski: „Po rozpoznaniu przedłożonego projektu na budowę wieży do kaplicy misyjnej Misji Barbikańskiej na posesji, położonej przy ul. św. Rocha w Białymstoku pod nr 25... zatwierdził wyżej wymieniony projekt”⁴²⁰.

⁴¹⁶ Gorodiszcz argumentował: „nadto wskutek skrzyżowania ulicy św. Rocha, wieża widoczna nad koroną drzew, wieńczyłaby efektownie perspektywę tej ulicy”. Do pisma dołączono plany sytuacyjne z oznaczeniem zamierzonej przebudowy (4 metry wysunięcie budowli w kierunku ulicy) oraz wstępny szkic perspektywiczny projektowanej rozbudowy; nie zachowały się. Pismo Piotra Gorodiszcz do Urzędu Wojewódzkiego z 18.XI.1933 r., AA, Kościół, V, nr 8.

⁴¹⁷ Wydaje się, że Misja „utargowała” w konsekwencji przeprowadzenie prac za kwotę znacznie mniejszą. Kosztorys na rozbudowę budynku Misji Barbikańskiej z 15.VII.1933 r. opr. przez inż. R. Macurę; AA, Kościół, V, nr 21.

⁴¹⁸ Pismo P. Gorodiszcz do Zarządu Miejskiego Miasta Białegostoku z 18.XI.1934 r., AA, Kościół V, nr 7.

⁴¹⁹ Umowa pomiędzy Misją Barbikańską a Prezydentem Miasta Białegostoku Sewerynem Nowakowskim; AA, Kościół, V, nr 15. Kolejna umowa opiewała na okres od 1.II.1937 r. do 1.II.1940 r.

⁴²⁰ Na podstawie postanowień art. 384 Państwowej Ustawy Budowlanej Dz. Urz. z 1928 r. – nr 25, poz. 202; Pismo Zarządu Miejskiego w Białymstoku (wydział V, techniczny) do Misji Barbikańskiej z 16.IX.1935 r., AA, Kościół V, nr 6.

Autorem koncepcji budowlanej był inżynier Rudolf Macura. Był on już wówczas uznanym i cenionym architektem. Urodzony w 1886 r. zmarł (zginął?) 30 września 1940 r. w wieku 54 lat. Jego dorobek był imponujący: kierował pracami budowlanymi i przebudową kościoła w Nowogrodzie, projektował kościół drewniany w Bronowie koło Wizny oraz Czarnej. Był jednym z głównych projektantów przy wznoszeniu kościoła w Ostrołęce⁴²¹. Był także cenionym malarzem, zaliczanym do tzw. „Szkoły Paryskiej” w Białymstoku, oraz autorem kilku pomników. Realizacji doczekał się między innymi pomnik ku czci „ofiar mordy bolszewickiego”, który w 1931 roku wzniesiono przy szosie obwodowej w kierunku na Augustów. Na tematy związane z architekturą wypowiadał się na łamach wielu periodyków⁴²².

Zachowało się kilkanaście rysunków i szkiców architektonicznych (z odręcznymi poprawkami), sygnowanych nazwiskami R. Macury oraz inżynierów Gładysza i Matulewicza, co świadczyło, iż finalną koncepcję rozbudowy kościoła misyjnego poprzedziło kilka alternatywnych projektów. Z tej rywalizacji zwycięsko wyszła koncepcja Macury i od około 1934 r. zaczęła być wdrażana. Zachowała sięteczka z poszytami zawierająca materiały dotyczące „Projektu budowy wieży jako części składowej istniejącej kaplicy” sporządzona 22 sierpnia 1935 roku. Posiada wiele ubytków, ale na podstawie rozmaitych tabel można zrekonstruować całość planowanych kosztów wraz z ich wyszczególnieniem. Oto wykaz niektórych pozycji z „Projektu”:

Roboty betonowe żelbetowe i murarskie – 13 364 złotych.

Roboty ciesielskie – 2204 złotych.

Roboty zduńskie – ok. 800 (?) zł.

Roboty kowalskie [ubytek w poszycie, szacunek] – ok. 1500 zł.

Roboty szklarskie [ubytek w poszycie, szacunek] – ok. 440 zł.

Roboty dekarские – 1230 zł.

Roboty blacharskie – 506 zł.

Roboty ślusarskie – 150 zł.

Roboty wodociągowe 85 zł.

Roboty instalacji oświetlenia elektrycznego – 1440 zł.

⁴²¹ S. Łoza, *Architekci i budownictwo w Polsce*, Warszawa 1954, s. 184; W. Monkiewicz, Z. Troczewski, *Ludzie związani z regionem północno-wschodnim*, cz. IV: Działacze kultury, i artyści, Białystok 1979, s. 41.

⁴²² *Koło Miłośników Historii, Literatury i Sztuki w Białymstoku* (sprawozdanie), Białystok 1933, s. 4; M. Goławski, E. Kazimierski, *op. cit.*, s. 46 i 48 (ilustracja); M. Orłowicz, *op. cit.*, s.121 i inne. Macura należał do „gminy ewangelicko – reformowanej” w Białymstoku. Gmina liczyła kilkanaście osób. Na zebraniu 21.I.1928 r. Macura został wybrany prezesem tej gminy. Podlegała ona prawdopodobnie Konsystorzowi w Warszawie, a nie w Wilnie, gdyż zachowałyby się ślady współpracy z Misją Barbikańską. APB, UBP, SPrawozdanie wojewody z 1928 r.,teczka 39, k. 41; R. Macura, *Regulacja miast*, „Życie Gospodarcze” 1928, nr 4, s. 9-10 i inne.

Roboty malarskie – 919 zł.

Roboty izolacyjne – 105 zł.

Roboty różne – 1150⁴²³.

Nieomal równolegle z początkiem lat trzydziestych do około 1935 r. prowadzone były także prace budowlane przy wznoszeniu (przebudowie) budynku ambulatorium misyjnego. O znaczącej skali tej inwestycji świadczy zachowany „Kosztorys na rozbudowę budynku Misji Barbikańskiej na pomieszczenie ambulatorjum misyjnego na parceli przy ul. Św. Rocha 25 w Białymstoku”, który opiewał na kwotę 45 150 zł⁴²⁴.

Roboty wykonywało przedsiębiorstwo budowlane „MUR”, którego zarząd mieścił się przy ulicy Częstochowskiej 8⁴²⁵. Firma „MUR”, mimo iż posiadała nienajgorszą opinię w mieście, nie wywiązywała się najlepiej z prowadzonych prac. Zarząd Misji Barbikańskiej pismem z 21 sierpnia 1935 r. zwracał się do firmy, już po ukończeniu robót przy budowie ambulatorium, o „niezwłoczne usunięcie wszystkich braków i usterek, istniejących w wybudowanym przez Nich budynku ambulatorium misyjnego... Misja zaznacza, że jeżeli Firma „MUR” nie wykona wyżej wymienionych poprawek do dnia 15 września b.r. to będzie zmuszona przeprowadzić je sama na rachunek W. Panów...”⁴²⁶. Nie po raz pierwszy dowiadujemy się o zaradności i skuteczności organizacyjnej misjonarzy z ulicy św. Rocha. Ambulatorium stanowiło integralną część kompleksu budynków misyjnych, choć nie był to osobny budynek.

Dopiero po zakończeniu prac budowlanych związanych z budową ambulatorium skupiono się nad ostatecznym etapem przebudowy kaplicy misyjnej i dostawieniu do niej kościelnej wieży. To świadome opóźnienie miało swoją przyczynę: formalista pastor Gorodiszcz cierpliwie czekał na ostateczną akceptację przedłożonego projektu. 16 września 1935 r. Naczelnik Wydziału Technicznego w imieniu Prezydenta Miasta wyraził zgodę na budowę wieży kościelnego „pod warunkiem wykonania robót murarskich i ciesielskich przez osoby posiadające uprawnienia mistrzów (majstrów danego rzemiosła i przytem pod nadzorem uprawnionego technicznego kierownictwa”⁴²⁷. Spośród kilku ofert pastor

⁴²³ AA V Kościół, Te roboty (wraz z materiałem uwzględnionym w kosztach robocizny) wyceniono na 24 488 zł. Do tej kwoty należało doliczyć 4% "na kierownictwo, sporządzenie projektu, rysunków wykonawczych, sprawdzanie rachunków, itp. - 979 zł. Całość przedsięwzięcia opiewała na kwotę 25 467 złotych. Protokół sporządzono 22 sierpnia 1935 roku.

⁴²⁴ Ambulatorium AA IV, 18. „Kosztorys” sporządził architekt Rudolf Macura 15 lipca 1933 r.

⁴²⁵ Firma „MUR” była chwalona za swoje poprzednie realizacje, między innymi przy budowie szpitala w Białymstoku. Kierował nią inż. Zaczeniuk. Kronika Tygodniowa, „Reflektor” 1933, nr 11. Firma była spółką z ograniczoną odpowiedzialnością. Jej biura techniczne mieściły się przy ul. Choroszczańskiej 31. Księga adresowa dla handlu, rzemiosł i przemysłu, Warszawa-Bydgoszcz-Gdańsk, 1930, s. 95.

⁴²⁶ Pismo P. Gorodiszcza do firmy „MUR” z 21.VIII.1935 r. AA, Kościół, V, nr 18.

⁴²⁷ Pismo Naczelnika Wydziału Technicznego z 16 września 1935, AA, Kościół V, nr 9.

Gorodiszcz wybrał zapewne najtańszą przedstawioną przez „Przedsiębiorstwo Budowlane Teofila Dziegielewskiego” (ul. Kilińskiego 23) na ogólną kwotę 13.434 zł⁴²⁸. Zachowało się kilka szcztankowych kosztorysów; z których jeden był prawdopodobnie wcześniej odrzucony: opiewał na kwotę ponad 25 tysięcy złotych⁴²⁹. Prace wykonano w przeciągu zaledwie roku. Nowa świątynia Misji Barbikańskiej pod wezwaniem Świętego Pawła wzbogacona o wieżę kościelną została poświęcona „ku chwale bożej w dniu 20 września 1936 r...”⁴³⁰.

Kościół prezentował się okazale. Synod Kościoła Ewangelicko-Reformowanego ofiarował dzwon z napisem „Dar Synodu Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego z 1936 r.”. Niewątpliwie główne koszty budowy poniosła Misja Barbikańska z centralą w Londynie. Surowa, oszczędna w wyrazie wieża kościelna świątyni sprawiała monumentalne wrażenie. Wąskie, szczelinowe okna, jak i masywna wieża zbudowana z cegły nadawały kościołowi charakter warowny. Wieża zwieńczona była zwykłym kopertowym daszkiem w kształcie małego domku-altanki. Na jej szczycie umieszczony był prosty krzyż. Sala modlitewna została przedłużona. Jak przystało na protestancką świątynię wewnątrz kościoła było bardzo skromne. Zwykle drewniane ławy wypełniały cały obszar sali modlitewnej. Pojemność świątyni należy szacować na około 350-400 osób. Wokół skromnego ołtarza stały dwa świeczniki. Oświetlenie zapewniały ogromne pająkowe świeczniki z elektrycznym światłem. Zasadniczą salę modlitewną od prowadzącego modlitwę kaznodziei oddzielała drewniana balustradka. Tam, gdzie winna znajdować się absyda, zbudowana była specjalna galeryjka przeznaczona na zespół muzyczny i chór. Podłogi wyłożone były terakotą. Ściany malowane były na kolor biały; jedynie bliżej kazalnicy wyłożone były kolorowymi i bogato zdobionymi kilimami. Okna proste, wysokie, szklone były kolorowymi szybami. W jedną ze ścian wmurowanych było kilka tablic fundacyjnych; w tym centrali z Londynu Misji Barbikańskiej oraz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego z siedzibą konsystorza we Wilnie. Główne wejście do kościoła usytuowane było centralnie od ulicy, w wieży. Świątynia musiała prezentować się okazale, skoro Michał Goławski i Eugeniusz Kazimirowski w przewodniku po Białymstoku z 1939 roku zalecali rozpoczęcie wycieczki po mieście od zwiedzenia zabudowań Misji Barbikańskiej. Jak bardzo ta organizacja była nierozpoznana świadczy sporządzona przez nich definicja wyznaniowa. Pisali: „Misja jest ufundowana przez

⁴²⁸ Pismo przedsiębiorstwa budowlanego Teofila Dziegielewskiego do Misji Barbikańskiej z 16.IX.1935 r., AA, Kościół, V, nr 17.

⁴²⁹ Wyszczególnienie prac, AA, Kościół V, nr 7. Można się dowiedzieć na podstawie tych kosztorysów, iż w wieży miały być umieszczone dwa dzwony, jeden 60 kg i drugi około 40 kg. Posadzka miała być wykonana z marmuru i terakoty, okna zaś zaopatrzone w kolorowe szybki.

⁴³⁰ *Z życia naszego kościoła*, „Szlakiem Reformacji” 1936 r., nr 5-6, s. 12-13 i 7. Opis uroczystości patrz rozdział: „Dzieje Misji Barbikańskiej w latach 1924-1939”. Montaż dzwonów nastąpił zaledwie 2 tygodnie przed uroczystością konsekracji świątyni; „Tempo” 1936, nr 28.

angielskie towarzystwa nawracania Żydów na wiarę chrześcijańską wyznania ewangelicko-reformowanego, obrządku anglikańsko-episkopalnego”⁴³¹.

Kościół protestancki Barbikan z Białegostoku był jedyną tego typu świątynią w Polsce. Istniało co prawda kilka kaplic misyjnych, przeznaczonych wyłącznie na dzieło nawracania Żydów na chrześcijaństwo (Warszawa, Łódź), lecz nie mogły się one równać pod względem wielkości i rozmachu ze świątynią białostocką wraz z jej kompleksem obiektów pomocniczych: ambulatorium, drukarnią, mieszkaniami misjonarzy, salkami wykładowymi, placem ogrodowym. W porównaniu do innych obiektów sakralnych w Białymstoku kościół św. Pawła przy ulicy św. Rocha był zdecydowanie niższy i mniejszy kubaturowo od kościołów katolickich św. Rocha (około 3 krotnie) i kościoła farnego (2 krotnie). Nieznacznie natomiast ustępował kościołowi luterańskiemu przy ulicy Warszawskiej (obecnie kościół katolicki pod wezwaniem św. Wojciecha) oraz cerkwi pod wezwaniem św. Mikołaja przy ul. Lipowej. Był natomiast większy aniżeli drewniany kościół na Dojlidach czy stary kościół katolicki z 1617 r., który stał tuż obok farnego.

Misja Barbikańska stworzyła kiluosobowy kościelny zespół muzyczny. Na organach grał Aleksander Redlic, trębaczem był Gustaw Rajchman, na skrzypcach grał syn ks. Fajansa, Borys Fajans. Na stanie Misji znajdowały się między innymi 2 kornety, 2 saksofony altowe, 1 barytonowy, 2 tenorowe i 1 basowy, co świadczyło, że koncerty muzyczne w kościele nie należały do rzadkości. Być może misjonarze prowadzili kółko muzyczne, a może niektóre instrumenty były wypożyczane innym muzykom z okazji ważniejszych uroczystości. Kilku neofitów, głównie misjonarzy, tworzyło także kościelny chór misyjny Concordia⁴³².

Podczas uroczystego nabożeństwa z okazji poświęcenia świątyni Misji Barbikańskiej śpiewał chór Concredia a solo na wiolonczeli odegrał N.(?) Kisielewski. Muzyczną oprawę z udziałem kilku neofitów zapewnił „dyrygent prof. K. Gałkowski”.⁴³³ Koncertowanie w kościele stało się tradycją. Podczas Święta Niepodległości w 1937 roku „zostały wykonane pienia religijne, mianowicie utwory Bethoweena: „Sanctus” i Bizeta: „Agnus Dei” oraz odegrane przez trio smyczkowe utwory Schumana i innych kompozytorów...”⁴³⁴ Budynek kościoła Misji Barbikańskiej przetrwał okres II wojny światowej. Podczas okupacji radzieckiej kościół nie uległ praktycznie żadnym zniszczeniom (był zamknięty). Częściowo

⁴³¹ M. Gołowski i E. Kazimierski, *op. cit.*, s. 14. Autorzy podsumowywali efekty działalności misji: „Białystok jest ośrodkiem centralnym... na terenie Polski, liczba jednak wyznawców w samym nawet Białymstoku jest niewielka”; *op. cit.* s. 15.

⁴³² Inwentarz Domu Katechumenów z 15.IV.1937 r., AA, Adenda, XIII, b.nr Pismo Towarzystwa „Samarytanin” do Starosty Grodzkiego z 15.III.1937 r., AA, Odpisy, b.nr. Patrz także „Teczka zdjęć i kserokopii”.

⁴³³ „Tempo” 1936, nr 29. List otwarty, „Jutrzenka Białostocka, 1936, nr 10, ss. 9-10.

⁴³⁴ Obchód Święta Niepodległości, „Dwa Światy” 1937, nr 3, s.8.

rozszerzany i zniszczony został dopiero w okresie okupacji niemieckiej. Tuż po wojnie w jego zabudowaniach mieściło się kino, oddział PTTK i Polskie Towarzystwo Fotograficzne⁴³⁵. U schyłku lat 50. XX wieku rozebrano wieżę kościelną, a pomieszczenia misyjne przebudowano i zaadoptowane na kino „Syrena”. Budynek sakralny stracił bezpowrotnie swój interesujący wygląd i zastąpiony został przez banalniejszy wraz z kolejnymi remontami obiekt. Jedynie w kilku miejscach dostrzec możemy interesujące detale – pozostałości po kompleksie budynków Misji Barbikańskiej.

4.4. Geografia wpływów

W pierwszym okresie pastor Gorodiszcz i jego współpracownicy zaabsorbowani byli umacnianiem wpływów placówki misyjnej w Białymstoku. Działania te zmierzały do zalegalizowania misji, w okresie późniejszym do stworzenia odpowiedniej bazy dla prowadzenia pracy misyjnej. Po fiasku starań o uznanie Barbikan za osobne wyznanie, i nieudanej próbie mariażu z anglikanami z Warszawy misjonarze skoncentrowali swoją aktywność na otwarciu własnej kaplicy misyjnej, w której można było uroczyste odprawiać nabożeństwa i dopełniać chrzty aspirantów. Bazę do tej aktywności stworzono wyjątkowo szybko: już w listopadzie 1925 roku otwarto Kaplicę Misyjną (Dom Katechumenów), uruchomiono szkołę niedzielną, otwarto czytelnię i bibliotekę. Z chwilą zbudowania struktur organizacyjnych Misja Barbikańska rozpoczęła starania o rozszerzenie sfery oddziaływania, w pierwszym okresie na teren województwa białostockiego, nieco później wschodnich województw ościennych. Realizacja tych planów odbywała się w dwojaki sposób: poprzez organizowanie struktur misji – filiałów w innych miastach, jak również poprzez precyzyjnie zaplanowane podróże misyjne na terenie ziem wschodnich II Rzeczypospolitej. Misja posiadała „specjalnie zbudowany samochód, którym w czasie lata odbywa dłuższe podróże, poświęcone zasadniczej akcji”⁴³⁶.

Trudno zdefiniować pojęcie stacji misyjnej. Wydaje się, że można o niej mówić z chwilą podpisania deklaracji o współpracy oraz uruchomienia pewnych funduszy, a więc stworzenia podwalin budżetowania takiej placówki. Skład liczebny stacji – w przypadku filii Misji Barbikańskiej – sprowadzał się, najczęściej do minimum dwóch misjonarzy i kilku sympatyków. Utworzone w terenie placówki misji obsadzone były przez świeckich

⁴³⁵ Z. Troczewski, J. Antoniuk, Białystok i okolice, Białystok 1956, s. 28. Podczas okupacji kościół został zrujnowany. Podłogi zerwano, wybito okna, zdewastowano ołtarz, „Immanuel Witness” 1946, styczeń, s. 109.

⁴³⁶ *U źródeł Misji Barbikańskiej*, „Dwa Światy” 1937, nr. 2, s. 7.

misjonarzy, m.in. Natanaela Krola (Grodno), Samuela Kremera (Równe), Józefa Klajna (Lublin) i Emanuela Lufta (Wilno)⁴³⁷. Opierając się na zachowanym zespole archiwalnym Misji Barbikańskiej, kwerendach w Archiwum Akt Nowych w Warszawie i Archiwum Państwowym w Białymstoku, a także na relacjach i korespondencji (w zbiorach autora), możemy stwierdzić, że Misja pastora Gorodiszcza utworzyła oddziały filialne w Grodnie, Wilnie, Lublinie, Brześciu nad Bugiem i krótko w Równem na Wołyniu. Ściśle z Misją, a raczej z Towarzystwem Samarytanin, współpracował pastor Albert Schoen z Włodzimierza Wołyńskiego, co jednak nie dowodzi, iż istniał tam filiał tejże Misji. Pastorzy luterkańscy, jak A. Plamsch z Grodna czy A. Schoen, chrzcili Żydów zapewne na „własnym podwórku”, a jedynie w wyjątkowych przypadkach (Plamsch) odsyłali potencjalnych neofitów do Białegostoku⁴³⁸. Zdaniem Elżbiety Alabrudzińskiej misjonarze Barbikanie mieli również swoją filię we Lwowie⁴³⁹. Wydaje się jednak, że istniała ona bardziej na papierze (wymiana korespondencji), aniżeli w rzeczywistości. Trudno nazwać sympatyka misji – korespondującego z pastorem Gorodiszczem – przedstawicielem filii Misji Barbikańskiej. W zachowanym archiwum nie natrafiłem na informacje, które potwierdziłyby te przypuszczenia.

Zarówno w Grodnie, jak i w Wilnie stacje filialne współpracowały z tamtejszymi kościołami protestanckimi: z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim w Grodnie i z Jednotą Wileńską w Wilnie, z którą Misja Barbikańska od połowy lat 30. XX wieku weszła w unię wyznaniową (o czym dalej). Wszystkie oddziały powołane przez Misję Barbikańską czynne były nieprzerwanie do 1939 roku (z wyjątkiem placówki w Równem), a także przez krótki okres okupacji radzieckiej. Jakkolwiek byśmy oceniali tę aktywność, należy stwierdzić, że Barbikanie z ulicy Świętego Rocha w Białymstoku przejawiali daleko większą aktywność w terenie, aniżeli Misja Anglikańska w Warszawie. Pomimo iż brak jest źródłowych danych na temat innych filiałów Misji Barbikańskiej, wydaje się, że w wielu miastach i miasteczkach Polski północno-wschodniej posiadała sympatyków, być może wykorzystywanych w charakterze kolporterów literatury ewangelizacyjnej itp.

Stacja w Grodnie powstała w grudniu 1928 roku. Już w styczniu 1929 r. zorganizowała ona „dla użytku publicznego” bibliotekę, z której korzystała młodzież żydowska. Z biblioteki filii korzystało codziennie około 20 osób. Placówka w Grodnie prowadziła działalność polegającą na „puczaniu młodzieży żydowskiej i kolportażu wśród

⁴³⁷ AAN, MWRiOP, sygn. 1396; Biblioteka Synodu Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie, Materiały Misji Barbikańskiej; APB, UWB, sygn. 91, Sprawozdanie sytuacyjne za wrzesień 1936; „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5-6, s. 12-13; „Jednota” 1986, nr 12, s. 13-15.

⁴³⁸ Pastor Albert Schoen był prawdopodobnie pochodzenia żydowskiego. Zastanawiające są częste i wysokie ofiary z jego strony na cele misyjne, AA. Kwitancja (b.nr.). Patrz także rozdział „Sylwetki misjonarzy”.

⁴³⁹ E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* op. cit., s. 119.

niej wydawnictw propagandystycznych”⁴⁴⁰. Grodzieński oddział misji od początku uważnie obserwowana policja, zapewne także z tego powodu, że Barbikanie współpracowali z tamtejszym kościołem luterańskim zrzeszających zwłaszcza Niemców⁴⁴¹. Filia w Grodnie zainstalowała się przy ul. Kościelnej 7 i jak wynika z zachowanego dokumentu, od początku istnienia jej funkcjonariusze odnosili się z pewną dozą niechęci wobec macierzystej centrali w Białymstoku. Źródłem konfliktów były zapewne sprawy finansowe⁴⁴².

16 lutego 1929 r., w lokalu misyjnym przy ulicy Kościelnej odbyło się spotkanie, na które, według tajnych raportów, przybyło około 30 młodych Żydów, w większości „komunistów i syjonistów”. Podczas wykładu ewangelizacyjnego wynikła awantura, którą jednak udało się zażegnać. Świadczy to zapewne o wrogim stanowisku społeczności żydowskiej w Grodnie wobec działalności misjonarskiej zarówno jej konserwatywnej, jak i dystansującej się od judaizmu reprezentacji. Komplikacje i zadrażnienia w Grodnie zdarzały się częściej. Podczas jednej z podróży misyjnych do Grodna pobity został misjonarz ks. Fajans⁴⁴³.

Stacja Misji Barbikańskiej w Grodnie ściśle współpracowała z tamtejszym pastorem Adolfem Plamschem i być może to on był głównym beneficjentem kierowanych do Grodna funduszy, tym samym stając się źródłem zadrażnień pomiędzy tamtejszymi misjonarzami. Sam Plamsch także chrzczył Żydów, z których niektóre nazwiska wpisywano do rejestru ochrzczonych przez Misję Barbikańskiej (z uwagi na fakt, iż byli przez Misję przekonani). Początki współpracy pastora Gorodiszcza z Plamschem na niwie misyjnej datują się od około 1927 r., lecz ich znajomość sięga 1913 roku. W piśmie-zaświadczeniu dla pastora Gorodiszcza wystawionym w 1931 roku pastor Plamsch pisze, że pastor Piotr Gorodiszcz „przed wojną od roku 1913 do ewakuacji gminy w 1915 r. zajmował stanowisko wikariusza Ew. lut. Gminy w Grodnie...”⁴⁴⁴.

Ochrzczony w Kaplicy Misyjnej w Białymstoku grodnianin Jan (Lejzor) Szklarnik znalazł się później pod kuratelą pastora Plamscha. To on wystawił mu odpowiednie dokumenty (metryka chrztu itp.)⁴⁴⁵. Podobne wpisy metrykalne wystawiał Plamsch także w okresie późniejszym. 25 grudnia 1930 roku pastor Plamsch koncelebrował pierwszy chrzest z ramienia Misji Barbikańskiej w Grodnie. Nazwisko ochrzczonego Żyda Ignacego (Izraela)

⁴⁴⁰ ABP, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1929 r., teczka 47, k. 56; op. cit., k. 73. Charakterystyczne, że wojewoda w swoich sprawozdaniach pisze, iż podczas tych spotkań przeważał „element komunizujący”.

⁴⁴¹ APB, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1929r., teczka 47, k. 56, k.73, i k. 105 oraz sygn 48, k. 33 k. 102.

⁴⁴² Pismo z 14.II.1929 r. do MWRiOP, AAN, MWRiOP, sygn 1375, k. 6-7.

⁴⁴³ APB, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1929, teczka 47, k. 105. Biblioteka Misji Barbikańskiej w Grodnie czynna była 2 razy w tygodniu, op. cit., k. 102.

⁴⁴⁴ Zaświadczenie wystawione przez pastora A. Plamscha z 11.03.1931 (w jęz. niemieckim), AA, Listy.

⁴⁴⁵ AA, Rejestr I, nr 9 i 9a.

Krola wpisano do rejestru Misji Barbikańskiej. Czy został też wpisany do rejestru chrzczonych luteran w Grodnie, tego nie wiemy, ale można domniemywać, że tak się stało⁴⁴⁶. W sumie w Grodnie dopełniono 12 chrztów; spośród nich 7 koncelebrował pastor Plamsch, 4 - Piotr Gorodiszcz, a 1 pastor i kapelan wojskowy K. Messerschmidt. Formalnie filią Barbikan w Grodnie kierował pastor Plamsch. Jego najbliższym współpracownikiem był Natanael Krol (do czerwca 1936 r.) oraz krótko Adolf Klemm. Decyzję zwolnienia Krola podjął pastor Gorodiszcz, o czym poinformował pismem Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego⁴⁴⁷.

Początki stacji misyjnej w Brześciu nad Bugiem datują się na około 1932 rok. Z tego czasu zachował się odpis umowy sporządzonej między pastorem Piotrem Gorodiszczem a Lejzorem Barabaszem, dotyczącej odnajmu lokalu na cele misyjne. Lokal składał się z pokoju, przedpokoju, kuchni, obszernej przybudówki i komórki. Punkt 3 dokumentu powiadał, iż „Ks. Pastor P. Gorodiszcz Superintendent Misji wynajmuje wyżej wymieniony lokal dla Misji Barbikańskiej celem urządzenia: a/ bezpłatnej czytelnicy, b/ odczytów i wykładów religijnych dla Żydów dorosłych a także dla dzieci i c/ pomieszczenia dla pracowników misji”. W punkcie 4. czytamy, że: „wynajmujący ma prawo wywieszenia szyldu na domu z frontu swojego lokalu albo też na drzwiach treści według woli misji”. Nie podano czasu odnajmu, ale wydaje się, że lokal wynajęto bezterminowo: rokrocznie – podobnie jak w innych filiach – umowa była przedłużana⁴⁴⁸. Nie wiemy, czy Lejzor Barabasz był już Żydem ochrzczonym, czy tylko aspirantem, a może takim, który sam odszedł od religii mojżeszowej; w przeciwnym bowiem razie nie ryzykowałby wynajęcia lokalu na cele misji wrogiej judaizmowi. Filia Misji Barbikańskiej w Brześciu nad Bugiem zawiadywał misjonarz Emanuel Grynberg, który podobnie jak wielu innych misjonarzy pracujących w terenie był wcześniej ochrzczony i wykształcony przez centralę misyjną w Białymstoku. Prócz Grynberga na placówce pracowała także jego żona Sabina oraz misjonarz Mateusz Golblatt. Oni również byli wcześniej ochrzczeni w Białymstoku. Ta filia zajmowała lokal przy reprezentacyjnej ulicy Brześcia, czyli ulicy 3 Maja pod nr 24⁴⁴⁹.

30 listopada 1933 r. w stacji misyjnej w Brześciu koncelebrowano pierwszy chrzest, podczas którego Froim (Efroim) Frydman uzyskał imię Filip. Ceremonię prowadził pastor

⁴⁴⁶ Świadcami chrztu Natanaela Krola byli „kapitan wojskowy, kapelan przy D.O.K. III Grodno P. Hause... i żona starszego nauczyciela gimnazjalnego Celina Waldamnowa”, AA, rejestr I, nr 26.

⁴⁴⁷ Rejestr I; AA, Filiały, b. nr.; Pismo P. Gorodiszcz z 17.VI.1936 r. do MWRiOP, AAN, MWRiOP, sygn. 1360, k. 65.

⁴⁴⁸ AA, Filiały b. nr. Umowa w stanie szczątkowym. Pisownia zachowana tak jak w oryginale.

⁴⁴⁹ Patrz rozdział „Sylwetki misjonarzy”; List Misji Barbikańskiej w Białymstoku do Emanuela Grynberga (nie datowany z ubytkiem) AA, Listy (b.nr.).

Gorodiszcz, a świadkami chrztu byli misjonarze Grynberg i Golblatt⁴⁵⁰. Placówka w Brześciu posiadała salkę modlitewną i skromny ołtarzyk, co przydawało niewielkiemu lokalowi walorów sakralnych. Łącznie w filii stolicy województwa poleskiego dokonano 12 chrztów. Wszystkich osobiście dopełnił pastor Gorodiszcz. Filia w Brześciu przysporzyła pastorowi Gorodiszczowi najwięcej kłopotów. Jak wynika z listu Mateusza Golblatta z 13 marca 1937 r. miał znajdować się on w ciężkiej sytuacji materialnej (pomimo regularnej pensji) i nie był w stanie płacić z niej składek, czym naraził się na poważne kłopoty⁴⁵¹. Nieco inaczej przedstawiała się sytuacja Emanuela Grynberga, który ze swojej funkcji został z pewnością usunięty, skoro w połowie 1938 r. napisał i wydał własnym nakładem paszkwil, oczerniając przywódcę Misji Barbikańskiej. „Pod presją władz nadzorczych ks. Gorodiszcz oświadczył, iż wystąpi przeciw autorowi broszury na drogę sądową”. Sprawę Gorodiszcz wygrał, a Grynberg stracił pracę w Misji⁴⁵². Przyczyna utarczki była oczywista: misjonarz Grynberg unikał płacenia składek, choć pobierał uzgodnione uposażenie jako pracownik misji w Brześciu. Szefowie Misji Barbikańskiej kilkakrotnie apelowali do niego pisemnie, aby uiścił zaległe składki. W 1937 roku ksiądz Fajans pisał do Grynberga: „Proszę o niezwłoczne nadesłanie wszystkich zaległych składek tak od Pana jak i od Małżonki...”⁴⁵³.

Jak wynika z zachowanego listu pastora Gorodiszcza, filia w Lublinie powstała około 1933 r. 15 października tegoż roku Misja wynajęła lokal przy ulicy Narutowicza, na okres roku. Odnajemcą był chrześcijanin M. Grzegorzewski. W piśmie umowy znalazł się standardowy ustęp: „Wymieniony lokal wynajęty jest dla celów misyjnych urzędzenia czytelnicy, wykładów misyjnych, odczytów, pogadanek z dorosłymi i dziećmi...”. Dzierżawa roczna wynosić miała 1500 zł. Kierownikiem stacji Misji Barbikańskiej w Lublinie został misjonarz Józef Klajn, który „został przeniesiony dotąd z Równego”⁴⁵⁴. Historię powstania placówki misyjnej w Lublinie szczegółowo i w malowniczy sposób opisuje piśmiotwo wydawane w Anglii⁴⁵⁵. W 1936 r. kolejnym odnajemcą lokalu na cele misyjne został Jakób Melamed. Był to prawdopodobnie ten sam lokal przy ulicy Narutowicza a zawarta umowa

⁴⁵⁰ AA, Rejestr I, nr 52.

⁴⁵¹ Misjonarze otrzymywali regularną pensję od Gorodiszcza w wysokości około 600 zł miesięcznie. Oczywiście znaczna z nich część przeznaczana była na społeczne cele misyjne.

⁴⁵² APB, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1938 r. teczka 100, k. 169/6.

⁴⁵³ Składki przestał również płacić inny misjonarz z Brześcia M. Golblatt. List J. Fajansa do M. Grynberga z 1 lipca 1937 r. tegoż z do M. Golblatta z 1 lipca 1937, AA. Listy.

AA, Filiały, VII, nr 3a. Dokument posiada duże ubytki. Pismo pastora Gorodiszcza do MWRiOP z 8.IX.1933 r. informujące o powstałej placówce w Lublinie, AAN, MWRiOP, sygn 1360, k. 43. Swoje mieszkanie odnajęła Misji także Wanda Karwowska, AA, Filiały, VII, nr 4 (dokument posiada ubytki). Na temat stacji w Lublinie patrz także: T. Wiśniewski, *Misja Barbikańska*, „Kamena” 1987, nr 12, s. 8.

⁴⁵⁵ Pomieszczony artykuł dotyczy jednak w głównej mierze zagładzie tej placówki; zob. „Immanuel Witness”, lipiec 1942, s. 42-43.

była przedłużeniem poprzedniej. Z dokumentu dowiadujemy się, że lokal składał się z 2 pokoi, kuchni, przedpokoju z centralnym ogrzewaniem, strychu na bieliznę. Umowę zawarto na przeciąg roku i opiewała ona na kwotę 1800 zł. Jakób Mełamed, podobnie jak inni Żydzi odnajmujący lokale na cele misyjne był albo Żydem ochrzczonym, albo też sympatyzował z działaniami Misji. W 1937 r. Misja Barbikańska w Lublinie wynajęła nowy lokal przy tej samej ulicy Narutowicza, ale pod numerem 9⁴⁵⁶. Stacja misyjna w Lublinie nie zanotowała sukcesów; księga „Rejestr ochrzczonych z Izraelitów” notuje tylko jeden chrzest, który miał miejsce 21 listopada 1934 roku, a koncelebrował go oczywiście pastor Gorodiszcz. Nie oznacza to jednak, że chrztów nie było więcej, być może rejestrowane były w księgach tamtejszych kościołów protestanckich. Prócz Klajna w stacji misyjnej w Lublinie pracowała także jego żona Sabina Klajn oraz „uczeń misyjny” Marek Lewin⁴⁵⁷.

Stacja misyjna w Wilnie powstała na przełomie lat 1934 i 1935 i od początku ściśle współpracowała z tamtejszym Kościołem Ewangelicko-Reformowanym. Na czele Misji Barbikańskiej w Wilnie stanął Emanuel Luft. Na to stanowisko został wyznaczony 1 czerwca 1936 r. Wtedy też ustalono mu miesięczne pobory w wysokości 600 zł., które jednak miały wystarczyć także na działania ewangelizacyjne. Lokal misyjny znajdował się przy ulicy Dąbrowskiego 10⁴⁵⁸. Głównym współpracownikiem i opiekunem stacji misyjnej był ks. Paweł Dilis pełniący swoją funkcję z ramienia Jednoty Wileńskiej. Te bliskie powiązania Misji Barbikańskiej i Kościoła Ewangelicko-Reformowanego powodowały, iż stacja w Wilnie w wielu zachowanych dokumentach sygnowała się także jako „parafia ewangelicko-reformowana”. Taka sytuacja była korzystna dla obu stron, bowiem w przypadkach zastrzeżeń ze strony władz Misja Barbikańska mogła się powoływać na podległość Kościoła w Wilnie. Pierwszego chrztu w placówce wileńskiej udzielił pastor Piotr Gorodiszcz 28 czerwca 1937 roku. Podczas tej ceremonii Żyd Szloma Traduński przyjął imię „Jan”. Świadcami chrztu byli: Misjonarz Emanuel Luft zamieszkały w Wilnie, Zaułek Śniegowy 8 i pomocnik misjonarza Józef Galfand, zamieszkały we Wilnie, Dąbrowskiego 10 m. 4a. W sumie w placówce misyjnej w Wilnie dokonano 6 chrztów⁴⁵⁹.

Na temat stacji misyjnej w Równem brak jest szczegółowych informacji. Niewątpliwie jednak Misja miała w Równem sympatyków, jako że w latach 1921-1923

⁴⁵⁶ Umowa między właścicielem lokalu a pastorem Gorodiszczem z 31.VII.1936 r., AA, Filiały VII, 3. W umowie pastor zastrzegł sobie uprzedni remont lokalu; AA, Filiały, VII, nr 2. Dokument posiada ubytki.

⁴⁵⁷ AA, Rejestr I, nr 71.

⁴⁵⁸ AA, Rejestr I, nr 81. Patrz także rozdział „Sylwetki misjonarzy”; Pismo P. Gorodiszcza z 17.VI.1936 r. do MWRiOP, AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 65. Z otrzymanych pieniędzy Luft musiał się rozliczać.

⁴⁵⁹ AA, Rejestr I, nr 81. Po 1938 r. adres ten uległ zmianie.

aktywnie działał w tym mieście Piotr Gorodiszcz⁴⁶⁰. Na istnienie filiału Barbikan jest kilka dowodów. Z pisma pastora Gorodiszcza z 8 września 1933 roku wynika, iż misjonarz Józef Klajn pracował z ramienia Misji w Równem. Do 1 czerwca 1936 roku w stacji równieńskiej pracował również misjonarz Samuel Kremer. Jednak z powodu nieporozumień z pastorem Gorodiszczem musiał z tej pracy zrezygnować⁴⁶¹. Skąpy materiał dotyczący filii równieńskiej wskazuje, iż była ona najmniej prężnym oddziałem Misji Barbikańskiej spośród wcześniej opisanych⁴⁶². Stacja działała raczej krótko, być może „dojazdowo” uczestniczyli w jej funkcjonowaniu misjonarze z Białegostoku. W świetle zachowanych dokumentów nie odbył się na jej terenie ani jeden chrzest. Około 1936 r. filia Misji Barbikańskiej w Równem przestała istnieć.

Podsumowując wątek stacji filialnych Misji Barbikańskiej, należy skonstatować, iż wszystkie one powstały w końcu lat dwudziestych i na początku trzydziestych XX wieku. Był to niewątpliwy sukces pastora Gorodiszcza. Pomimo iż udokumentowane rezultaty ich pracy są wymiennie niezbyt imponujące, z pewnością jednak wzbudzały spore zaciekawienie wśród społeczności żydowskiej, głównie wśród młodzieży. A o to między innymi chodziło Barbikanom. Fakt, iż funkcjonowały nieprzerwanie do II wojny światowej (z wyjątkiem Równego), dowodzi, że ta działalność znajdowała uznanie w kręgach centrali w Londynie. Finansowe utrzymywanie jednej misji w skali roku był to koszt w granicach 7 – 8 tysięcy złotych (uwzględniając wynajem lokalu, misjonarskie pensum, środki na działania misyjne). Misje funkcjonowały przeciętnie przez okres 5 lat. Całkowity koszt ich utrzymania należy szacować na około 40 – 50 tysięcy złotych. W sumie w filiałach Misji Barbikańskiej odnotowano co najmniej 31 chrztów, co stanowi około 30 procent ochrzczonych przez misjonarzy. Nie można wykluczyć, że zwłaszcza w terenie rejestry ochrzczonych dublowano, co oznaczało, że szacunki neofitów (w skali kraju) były poważnie zafałszowane. Tak mogło się dzieć np. w Grodnie (Misja Barbikańska – m Parafia Ewangelicko-Luterańska) czy Wilnie (Misja Barbikańska – Jednota Wileńska). Choć nie mamy na to pewnych dowodów, nie można wykluczyć, że nowo ochrzczony np. w Grodnie trafiał zarówno do rejestrów Misji Barbikańskiej, jak również do rejestrów tamtejszego Kościoła Luterańsko-Augsburskiego⁴⁶³.

⁴⁶⁰ *Christ and the Jews*, op. cit. s. 1-3.

⁴⁶¹ Pismo P. Gorodiszcza do MWRiOP z 8.IX.1933 r. AAN, MWRiOP, sygn. 1360, k. 43; Pismo P. Gorodiszcza do MWRiOP z 17.VI.1936 r., AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 65.

⁴⁶² Zachował się jedynie list W. Czamay'a (?) z Równego do pastora Gorodiszcza, w języku żydowskim, w którym Czamay pisał, że przekazuje 50 zł „tytułem ofiary”. List W. Czamay'a do P. Gorodiszcza z 1.XII.1935 r., AA, Listy VII, grupa listów w języku żydowskim.

⁴⁶³ Pastor grodzieński A. Plamsch w piśmie do Superintendenta Misji Barbikańskiej pastora Gorodiszcza raportował o 2 kolejnych ochrzczonych Żydach, wśród nich Johannes (Jankiel) Kolniczański i jego syn Waldemar Kolniczański. Plamsch w dopisku, już w języku niemieckim, pisał: „Zgłaszam również to dziecko,

Utrzymywanie i sprawowanie nadzoru nad stacjami misyjnymi nie odbywało się bez problemów. Pojawiały konflikty i zadrażnienia. W ich rezultacie pastor Gorodiszcz zwolnił w 1936 roku Natanaela Krola z Grodna, a w 1938 roku Emanuela Grynberga z Brześcia. Nie znamy przyczyn i głębszego podłoża tych sporów. Z pewnością dotyczyły one spraw materialnych, ale nie należy wykluczać również ambicji osobistych (Grynberg).

Omawiając geografie wpływów misji, należy zwrócić uwagę na znaczenie i kierunki podróży misyjnych. Były one stałym elementem prowadzonej przez Barbikan działalności. Ich początek należy datować już na 1924 rok. Ostatnia odnotowana wyprawa misyjna miała miejsce w 1936 roku⁴⁶⁴. W tym roku Misję Barbikańską włączono strukturalnie do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie (nieoficjalnie od 1934 r.) i stała się ona „dystryktem białostockim” tegoż wyznania. Spora ilość obowiązków, która w tym okresie spadła na przywódcę Misji Barbikańskiej i jego współpracowników, nie pozwoliły mu na szerszą aktywność poza miastem (lub nie życzył sobie tego Konsystorz tegoż Kościoła). Nadto struktura Misji w tym czasie była zbudowana wystarczająco solidnie, aby czynne w terenie filiały misyjne nie mogłyby przejąć na siebie obowiązków „obsługi ewangelizacyjnej” na swoich obszarach. Reprezentanci Misji Barbikańskiej odbyli w latach 1924-1936 całkiem sporo wypraw misyjnych, głównie po województwach białostockim, poleskim, nowogródzkim, lubelskim i wołyńskim. W tych podróżach anglikanie z Białegostoku korzystali ze specjalnie przystosowanego samochodu misyjnego zaopatrzonego we flagę brytyjską⁴⁶⁵, co dowodzi wsparcia, które posiadali, ale też swoistego sprytu dyplomatycznego ułatwiającego uzyskiwanie odpowiednich przepustek, ale też wymuszającego pośrednio nad zapewnieniem im odpowiedniego bezpieczeństwa.

Celem podróże misyjnych była nie tylko praca ewangelizacyjna, ale także poszukiwanie źródeł finansowania. Misjonarze próbowali dotrzeć do majątnych i zasymilowanych środowisk żydowskich. W artykule „Czego jeszcze brak” tak o tych zamiarach, w nieco zawołany sposób, pisał pastor Gorodiszcz: „Jak w Polsce, tak i w innych europejskich krajach sporo jest inteligencji izraelskiej różnych wolnych zawodów, która nieoficjalnie już dawno nie ma nic wspólnego z kultem żydowskim. Stale przebywając w środowiskach chrześcijańskich, zżyła się z otaczającym ją społeczeństwem i w Polsce czuje się polską, podobnie jak w Anglii angielską... Nie wątpimy w szczerść postępowania sporej

ponieważ było urodzone jeszcze przed ochrzczeniem jego ojca, a więc będącego jeszcze Żydem”. Pisma w charakterze „zgłoszeń” oznaczały, że rejestry ochrzczonych Żydów prowadzono zarówno w Grodnie, jak i w Białymstoku. List A. Plamscha do pastora Gorodiszcza z 22 lipca 1936, AA, Listy.

⁴⁶⁴ Na podstawie AA, Delegacje V, nr 1-10. Ostatnia odnotowana podróż wcale nie oznacza, iż Misja Barbikańska zaniechała później tej działalności. Być może akcja misyjna w terenie została ograniczona.

⁴⁶⁵ Pismo MSW do Prezydium Rady Ministrów z 22.II.1926 r., AAN, MWRiOP, sygn. 1360. 1360, k. 26.

części inteligencji izraelskiej, zaś jeszcze bardziej w jej sentyment do chrześcijaństwa. Wiemy, że czasem zastanawia się ona poważnie nad tym, co ją właściwie dzieli od Chrystusa. Tym wszystkim Izraelitom chcemy szczerze przypomnieć słowa Św. Apostoła Pawła: «Życzyłbym od Boga, aby w małym i w wielu, nie tylko ty, ale i wszyscy, którzy mię dziś słuchają, stali się takimi jakim ja jestem»⁴⁶⁶.

Choć nie zachowały się sprawozdania z tych podróży, to analiza zachowanych delegacji z tych podróży dostarcza wiele cennych informacji. Przede wszystkim należy stwierdzić, że misjonarze na czele z pastorem Gorodiszczem i ks. Józefem Fajanssem dotarli prawie do wszystkich miast i miasteczek wymienionych województw. Do podróży misyjnych zaliczyć należy także każdorazowy pobyt pastora Gorodiszcza w podległych mu filiach. Pastor przybywał, przeważnie, aby udzielić chrztu, przy okazji kontrolując finanse i pracę misji. Dostarczał również ulotki i literaturę ewangelizacyjną. Zapewne takie wizyty – z uwagi na oszczędności – organizowano w ramach wielodniowych podróży misyjnych⁴⁶⁷. Na podstawie sporządzonych tabel (patrz Aneksy) należy stwierdzić, iż najintensywniej penetrowano, co jest zrozumiałe, obszar województwa białostockiego. Ożywioną działalnością prowadzono także na terenie województwa poleskiego. Rzadziej odwiedzano województwa: lubelskie, nowogródzkie i wołyńskie. W województwie białostockim misjonarze odwiedzili między innymi: Wysokie Mazowieckie – 6 razy, Łomżę – 5 razy, Bielsk Podlaski – 4 razy. W województwie poleskim: Brześć nad Bugiem – 4 razy, Pińsk – 3 razy. W województwie wołyńskim: Łuck – 3 razy, a w nowogródzkim po 3 razy Nowogródek i Słonim. W województwie lubelskim wizytowano dwukrotnie Lublin, Chełm i Łuków Podlaski. Jak widać, misjonarze nie obawiali się odwiedzać także dużych miast wojewódzkich (Lublin, Brześć, Łuck) oraz wybierali takie, które charakteryzowały się wysokim odsetkiem ludności żydowskiej (najczęściej wyższym aniżeli 50% ogółu mieszkańców).

Przedstawiciele Misji Barbikańskiej podróżowali najwięcej w latach 1925-1926 oraz 1931-1934. Nie odnotowano wypraw misyjnych w 1930 i 1935 r. Wzmożoną aktywność misjonarzy w pierwszym okresie da się wytłumaczyć staraniami o uzyskiwanie pozwoleń na

⁴⁶⁶ P. Gorodiszcz, *Czego jeszcze brak*, „Dwa Światy” 1938, nr. 2-3, s. 1.

⁴⁶⁷ Patrz aneksy z tabelami dotyczącymi podróży misyjnych. Tabela opracowana na podstawie: AA, Delegacje V, nr 5-7; Zezwolenia – zaświadczenia z 20.XII.1924 r.; APB, UBP, Sprawozdanie wojewody za 1927 r., teczka 37, kk. 188-189; z 1928 r. teczka 41, k. 93; z 1929 r., teczka 49, k. 53; z 1931, teczka 59, k. 92; z 1936 r., teczka 92, k. 72: województwo białostockie. AA, Delegacje V, nr 1: województwo wołyńskie. AA, Delegacje V, nr 8 i 9: województwo nowogródzkie. AA, Delegacje V, nr 2 – 3: województwo poleskie. Wydane zezwolenia przez Wojewodę Lubelskiego z 28.IV.1926 r. (na podstawie okólnika) UW Nr 6522 z 12.VIII.1921 r. L. 2525. AA, Delegacje V, nr 4,5 i 10: województwo lubelskie. Na podstawie AA, Rejestr I, nr 52, 58-61, 69-70, 71, 75-76, 81, 85, 89-93. Pominięto wyjazdy pastora Gorodiszcza na chrzty do Warszawy: inspekcje stacji filialnych.

działalność na terenie poszczególnych województw. W tym też okresie Misja Barbikańska inicjowała pierwsze próby stworzenia odpowiedniej siatki misyjnej (filie) i nawiązywała współpracę z innymi kościołami, głównie z luteranami w Grodnie i Włodzimierzu Wołyńskim. Ożywienie podróży misyjnych w latach 1931-1934 wynika z faktu, iż w tym okresie Misja Barbikańska otwierała swoje stacje misyjne w Grodnie, Lublinie, Brześciu i Wilnie. Rezygnacja z podróży misyjnych w 1930 i w 1935 r. miała też swoje powody: w 1930 roku podjęto absorbującą czas próbę stworzenia z Misją Anglikańską w Warszawie, Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan. W tym też roku czyniono starania mające na celu rejestrację i uruchomienie zakładu drukarskiego. Podobnie rzecz się miała 5 lat później, gdy w ramach Misji powstawało stowarzyszenie „Samarytanin”. Te wszystkie czynności zajmowały sporo czasu i misjonarze nie mieli sposobności poświęcenia się pracy w terenie. Dodajmy, iż był to również okres daleko zaawansowanych prac przy budowie kościoła misyjnego (od 1935 r.), który w roku następnym został poświęcony.

Podczas podróży przedstawiciele Misji Barbikańskiej wzbudzali ogromne zainteresowanie, ale – co zrozumiałe – nie zawsze spotykali się z miłym przyjęciem, a bywało, że byli bojkotowani. Zasadą był raczej niechętny, a nawet wrogi stosunek społeczności żydowskiej. W 1927 r. w Stawiskach pomimo tłumów ciekawskich nastawienie większości Żydów było bardzo wrogie. Rok później misjonarze zostali poturbowani w Grodnie. W 1929 r. ortodoksyjni Żydzi nie dopuścili w Łomży do odczytu misjonarza Fajansa. Temat odczytu brzmiał: „Mesjasz według Starego Testamentu i opowiadań żydowskich”. Odczyt w Świsłoczy 22 maja 1931 r. pomimo zgromadzonych prawie 300 osób wzbudził ogromne oburzenie, wywołując nieomal rozruchy. Planowane wreszcie wykłady misyjne na dzień 19 czerwca 1936 r. w Sokołach i Tykocinie zostały ostentacyjnie zbojkotowane⁴⁶⁸. Potwierdza się niechętny, a nawet napastliwy stosunek społeczności żydowskiej do misjonarzy. Szykan z tego powodu doznawali zarówno pracownicy stacji filialnych, jak i peregrynujący misjonarze z Białegostoku. To jednak nie zrażało pastora Gorodiszcza do organizowania kolejnych wypraw. Dużej aktywności w tej mierze towarzyszyła doskonała koordynacja i organizacja wszystkich poczynań poza centralą w Białymstoku.

Należy również odnotować, iż u schyłku lat trzydziestych pastor Gorodiszcz rozpoczął starania o przeniesienie akcji misyjnej wśród Żydów nawet poza Rzeczpospolitą. Na podstawie zachowanej korespondencji (dwie karty pocztowe datowane na 1939 r.) można

⁴⁶⁸ Na podstawie APB, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1927 r., teczka 37, kk. 188-189; 1928, teczka 41, k. 93; 1929 r., teczka 49, k. 3; 1931r. teczka 59, k. 92; 1936 r. teczka 92, k. 72.

sądzić, iż Misja Barbikańska w tym czasie czyniła poważne starania w celu rozszerzenia swojej działalności, także na terenie Litwy Kowieńskiej. Jedną z przesłanek przemawiających za taką decyzją był fakt, iż na terenie Litwy istniał silny kościół kalwiński, z którym Jednota Wileńska współpracowała, odbywając nawet wspólne synody (Birże). Na tych synodach – także na Litwie – bywał pastor Gorodiszcz. Tam też zapewne pojawiła się okazja do zapoczątkowania rozmów na ten temat. Te usiłowania nie zostały jednak zwieńczone sukcesem, a jeden z pastorów z Litwy, P. Jakubenas, na list Gorodiszcza odpisał: „odpowiedniego człowieka dla Misji na Litwie nie mam...”⁴⁶⁹. O tych zabiegach nie bez złośliwości pisał Feliks Koneczny: „na Litwie próbowano propagować i utworzyć jakiś obrządek nowy, judeisko-katolicki w związku z misją barbikańską, ale sprawa nie posunęła się poza same tylko pomysły, wyrażone w kilku broszurach; bibliotekarze wiedzieli o tym więcej od duchowieństwa...”⁴⁷⁰. Z uwagi na fakt wybuchu wojny trudno wyrokować, jaki byłby finał tych starań. Znając dotychczasową skuteczność Barbikan oraz niewątpliwe wsparcie, które posiadali po stronie brytyjskich czynników dyplomatycznych, wydaje się, że ich starania wcześniej czy później skończyłyby się sukcesem. Te plany pokrzyżowała wojna.

5. Sfery i metody oddziaływania kulturowego misji

5.1. Nabożeństwa i eventy – kalendarz przepelniony

Celem Misji Barbikańskiej była akcja ewangelizacji Żydów w „wariacie anglikańskim”. Ukoronowaniem tej działalności miał być przede wszystkim chrzest. Ten nadrzędny cel przyświecał brytyjskim mocodawcom Misji w Białymstoku. Londyńska centrala oczekiwała rezultatów, a więc dużej ilości chrztów. Akcja ewangelizacji Żydów realizowana przez misjonarzy z Białegostoku prowadzona była na wielu poziomach i etapowo. Jednym z jej przejawów była umiejętnie zorganizowana działalność agitacyjna w postaci odczytów, pogadek i wykładów. W celu przyciągnięcia rzeszy żydowskich, w szczególności tych biedniejszych, Misja Barbikańska urządzała wieczory wigilijne, wielkanocne i inne połączone nieodłącznie z rozdawaniem prezentów. Każda pogadanka kończyła się skromnym poczęstunkiem i bezpłatnym rozdawaniem literatury ewangelicznej, często w języku żydowskim. Nie od rzeczy warto dodać, że wśród tych wydawnictw, z chwilą uruchomienia drukarni Misji Barbikańskiej w 1930 roku, ogromny udział stanowiły

⁴⁶⁹ Karta pocztowa P. Jakubenas z 17.VII.1939 r. i karta pocztowa J. Kurnatowskiego z 29.VI.1939 r., AA, Listy VI, nr 49-50.

⁴⁷⁰ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1971, s. 400.

publikacje. Misjonarze ze św. Rocha prowadzili ożywioną dystrybucję wydawnictw ewangelickich. W Białymstoku na Rynku Kościuszki i w wielu innych mniejszych miasteczkach rozprowadzano druki i wydawnictwa zwarte w językach polskim, angielskim, hebrajskim, żydowskim i białoruskim. Publikacje Misji Barbikańskiej rozprowadzono w niektórych księgarniach na terenie Polski, jak również na terenie parafii i kościołów zwłaszcza o protestanckiej proveniencji. Inną formą agitacji i zjednywania sympatii były akcje wydawania potrzebującym bezzwrotnych zapomóg, rozdawnictwo żywności i ubrań, a nawet tworzenie nowych miejsc pracy dla bezrobotnych neofitów. Ta metodologia wypracowana w poprzednim stuleciu przez misje protestanckie przynosiła rezultaty.

Misjonarze białostoccy byli niezwykle aktywni w terenie. W latach 1919-1939 odbywali liczne podróże misyjne, podczas których wygłaszano prelekcje i kolportowano tysiące druków o problematyce ewangelicznej (niektóre książki Misja wydawała w nakładzie 50-100 tys. egz!). Kalendarz Barbikanów był wypełniony. Na każdorazową prelekcję i pogadankę, jak również wyjazd Misja Barbikańska musiała uzyskiwać odrębne zezwolenia. W 1931 roku Starosta Powiatowy A. Kaczmarczyk w odpowiedzi na podanie z 19 maja tegoż roku „zezwał na urządzenie odczytu p.t. «Czego uczy religia chrześcijańska» w Świsłoczy»⁴⁷¹.

Najczęściej stosowaną formą prowadzenia akcji misyjnej były jednak nabożeństwa i wykłady misyjne oraz specjalnie organizowane uroczystości i akademie. Te eventy przyciągały zwłaszcza najuboższych Żydów, którzy mieli okazję w serdecznej atmosferze i pokazowej życzliwości wysłuchać kazań prowadzonych także w języku żydowskim. Kazania i nabożeństwa ewangelizacyjne urządzano od schyłku 1924 roku w pomieszczeniu zaadoptowanym na kaplicę, później zaś, od 1936 roku, w nowo wybudowanym obszernym kościele misyjnym. Kazania prowadził najczęściej pastor Piotr Gorodiszcz, zastępował go czasami Józef Fajans, w niektórych dokumentach tytułowany kolokwialnie jako „ksiądz”. Każde nabożeństwo, co już było sensacją, a jednocześnie wzbudzało ogromne zainteresowanie, prowadzono w języku polskim i żydowskim. W ich trakcie omawiano i komentowano fragmenty ksiąg żydowskich, a w szczególności analizowano Talmud – najbardziej świętą księgę Żydów. Ulotki o takich spotkaniach rozprowadzano na mieście, a zdarzało się, że zaproszenia na nie publikowały lokalne gazety. Problematyka talmudyczna w mieście, którego połowę mieszkańców stanowili w dużej mierze religijni Żydzi, w oczywisty sposób wywoływała zaciekawienie i emocje. Wstęp na wykłady i nabożeństwa był wolny, co

⁴⁷¹ Pismo Starosty Powiatowego Wołkowyskiego z 16 maja 1931 do Kierownika Misji Barbikańskiej z 1931, AA, Listy.

przyciągało Żydów nie tylko z ciekawości, ale również z... irytacji. Niejednokrotnie spotkania z misjonarzami przeistaczały się w gorące dysputy, które kończyły się awanturami i bijatykami. Takie wydarzenia miały jednak miejsce zazwyczaj poza Białymstokiem podczas podróży misyjnych. W samym mieście Misja korzystała z ochrony prawnej i przez cały okres jej istnienia nie odnotowano ekscesów na terenie jej posesji.

W akcji misyjnej wykorzystywano każdą nadarzającą się okazję. Nawet podczas przyjazdów o charakterze bardziej kontrolnym (np. audyt) reprezentantów Misji z Londynu urządzano specjalne wieczornice, akademie i uroczystości religijne, umiejętnie je nagłaśniając. Niektóre z tych nabożeństw i wykładów prowadzili w Sali misyjnej (zwanej także Domem Katechumenów) przybyli z Anglii goście⁴⁷². Od początku lat 30. misjonarze z Białegostoku prowadzili w swoich pomieszczeniach tzw. „Szkółkę Niedzielną”, przeznaczoną dla potencjalnych neofitów i dla przygotowujących się do chrztu. Na zajęcia, regularnie co niedziela, aż do 1939 roku uczęszczać mogli wszyscy chętni.

W kalendarzu Misji Barbikańskiej było kilka dni specjalnych, o szczególnie odświętnym charakterze. Były to oczywiście Święta Bożego Narodzenia, Wielkanoc, a także święta państwowe, jak 11 Listopada czy Święto 3 Maja. Pastor Piotr Gorodiszcz doskonale wiedział, że zwłaszcza przy okazji uroczystości państwowych należy nie tylko być obecnym, ale umieć wykorzystać je do własnej promocji. W takich chwilach kazania Gorodiszcza nieodmiennie kończyła formułka błogosławieństwa za pomyślność II Rzeczypospolitej.

Święta Bożego Narodzenia otrzymywały szerszą formułę, bardziej w nich chodziło o tzw. „uroczystości choinkowe”. Przyciągały one biedną dziatwę żydowską nawet wówczas, gdy rodzice wyraźnie tego zabraniali. Jak donosił miejscowy tygodnik „Prożektor”, na choinkę w 1925 roku zaproszonych było 200 dzieci, a przybyło ich około pół tysiąca! Uroczystościom towarzyszyła celebra według przemyślanego schematu. Rozpoczynał ją pastor Gorodiszcz, po czym „małe dzieci nowo ochrzczonych Kona opowiedzieli cud Święta Bożego Narodzenia w języku żydowskim”. Podczas spotkania swoje wiersze, tematycznie związane z okolicznościami narodzenia Chrystusa, czytały dzieci niektórych neofitów. Następnie „ksiądz” Fajans wygłosił przemówienie o „konieczności Bożego Narodzenia w sercu żydowskiego narodu”. Całkiem długa uroczystość kończyła się finałem, na który wszyscy czekali: rozdaniem podarunków i prezentów⁴⁷³. Jak widać, przebieg spotkania wigilijnego był precyzyjnie zaplanowany i przemyślany i być może w odniesieniu do

⁴⁷² Sprawozdanie miesięczne Wojewody Białostockiego, APB, UBP 1928, teczka 40, s. 117, „Dziennik Białostocki” 1928, nr 221, s. 4.

⁴⁷³ *Choinka w Domu Misji Barbikańskiej*, „Prożektor” 1926, nr 1, s. 5. Wcześniej „Prożektor” 1925, nr 5, s. 7.

niektórych mógł wyrzucić oczekiwany przez misjonarzy skutek. Pomimo zakazów ze strony gminy żydowskiej, choinki w Misji Barbikańskiej cieszyły się ogromną popularnością i rokrocznie gromadziły po kilkaset małych dzieci, a nawet ich rodziców.

Podobny charakter miały uroczystości wielkanocne. W 1926 roku zgromadziły one ponad 400 osób, co świadczy także o znaczącej pojemności misyjnej sali. Przy tej okazji jeden z neofitów (J. Kurlander) – już tradycyjnie – opowiedział zgromadzonym o przyczynach i źródłach własnego nawrócenia. Bożenarodzeniowe i wielkanocne spotkania były okazją nie tylko do rozdawania drobnych prezentów, cukierków, ale były także połączone z rozdzielaniem ubrań i żywności najbardziej potrzebujących, aktami udzielania drobnych zapomóg finansowych. Jak odnotował „Dziennik Białostocki” z 1933 r., „przy rozdawaniu podarunków nie robiono różnicy między dziećmi chrześcijańskimi a żydowskimi”⁴⁷⁴. Ten artykuł z 1933 roku świadczy pośrednio o pewnej życzliwości wobec poczynań Misji ze strony lokalnych polskich środowisk katolickich. Zapewne jakiś wpływ na neutralizację niezyczliwych nastrojów wobec Misji Barbikańskiej miała wzorowo prowadzona poradnia lekarska misjonarza Maurycego Syroty. Doktor Syrota cieszył się opinią dobrego lekarza, znany był z tego, że za swoje usługi pobierał znikome opłaty; niejednokrotnie służył nieodpłatną pomocą zarówno chrześcijanom jak i Żydom.

5.2. Chrzty w świetle jupiterów

Głównym celem Misji Barbikańskiej był chrzest. Na aspirancie deklarującym zmianę wyznania spoczywał obowiązek uczęszczania na organizowane w tym celu specjalne kursy i wykłady misyjne („Szkółka Niedzielną”), a także zdania egzaminu dowodzącego znajomości Ewangelii i Pisma Świętego. Dopiero po próbnym okresie odbywał się chrzest, na który musiał jeszcze wydać zgodę przełożony z Anglii. Analiza zachowanych dokumentów wskazuje, że „okres próbny” był uzależniony bardziej od kalendarza wizytujących misję zwierzchników z Wielkiej Brytanii. Ulegał więc on przyspieszeniu, lub opóźnieniu, po to, aby z udziałem gości nadać ceremonii odpowiednią rangę.

Jak już podano, pierwszy chrzest, do którego doprowadziła Misja, odbył się 19 października 1924 roku. Taki wpis znajduje się w księdze „Rejestr ochrzczonych z Izraelitów”. Jednak obrządku dokonano w kaplicy misyjnej w Warszawie⁴⁷⁵. Pierwszym

⁴⁷⁴ *Wieczornica świąteczna Misji Barbikańskiej*, „Dziennik Białostocki” 1926, nr 100, s. 4. *Jeden z obecnych*, „Prożektor” 1926, nr 15, s. 4-5. Por. też: *W domu katechumenów*, „Dziennik Białostocki” 1933 z 2.I, s. 10.

⁴⁷⁵ AA, Rejestr Ochrzczonych Izraelitów.

ochrzczonym był Żyd białostocki Lejb Tykocki. Obrządku dopełnił pastor Carpenter. Konwertyta Tykocki otrzymał podczas chrztu imię Piotr i w przeciągu krótkiego czasu przysporzył Misji Barbikańskiej wielu przykrości, kłopotów, ale i... rozgłosu. Już po kilku miesiącach zgłosił się Tykocki do gminy żydowskiej w Białymstoku z prośbą o ponowne przyjęcie na łono religii mojżeszowej. Swój postępek motywował tym, iż miał się jakoby przekonać, że misjonarze oficjalnie udają przyjaciół Żydów, a w rzeczywistości są antysemitami. Tykocki tłumaczył, że początkowo sądził, że można przyjąć anglikanizm i nadal pozostać Żydem, co w praktyce okazało się niemożliwe. Sprawa Lejba-Piotra Tykockiego nabrała ogólnopolskiego rozgłosu; wydarzenie powrotu do judaizmu odnotowało wiele pism żydowskich w Białymstoku i Warszawie. Tykocki ukorzył się nawet publicznie, co z satysfakcją opisał jeden z dzienników żydowskich⁴⁷⁶. Wydaje się, że w tle tej historyjki można dopatrzeć się zorganizowanej akcji liderów lokalnej gminy żydowskiej pragnących za wszelką cenę przywrócić Tykockiego do wiary żydowskiej. Takie zabiegi były poparte nie tylko zastraszaniem, presją moralną, ale zazwyczaj sporą gratyfikacją finansową. Jednak w krótkim czasie na wskutek prześladowań ze strony żydowskich współwyznawców spowodowanych wcześniejszym odstępstwem, Tykocki ponownie pojawił się w Misji Barbikańskiej, z „nową pokutą”, chęcią powrotu do „anglikanizmu”. Tym razem misjonarze z pastorem Gorodiszczem na czele nie dali wiary jego kolejnej apostazji⁴⁷⁷.

Pierwsze nabożeństwo, a równocześnie pierwszy chrzest w Białymstoku odbył się w niecały miesiąc później, 16 listopada 1924 roku. Podczas uroczystości obecny był między innymi znany syjonista Litman Rosental, korespondent jednej z żydowskich gazet amerykańskich. Na tę niezwykłą, „premierową” uroczystość przybyła całkiem spora grupka zaciekawionych Żydów, co świadczyło o otwartości poczynań misji, ale nade wszystko o przemyślanym nagłaśnianiu przez nią takich wydarzeń. Zasada „nie ważne co mówią: dobrze, czy źle – byleby mówili” towarzyszyła taktyce pastora Gorodiszcza. Każdy akt koncelebrwania chrztu stawał się okazją do prowadzenia propagandy religijnej. Każda taka uroczystość kończyła się zazwyczaj niewielkim bankietem, uzupełnionym o dodatkowy wykład, spotkania z przybyłymi gośćmi itp.

⁴⁷⁶ AA I Rejestr, nr 1; *Neo-neofita Lejb-Piotr-Lejb Tykocki*, „Prożektor” 1925, nr 5, s. 5; „Naje Hajnt” 1926, nr 7, z 8.I.1926 r. Cyt. za Pismo MSW do Prezydium Rady Ministrów z 22.II.1926 r. AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 28. Informacje dla „Naje Hajnt” dostarczał białostocki korespondent gazety Szejnsapir. Artykuł porównywał konwersję Tykockiego z przypadkiem Steigera ze Lwowa. Postać Tykockiego stała się tak popularna, że komik żydowskiej trupy teatralnej przy teatrze „Palace” śpiewał o nim kuplety. W okresie „misjonarskim” miał Tykocki odwiedzić Sokółkę, Supraśl, Bielsk Podlaski; „Prożektor” 1926, nr 3, s. 9-10.

⁴⁷⁷ *Obecny*, „Prożektor” 1926, nr 46, s. 7-8.

Nabożeństwo miało swój program – spójny schemat wypracowany jeszcze przez misjonarzy w Wielkiej Brytanii. Ceremonię zazwyczaj zaczynała (lub kończyła) modlitwa „na intencję Rzeczypospolitej Polskiej p. Prezydenta, Senatu, Sejmu, posłów, senatorów, ministrów, p. Wojewody Białostockiego i p. Komendanta P.P...”⁴⁷⁸. Ceremonia odbywała się według uproszczonego schematu anglikańskiego. Uroczystość łączono z nabożeństwem. Po odczytaniu odpowiednich ustępów Biblii zadawano pytania mające potwierdzić wiedzę i świadectwo wiary przyszłego konwertyty. Dopiero później następowała część o charakterze wykładu misyjnego związanego tematycznie z problematyką zmiany wyznania, następnie wygłaszano krótko informację o życiorysie nowochrześcijańca, jego duchowej przemianie, i dopiero na samym końcu następował efektowny finał: właściwy akt chrztu. Tego typu uroczystości zyskały jeszcze bardziej efektowną oprawę z chwilą poświęcenia w 1936 roku kościoła Misji Barbikańskiej.

W „Kronice kościelnej” pisma białostockich Barbikan „Dwa Światy” opisano ceremonię chrztu białostockiej Żydówki. Takie zdarzenie zasługiwało na odpowiednie udramatyzowanie:

„...w dniu 19-go września 1937 roku... młoda, wysmukła, żydowska dziewczyna, o spojrzeniu i rysach twarzy znamionujących już średnie wykształcenie, podeszła do chrzcielnicy. Chwila tak dla tego młodego życia tak doniosła, że chciałoby się zapytać, czy nie ponad jego siły?... Z ust księdza padły surowe pytania:

- 1 Czy wyrzekasz się diabła i jego spraw, próżnego przepychu i chwały tego świata?
- 2 Wyrzekam się tego wszystkiego – zabrzmiała mocna odpowiedź.
- 3 Czy wierzysz w Boga Ojca... Syna Jego jednorodzonego Jezusa Chrystusa... i Ducha Świętego... (ksiądz odczytuje wyznanie wiary).
- 4 We wszystko to mocno wierzę....
- 5 W podpowiedziach dziewczyny można wyczuć powagę i świadomość czynu oraz zrozumienie ważności chwili.
- 6 Przez nawę kościoła idzie głos proboszcza:
- 7 Janino Krystyno – chrzczę cie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Przyjmujemy tę osobę do owczarni Chrystusowej...

W imieniu parafii proboszcz składa życzenia nowo-ochrzczonej, zwracając się do niej z tym krótkim upomnieniem: - Rozpoczynasz teraz nowe życie. Wiem, ile ten krok cię kosztuje, masz przecież ojca i dziadka rabinów. Niezawodnie uczono cię uważać chrześcijan i w ogóle cały świat nieżydowski za bałwochwalców... Przekonasz się jak to było mylnie. Nie myśl, że będzie ci łatwo w życiu...

Dłuższe kazanie okolicznościowe do zebranych wiernych w kościele wygłasza wikary:... Dziś świętujemy narodzenie się na nowo jednej córki Izraela, córki rabin a, nauczyciela w narodzie żydowskim... Wszystko czego jesteśmy świadkami obecnie, ten olbrzymi ruch w Izraelu, ta niechęć w młodym pokoleniu do talmudu, do ślepego spełniania rytuału, w życiu codziennym – niechęć do handlu i pośrednictwie, pęd do pracy fizycznej, ba – w niektórych sentyment do roli i gorące przywiązanie do pracy na niej w Palestynie – to są kości poruszane gwałtownym wiatrem. Chyba to wszystko nasza młoda siostra w Panu miała możliwość zauważyć w swoim domu... Poprzedniej niedziele mówiliśmy o ‘wewnętrznym człowieku’, który w nas ma mieszkać. A to jest właśnie narodzeniem się tego wewnętrznego człowieka. A teraz ten wewnętrzny człowiek ma rosnąć.... I jeszcze jedno – ciernista jest droga chrześcijanina z Izraelitów, albowiem inercja nienawiści ma pretensję do większej mocy, niż moc świadomej miłości Chrystusowej”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ „Prożektor” 1925, nr 2, s. 7 i nr 3, s. 1; „Prożektor” 1925, nr 5, s. 7. Ks. Gorodiszcz „dał krótki zarys z życia Pana Jezusa... nie wszyscy obecni to zrozumieli, bo przemawiał... w języku żydowskim”.

⁴⁷⁹ „Dwa Światy” 1937, nr.3, s. 6-8.

W 1925 roku po raz ostatni „chrzest barbikański” odbył się w warszawskiej kaplicy anglikańskiej. Wśród obecnych przeważali tamtejsi misjonarze; świadkami chrztu byli Marek Bergman i Abraham Ajzeman. Od tego czasu chrzty odbywały się wyłącznie w Białymstoku, w nowo otwartej kaplicy misyjnej „The Webb-Peploe Memorial Mission Hall” (kolokwialnie – „Dom Katechumenów”), nazwanej tak od nazwiska jednego z ojców założycieli Misji Barbikańskiej. Tę inauguracyjną mszę koncelebrował jeszcze warszawski pastor H. Carpenter, co świadczyło o utrzymującym się do tego czasu wpływie Misji Anglikańskiej⁴⁸⁰.

W 1926 roku odbył się pierwszy chrzest dopełniony przez reprezentanta Misji Barbikańskiej specjalnie przybyłego na tę uroczystość z Królestwa Anglii. Chrzest miał miejsce w kaplicy misyjnej, a obrządku dokonał jeden z przywódców organizacji, pastor J. E. Dawidson. To wydarzenie w kalendarium Misji Barbikańskiej urasta do rangi wyjątkowego, wyznacza bowiem moment symbolicznego zerwania kontaktów z anglikanami warszawskimi i usamodzielnienia się misji. Pastor Carpenter przysłużył się z pewnością jako „instruktor” i nauczyciel prowadzonej w duchu anglikańskim ceremonii chrztu. Pojawienie się Dawidsona – prócz niewątpliwie celu instruktazowego – miało też wymiar prestiżowy i zostało odpowiednio nagłośnione⁴⁸¹. Aż do 1936 roku chrzty odbywały się w kaplicy misyjnej „The Webb-Peploe Memorial Mission Hall”, a od 1936 roku w nowo wybudowanym kościele misyjnym pod wezwaniem św. Pawła oraz w sukcesywnie uruchamionych kaplicach w stacjach filialnych Misji Barbikańskiej: w Brześciu nad Bugiem, Wilnie, Lublinie, Grodnie i Równem.

Pierwszy chrzest poza Białymstokiem miał miejsce w Grodnie w 1930 roku, a dokonał go pastor Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Adolf Plamsch. Pastor Gorodiszcz przez cały okres międzywojenny współpracował z luterzańskim pastorem z Grodna, który był jego dobrym znajomym jeszcze z czasów I wojny światowej. To Adolf Plamsch był inicjatorem powstania w Grodnie filiału Misji Barbikańskiej⁴⁸². Obecność pastora Plamscha podczas tych ceremonii wynikała z faktu, iż Żydzi przez niego ochrzczeni byli najczęściej mieszkańcami Grodna, aczkolwiek pozyskała ich oraz religijnie edukowała Misja Barbikańska. „Rozliczenie” kolejnej pozyskanej duszy było więc dublowane: znalazło się w obrębie sprawozdań Misji Barbikańskiej, jak i z pewnością w rejestrach ochrzczonych Żydów Kirchy w Grodnie.

⁴⁸⁰ AA, Rejestr I, nr 2. Na temat Bregmana i Azejmana więcej w rozdziale poświęconym Misji Anglikańskiej; patrz też AA, Rejestr I, nr 3-4; *Obecny*, „Prozektor” 1926, nr 46, s. 7-8.

⁴⁸¹ AA, Rejestr I, nr 5-6. Zdjęcie Dawidsona zamieszczono w: „Dwa Światy” 1937, nr 4, s. 3.

⁴⁸² AA, Rejestr I, nr 19-24 i 26-27.

W 1933 r. odbył się pierwszy chrzest w stacji filialnej Misji Barbikańskiej w Brześciu nad Bugiem, w 1934 r. w Lublinie, a w 1936 w Wilnie. W 1936 r. jeden z chrztów miał miejsce w Warszawie, w kaplicy ewangelickiej; nie miał on jednak nic wspólnego z anglikanami warszawskimi, z którymi Misja Barbikańska zerwała kontakty około 1930 r. w trakcie nieudanej próby stworzenia Towarzystwa Żydów-Chrześcijan⁴⁸³, co nie oznacza, że te związki przestały istnieć. Córka jednego z misjonarzy, Maria Fajans, w połowie lat 20. została ochrzczona w Warszawie. Wydaje się, że i pozostałe dzieci ks. Fajansa, pastora Gorodiszcza i dr Syroty ochrzczono poza Białymstokiem, prawdopodobnie w Warszawie, gdzie tamtejsza Misja Anglikańska miała – w mniemaniu Barbikan z Białegostoku – większe znaczenie prestiżowe⁴⁸⁴.

Większości chrztów dopełnił osobiście pastor Gorodiszcz, pozostałych udzielili jego najbliżsi współpracownicy na niwie misyjnej. Nie mamy danych co do chrztów z lat 1938 i 1939, bowiem zachowana „Księga Rejestr Ochrzczonych z Izraelitów” kończy się w połowie 1937 r. Dalsze karty są już niezapisane, co może wskazywać, że albo założono nową księgę, albo też zmianie poddano jej nazwę. W tym czasie Misja Barbikańska weszła w pewną podległość strukturalną wobec Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie, stając się tym samym parafią superintendenturalną tegoż Kościoła. Być może również z chwilą wyświęcenia w 1936 roku nowego kościoła misyjnego rozpoczęto prowadzenie całkowicie nowych ksiąg chrztów, których szczątki zachowały się w Archiwum Państwowym w Białymstoku⁴⁸⁵.

Do 1937 roku ochrzczono 103 osoby. Z zachowanej dokumentacji można sądzić, że z wyjątkiem Lejba Tykockiego większość z nowochrzczeńców nie powróciła z powrotem do wiary mojżeszowej. Wielu spośród ochrzczonych Żydów zostało później bliskimi współpracownikami pastora Gorodiszcza. Wielu z nich działało w charakterze misjonarzy w stacjach filialnych Misji Barbikańskiej. Na podstawie „Rejestru Ochrzczonych Izraelitów” możemy stwierdzić, że w latach 1924 – 1937 pastor P. Gorodiszcz chrzczył 83 razy, pastor A. Plamsch 10 razy, pastor H. C. Carpenter 5 razy, ksiądz J. Fajans 2 razy, pastory J. E. Dawidson, P. Dilis i R. Messerschmidt – po 1 razie. Chrzty koncelebrovano w Białymstoku

⁴⁸³ AA, Rejestr I, nr 1-100; AA, Rejestr I, nr 88. Patrz rozdz. „Towarzystwo Samarytanin”.

⁴⁸⁴ Poświadczenie odpisu i świadectw chrztu M. Fajans z 23.III.1926 r. APB, Notariusz B. Urbanowicz 1926 r. poz. 790; Por. też. Poświadczenie 5 odpisów, w tym 4 metryk chrztu wydanych przez kapelanów kaplicy anglikańskiej w Warszawie 23.III.1926 r. APB, Parafia Ewangelicko-Reformowana 1936/1937, k. 6-7.

⁴⁸⁵ APB, Parafia, op.cit. (suma kart 21).

68 razy, w Brześciu 12 razy, Grodnie 11 razy, Wilnie 7 razy, Warszawie 4 razy i 1 raz w Lublinie⁴⁸⁶.

Na podstawie relacji i własnych szacunków możemy stwierdzić, że do września 1939 roku ochrzczono około 120 Żydów.

Tabela1.
Liczba ochrzczonych w wyniku działań misji Żydów w latach 1924-1937

| rok | liczba |
|-------|--------|
| 1924 | 2 |
| 1925 | 2 |
| 1926 | 2 |
| 1927 | 5 |
| 1928 | 3 |
| 1929 | 4 |
| 1930 | 8 |
| 1931 | 5 |
| 1932 | 2 |
| 1933 | 31 |
| 1934 | 7 |
| 1935 | 5 |
| 1936 | 20 |
| 1937 | 7 |
| Razem | 103 |

Źródło: AA, Rejestr I, nr 1-101; APB, Parafia., op. cit.

5.3. Działalność drukarska, wydawnicza i kolportażowa

Od końca lat 20. tych misjonarze z Białegostoku rozpoczęli starania mające na celu uruchomienie własnego zakładu drukarskiego. Do tego czasu korzystali z druków i książek wydawanych w Wielkiej Brytanii lub też sprowadzanych przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Już przed 1927 rokiem Misja Barbikańska rozprowadzała książki ewangelizacyjne w języku żydowskim i angielskim. Pozycje te nie były jeszcze składane w drukarni misyjnej w Białymstoku⁴⁸⁷.

Niezbędne akcydensy zamawiane były w drukarniach białostockich. Jednak ta współpraca okazała się niekorzystna i kłopotliwa, bowiem w większości lokalne drukarnie znajdowały się w rękach żydowskich. Z kolei drukarnie polskie nie dysponowały żydowskimi

⁴⁸⁶ AA, Rejestr I, nr 1-100.

⁴⁸⁷ *Pochodnia, Album Strażnictwa województwa białostockiego*, red. Franciszek Sobczyk, Białystok 1927, s. 106.

czcionkami, podczas gdy Barbikanie zainteresowani byli głównie w druku w języku żydowskim. To wszystko sprawiało, iż pastor Gorodiszcz podjął decyzję o powołaniu zakładu misyjnego. Wpisywała się ona w statutowe zadania Misji i Towarzystwa „Samarytanin”, a mianowicie tworzenia miejsc pracy dla potencjalnych neofitów, jak również istniała już taka tradycja, że Misje nawracające Żydów uruchamiały własne zakłady drukarskie. W 1929 r. Misja Barbikańska nawiązała kontakt z warszawską „Odlewnią czcionek” Stanisława Jeżyńskiego. Wówczas dokonano pierwszych inwestycji. Zachowane dokumenty wskazują na bardzo poważne zakupy, a pierwsze urządzenia przysyłano do Białegostoku już na adres „Zakładu Graficznego przy Misji Barbikańskiej”, co wskazywałoby, że drukarnia była co najmniej w rozruchu⁴⁸⁸.

Zakład nie był jednak jeszcze zarejestrowany. Być może w tym pierwszym okresie testowano jego możliwości i zapewne „nielegalnie” drukowano drobne akcydensy, jak: koperty, blankiety, odezwy i formularze itp. W 1929 r. Misja wydrukowała próbnie książkę *Zmartwychwstały*; w tym też roku ukazała się w języku jidysz książka Piotra Gorodiszcza *Funt tojt Lebodig*. Brak informacji w stopce wydawniczej nie oznacza, że druk nie miał miejsca w zakładzie drukarskim Misji Barbikańskiej⁴⁸⁹. Właściwe starania o rejestrację zakładu drukarskiego rozpoczęły się w 1930 r. W piśmie z 30 czerwca 1930 r. do Starostwa Białostockiego Misja informowała: „Zgodnie z Art. 17 Rozporządzenia Pana Ministra Rzeczypospolitej... Misja Barbikańska... ma zaszczyt zawiadomić Starostwo, że z dniem 1 lipca 1930 r. Misja zakłada w Białymstoku przy ul. św. Rocha 25, swój zakład graficzny...⁴⁹⁰. Z innego dokumentu, informującego Starostwo o uruchomieniu zakładu drukarskiego, dowiadujemy się, że „zarządzającym zakładem i odpowiedzialnym za niego jest p. misjonarz Józef Fajans, obywatel polski, 40 lat, stałe zamieszkanie w Białymstoku...” Nieomal przez cały okres międzywojenny, aż do 1939 r. w zakładzie jako zecer pracował inny misjonarz, Gustaw Rajchman⁴⁹¹. W piśmie z 4 lipca 1930 r. Starosta Grodzki nie przyjął do wiadomości zgłoszenia działalności drukarskiej z 30 czerwca 1930 r., nie uzasadniając swojej decyzji.

⁴⁸⁸ AA, Drukarnia IV, nr 1 i 2. Dokument inwentarza przesłanych materiałów z 7.X.1929 r.

⁴⁸⁹ Tłumaczenie polskie: *Zmartwychwstały*. W stopce: „Misji Barbikańskiej, św. Rocha 25” Białystok 1929.

⁴⁹⁰ AA, Drukarnia IV, nr 4. Misja Barbikańska opierała się w swych staraniach na następujących regulacjach prawnych obowiązujących w Rzeczypospolitej Polskiej; art. 4 Dekretu z dn. 7.II.1919 r. w przedmiocie przepisów tymczasowych o zakładach drukarskich i składach druku. Dz. Pr. Nr 14, poz. 146 z 1919 r. Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 10.V.1927 r. o prawie prasowym. art 16 i 17 Dz. Urz. R.P. nr 1 poz. 1; oraz na Rozporządzeniu Prezydenta Rzeczypospolitej z 7.VI.1927 r. Dz. Urz. R.P. nr 53, poz. 468, art. 14, a także na rozporządzeniu wykonawczym do prawa przemysłowego z 7.XII.1927 r. Dz. Urz. R.P. nr 111, poz. 942, ust. 5.

⁴⁹¹ Rajchman pracował w drukarni po ukończeniu służby wojskowej do około 1939 r z przerwami. Fajans zarządzał zakładem nieprzerwalnie do wybuchu wojny. Zaświadczenie z czerwca 1934 r. dla Gustawa Rajchmana, AA, Drukarnia IV, nr 42. Na temat Fajansa i Rajchmana patrz rozdz. „Sywletki Misjonarzy”.

Pomimo braku dokumentacji w tej kwestii, należy się dopatrywać uchybień formalnych. Z pewnością drukarnia misyjna już w lipcu 1930 roku działała, co świadczy, że została w międzyczasie zalegalizowana⁴⁹². Drukarnia została formalnie zarejestrowana – lecz nie wpisana do „rejstru przemysłowego” – między 27 a 30 sierpnia 1930 r. Z zachowanych dokumentów wynika, że posiadała w owym czasie „moc 74 KW(P.S.I)” i pracowała na wydajnej maszynie Frankentala i tzw. „pedale firmy Berent”. Pod koniec sierpnia przysłano dla Misji „księgę numerową zamówień zakładu graficznego”⁴⁹³. Drukarnia znajdowała się na terenie posesji Misji Barbikańskiej. W zachowanym archiwum znajduje sięteczka zaopatrzona w dwie wklejki A i B. Wklejka A prezentuje plan sytuacyjny posesji przy ulicy św. Rocha z „wykazem zabudowań misyjnych i ich oznaczeniem”, na której zaznaczone jest także położenie zakładu drukarskiego. Wklejka B. przedstawia widok drukarni, rzuty przyziemia, elewacje, przekroje a nawet wykaz podstawowych maszyn⁴⁹⁴.

Zakład drukarski był nieustannie rozbudowywany. We wrześniu 1930 r. firma Stanisława Jeżyńskiego dostarczyła kolejne akcesoria niezbędne do wyposażenia drukarni, głównie czcionki i farby. Rozbudowa zakładu drukarskiego trwała z przerwami aż do 1937 r. Nie obyło się przy zakupie wielu maszyn i materiałów bez nieporozumień na tle jakości urządzeń i związanych z nimi cen. Misja potrafiła negocjować niższe ceny, a jak wynika z korespondencji, pastor Gorodiszcz był świetnie zorientowany w kosztach maszyn i transportu⁴⁹⁵. U schyłku lat trzydziestych drukarnia dysponowała sporymi mocami przerobowymi i możliwościami technologicznymi. Świadczą o tym zgromadzone w zakładzie materiały drukarskie. Z inwentarza sporządzonego w 1938 roku wynika, że drukarnia posiadała szeroką gamę czcionek od najbardziej podstawowych jak petit, cycero, korpus i kwadrat po rzadkie tereje, alety i tercje żydowskie. Przeprowadzone rozmowy z białostockimi drukarzami (1988-1989) potwierdzają przypuszczenia, iż około 1938 r. drukarnia misyjna była zakładem dużym jak na ówczesne warunki i dysponowała niemałymi możliwościami zarówno pod względem ilości, jak i jakości drukowanych materiałów⁴⁹⁶.

⁴⁹² Pismo Starosty Grodzkiego do Misji Barbikańskiej z 4.VII.1930 r. AA, Drukarnia IV, nr 7.

⁴⁹³ W rejestracji jest mowa, że „drukarnia nie jest prowadzona w spisie przemysłowym”, co by oznaczało, iż nie może ona przekroczyć określonego poboru energii jak i pewnych „mocy przerobowych”. Opis AA, Drukarnia IV, nr 8; Pismo Starosty Grodzkiego w Białymstoku do Misji z 27 sierpnia (?) 1930 r. o prawnej rejestracji drukarni. AA, Drukarnia IV, nr 8 i 9.

⁴⁹⁴ Opracował inż. bud. W. Macielewski (Maciejewski?) 24.I.1935 r. Plan wykonany jest w skali 1:1680000 „orientacja w terenie”, zaś wklejka „B” w skali 1:500. Patrz „Teczka zdjęć i kserokopii”.

⁴⁹⁵ AA, Drukarnia IV, nr 10 i 11. Dostarczone dla zakładu materiały obrazują aneksy; AA, Drukarnia IV, nr 12 i 13. Por. też. korespondencje z firmą W. Bałuki, op. cit., nr 18 i 43-52.

⁴⁹⁶ Patrz: Aneksy. Wywiady z drukarzami białostockimi 1988-1989. Notatki w zbiorze autora.

Zakład graficzny Misji Barbikańskiej – co jest zrozumiałe – był pilnie obserwowany przez lokalną administrację i odpowiednie służby policyjne Białegostoku. Domagano się skrupulatnego rejestrowania w „księdze sznurowej” wydawanych druków, najdrobniejszych akcydensów, zarówno tych na użytek Misji, jak i wykonywanych na zewnętrzne zlecenie. Władze wykazywały zainteresowanie dla dochodowości zakładu⁴⁹⁷. W 1933 r. Starostwo Grodzkie zagroziło drukarni unieruchomieniem zakładu oraz odpowiedzialnością karno-administracyjną, jeżeli Misja Barbikańska nie złoży „ostemplowanego podania... deklaracji przemysłowej i opisu fabrykacji”, co by oznaczało, iż rozbudowany zakład drukarski przekroczył wytyczne rejestracji z 1930 roku⁴⁹⁸. Misja Barbikańska ripostowała, że drukarnia „urządzona jest na małą skalę, nie jest przedsiębiorstwem zarobkowym i służy wyłącznie dla potrzeb Misji”. Na skutek znacznie posuniętej rozbudowy zakładu misjonarze zostali zmuszeni jednak do ponownej, znowelizowanej rejestracji drukarni, już jako zakładu przemysłowego. Ten wymóg oznaczał dla Misji większe obciążenia podatkowe. Można domniemywać, że nowela rejestracyjna miała miejsce między 1934 i 1935 rokiem⁴⁹⁹. Jak zawansowanymi możliwościami dysponowała drukarnia w owym czasie, potwierdzają informacje o nakładach drukowanych tam broszur, książek, blankietów przekraczające niekiedy nakład 50. tys. egzemplarzy!

Drukarnia Misji Barbikańskiej miała obowiązek bezpłatnego dostarczania niektórym bibliotekom (między innymi: Narodowej) egzemplarzy własnych wydawnictw do celów bibliotecznych oraz dla Starostwa Grodzkiego celem „urzędowej rejestracji”. Początkowo Barbikanie zobowiązani byli dostarczać Starostwu 14 egzemplarzy każdej wydrukowanej pozycji, zaś od 29 marca 1934 r. już tylko po 7 egzemplarzy⁵⁰⁰. W 1935 r. Misja Barbikańska zamówiła pieczęcie drukarskie. Dotyczyły one treści powstałego w jej ramach stowarzyszenia „Samarytanin”. Pieczęcie były niezbędne, aby móc wydrukować odpowiednie druki i odezwy dla nowopowstałego Towarzystwa, jak również sygnować kierowane przezeń pisma⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ Pismo Starosty Grodzkiego z 27.I.1931 r. AA, Drukarnia IV, nr 14.

⁴⁹⁸ Pismo Starosty Grodzkiego z 30.V.1933 r., Mówi się, że według posiadanych informacji „prowadzi Misja drukarnię... o napędzie przemysłowym...”, co potwierdza przypuszczenia o nieustannym rozbudowywaniu zakładu graficznego. AA, Drukarnia IV, nr 6.

⁴⁹⁹ Pismo Misji Barbikańskiej do Starostwa Grodzkiego z 8.VI.1933 r., AA, Drukarnia IV, nr 31. Dokument o rejestracji przemysłowej posiada ubytki (brak np. daty). Ponadto jest on zaledwie projektem pisanym ręcznie. AA, Drukarnia IV, nr 52, 5714. Pismo Starosty grodzkiego z 23.III.1934 r. do Misji Barbikańskiej, AA, Drukarnia IV, nr 33. O obowiązkowym dostarczaniu druków i ich urzędowej rejestracji patrz Dz. Ust. Nr 33 poz. 347 z 18.III.1932 r.

⁵⁰⁰ Pismo Starosty grodzkiego z 23.III.1934 r. do Misji Barbikańskiej, AA, Drukarnia IV, nr 33. O obowiązkowym dostarczaniu druków i ich urzędowej rejestracji patrz Dz. Ust. Nr 33 poz. 347 z 18.III.1932 r.

⁵⁰¹ „Samarytanin” patrz rozdz. osobny.; AA, Drukarnia IV, nr 59-60.

Prócz druków akcydensowych i zwartych zakład graficzny Misji Barbikańskiej drukował także regularnie własny kwartalnik misyjny pod tytułem „Dwa Światy”⁵⁰². Kwartalnik nie był jedyną próbą wydawania własnych pism misyjnych. W początkach działalności Misja kolportowała kilka innych pisemek, nie wykluczone, że w okresie późniejszym część z nich była drukowana w Białymstoku. Pisma te były później redystrybuowane do innych filii Misji Barbikańskiej w Europie. Pierwszy numer jednego z takich pism ukazał się w styczniu 1926 roku⁵⁰³. Od około 1928 roku – jak pisał Stefan Grelewski – Misja Barbikańska wydawała w języku polskim i żydowskim (jidysz) miesięcznik „Dos Wort” („Słowo”)⁵⁰⁴.

„Dwa Światy” składano w drukarni przy ulicy św. Rocha 25. Nakład kwartalnika wynosił do wybuchu wojny 1500 egzemplarzy⁵⁰⁵. Był to nakład wysoki, zważywszy, że większość lokalnych dzienników, tygodników i miesięczników nie przekraczała nakładu 1000 egzemplarzy. Co prawda „Białostocki Głos Codzienny” miał początkowo aż 3000 egzemplarzy nakładu, jednak po 11 numerze zmniejszył go do 1000 egzemplarzy⁵⁰⁶. Pierwszy numer kwartalnika „Dwa Światy” ukazał się w kwietniu 1937 r. i miał wymiary 30,2 cm x 23,2 cm⁵⁰⁷. Ostatni numer datowany był na lipiec 1939 r. Było to pismo tanie, kosztowało zaledwie 15 groszy⁵⁰⁸. Niska cena wynikała z oczywistego powodu: Misji zależało na dystrybucji pisma, na jego sprzedaży choćby po kosztach; zwłaszcza że zatrudnieni w zakładzie drukarskim pracowali właściwie społecznie. Pismo rozprowadzane było głównie w administracji Misji Barbikańskiej, co zmniejszało dodatkowo koszty kolportażu przez sieć kiosków w mieście. Zapewne część nakładu była bezpłatnie rozprowadzana w filiach Barbikan. W sumie wydrukowano 9 numerów z tym, że numery 6, 7 i 8 ukazały się jako półroczniki (numery podwójne). Kwartalnik miał 8 stron, zaś numery podwójne (półroczne) stron 14. Redaktorem naczelnym i wydawcą był pastor Piotr Gorodiszcz, redaktorem odpowiedzialnym ks. Józef Fajans. Redakcja mieściła się w siedzibie

⁵⁰² Wszystkie numery pism zachowały się w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Tylko jeden numer z 1937 roku znajduje się w Bibliotece Seminarium Duchownego w Białymstoku.

⁵⁰³ Pismo Prezydium Rady Ministrów do MSW z 8.II.1926 r., AAN, MWRiOP sygn 1360, k.20.

⁵⁰⁴ S. Grelewski, *op. cit.*, s. 401. Grelewski nie wzmiankuje jeszcze o „Dwóch Światach” bowiem pierwszy numer pisma ukazał się dopiero w 1937 r. Jedyne egzemplarz „Dos Wort” (jidysz) zachował się w Bibliotece Narodowej w Warszawie.

⁵⁰⁵ *Wykaz nr. 5 druków przesłanych Bibliotece Narodowej w Warszawie jako egzemplarze dla celów bibliotecznych i urzędowej rejestracji na zasadzie ustawy z dnia 18 marca 1932 r.* Wykaz znajdował się luźno ulokowany w nr 3 „Dwa Światy” z 1939 r. Por. też APB, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1937 r. k. 42.

⁵⁰⁶ S. Sokół, *Czasopiśmiennictwo białostockie w latach 1919-1939*, „Studia i materiały do dziejów Miasta Białegostoku”, t. I, Białystok 1968, s. 393-394.

⁵⁰⁷ APB, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1937 r., teczka 97, k. 42. Mowa jest o wpłynięciu do kancelarii wojewody 1 numeru z 25.IV.1937 r.

⁵⁰⁸ 1937, nr 1, 2, 3, 4.; 1938, nr 1(5), 2-3(6), 4-5(7); 1939, nr 1-2(8), 3(9). Ostatni numer ukazał się w dniu 13.VII.1939 r. „Wykaz nr (5)”, *op. cit.*

Misji przy ulicy św. Rocha 25 (telefon 5-18); tu też znajdował się skład numerów archiwalnych.

Kwartalnik miał charakter typowo ewangelizacyjny. Jego zadaniem było propagowanie chrześcijańskiej idei nie tylko wśród Żydów, ale i tych, „dla których zawsze ważniejsze są... ich doktrynki”. Tytuł „Dwa Światy” miał odzwierciedlać dwie strony duszy ludzkiej, to jest materii i ducha, zjawiska i trwania wiecznego⁵⁰⁹. Najwięcej materiału publicystycznego dostarczał pastor Piotr Gorodiszcz. Spośród sympatyków i pracowników Misji Barbikańskiej w kwartalniku publikowali⁵¹⁰ (alfabetycznie): ks. I. E. Davidson, ks. Józef Fajans, misjonarze: Emanuel Luft, Józef Przetycki i Jakub Ziering. Ponadto w kwartalniku spotykamy następujące nazwiska i pseudonimy: „Antropos”, G. K. Chesterton, W. M. Christie, ks. Ch. Einspruch⁵¹¹ ks. „F-S” (Fajans?), Marian Józefowicz, prof. Marcinkowski⁵¹², dr. J. H. Oldham⁵¹³ i ks. Józef Pospiszył.

Ksiądz I. E. Davidson był w owym czasie Superintendentem Generalnym Misji Barbikańskiej w Anglii. W cyklu artykułów zatytułowanym *Królestwo Sprawiedliwości* zajmował się egzegezą Starego Testamentu, interpretując go jednoznacznie w duchu Ewangelii. „Rozważania... można podzielić na następujące punkty: Królestwo Sprawiedliwości w przeciwieństwie do: 1 religii mojżeszowej, 2. rabinizmu, 3. faryzeuszostwa, 4. pogaństwa... Zakon mojżeszowy nie zostaje usunięty, lecz jego znaczenie wyświetlone i cel pogłębiony...”⁵¹⁴. Davidsonowi (z pochodzenia Żydowi) bliska była koncepcja judochrześcijaństwa, które w swoich programach miały niektóre misje działające wśród Żydów.

Ksiądz Józef Fajans był redaktorem odpowiadającym za kwartalnik. Jego artykuły miały najczęściej charakter okolicznościowo-sprawozdawczy. W artykule *Droga do chwały* odnotował Fajans rocznicę imienin marszałka Józefa Piłsudskiego, którego zwał „Wielkim Budowniczym Polski”. Misja Barbikańska troskliwie dbała o własny wizerunek i przy każdej nadarzającej się okazji manifestowała swoją postawę patriotyczną. W numerach 1 i 4-5 z 1938 r. wspominał Fajans początki działalności Misji Barbikańskiej w Białymstoku i

⁵⁰⁹ Artykuł wstępny redakcji, „Dwa Światy” 1937, nr 1, s. 1. Wiele artykułów i komunikatów była niepodpisanych.

⁵¹⁰ Na temat misjonarzy traktuje rozdział „Sylwetki Misjonarzy”. Patrz też Aneksy.

⁵¹¹ Ks. Einspruch Ch(Henryk?) był członkiem Brytyjskiego Towarzystwa szerzenia ewangelii wśród Żydów. Patrz rozdz. „Misje wśród Żydów...”.

⁵¹² Prof. Marcinkowski działał również na niwie misyjnej. 21 i 22 maja 1927 r. prowadził odczyt w Grodnie w kościele ewangelickim. Temat odczytu „Chrystus i izraelici”, APB, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1927 r., teczka. 37, k. 29.

⁵¹³ „Dwa Światy” 1937, nr 1, ss. 6-8; 1938, nr 1, ss. 5-7 i 4-5, ss. 5-6; 1939, nr 3, s. 4-5.

⁵¹⁴ „Dwa Światy” 1937, nr 4, s. 3 Urodzony w 1870 r. studiował w Edynburgu. Należał do Kościoła szkockiego (prezbiteriańskiego), *Who is who 1940*, London (b.r.w.), s. 788; „Dwa Światy” 1938, nr 1, w. 3.

związane z nimi różne komplikacje i trudności. Jeden z artykułów poświęcił zmarłej w maju 1939 r. żonie pastora Gorodiszcza⁵¹⁵.

Spośród innych autorów wymienimy Emanuela Lufta, etatowego pracownika Misji, Józefa Przetyckiego, pełniącego funkcję sekretarza Towarzystwa „Samarytanin” oraz Jakuba Zieringa, który podobnie jak Fajans, opublikował wspomnienie o zmarłej pastorowej⁵¹⁶. Pozostali autorzy pojawiali się w kwartalniku okazjonalnie. W dużej mierze teksty te były przedrukami z książek lub samodzielными tłumaczeniami. Ich treść dotyczyła rozważań teologicznych, religijnych dylematów, duchowych wskazań. Redakcja kwartalnika pragnęła także nawiązać współpracę z innymi pismami ewangelickimi na całym kontynencie europejskim. W 1937 roku redakcja „Dwóch Światów” zwróciła się pisemnie do Pawilonu Paryskiego prasy ewangelickiej z prośbą o nawiązanie kontaktów, i „przesłanie katalogów dzieł o charakterze ewangelickim”⁵¹⁷.

„Dwa Światy” wydawane były bardzo starannie – nie ma tu literówek i językowych błędów. Staranność obecna jest także w artykułach, które nie były pisane pośpiesznie; widać, że były dopracowywane. Kwartalnik pomieszczał nawet, co było w międzywojniu raczej rzadkością – zdjęcia⁵¹⁸. Pod względem adiustacji, makietowania i korekty pismo zaliczyć do grupy najlepszych wśród ukazujących się w Białymstoku. Najwięcej miejsca w piśmie Barbikan zajmował oczywiście pastor Gorodiszcz. Jego autorstwa były wszystkie artykuły o charakterze propagandowym oraz otwierające poszczególne numery. Jego publikacje zajmowały niemal połowę wszystkich numerów kwartalnika. W tekstach Gorodiszcz wyjaśniał cele i zadania Misji Barbikańskiej. Punktem wyjścia większości tych artykułów była teza, że „Chrystus był Żydem”⁵¹⁹.

Trudno jednoznacznie określić charakter pisma „Dwa Światy”. Krótki, bo zaledwie trzyletni okres jego ukazywania się oraz niewielka ilość numerów (dziewięć) nie pozwoliły na krystalizację programu i wypracowanie jednolitej koncepcji. Celem pomieszczanych materiałów miało być zjednywanie Żydów do wiary chrześcijańskiej, jednak warto zwrócić uwagę, że wymowa większości artykułów była wyważona i stonowana i nie mogła zranic niczyich uczuć. Ustrzegły się „Dwa Światy” naiwności wywodu i wulgaryzacji prezentowanych poglądów. Pismo zachowało takt i umiar, nawet w tekstach polemicznych.

⁵¹⁵ „Dwa Światy” 1937, nr 1, s. 6-8; 1938, nr 1, s. 5-7 i 4-5, s. 5-6; 1939, nr 3, s. 4-5.

⁵¹⁶ W nr 4-5 z 1938 r., na s. 7-8, J. Przetycki napisał interesujący artykuł *Nawrócenie się profesora Bergsona*. Pastora Gorodiszcza w chwili zgonu małżonki nie było w Polsce. Przebywał w Anglii. *Serdeczne wspomnienie o śp. Superintendentowej Helenie Gorodiszczowej*, „Dwa Światy” 1939, nr 3, s. 5-6.

⁵¹⁷ Pismo redakcji „Dwa Światy” z 23.X.1937 r. do Pavillon de la Presse Francaisse Evangelique Exposition Universelle Paris, AA, Listy VII (grupa w języku franc.).

⁵¹⁸ Zob. „Dwa Światy” 1937, nr 4, s. 3 (ks. Davidson) i z 1939 r. nr 3, s. 3 (żona pastora Gorodiszcza).

⁵¹⁹ „Dwa Światy” 1938, nr 4-5, s. 3.

Kto wie, być może dlatego było kupowane i nakład nie został zmniejszony aż do września 1939 r. Niestety skąpe relacje i głosy czytelników „Dwóch Światów” (rzecz jasna te, które doczekały się publikacji) nie pozwalają na faktyczną ocenę pisma przez jego odbiorców. Prasa białostocka również nie poddała periodyku ocenie.

Prócz kwartalnika „Dwa Światy” Misja Barbikańska wydawała i rozprowadzała cały szereg książek, broszur, odezw i blankietów o tematyce religijnej. Większość z tych druków, po 1930 r., składana była w drukarni misyjnej przy ulicy św. Rocha 25. Najważniejszą pozycją rozprowadzaną w owym czasie przez Misję był *Krótki rys historii i zadań Misji Barbikańskiej krzewienia chrześcijaństwa wśród Izraelitów* autorstwa Piotra Gorodiszcza. Ta niewielka książeczka, dziś cenny biały kruk, ukazała się już w 1926 r. i sygnowana była jako „Wydawnictwo Misji Barbikańskiej”. Misja była więc nakładcą i wydawcą tej publikacji. Książeczka była drukowana w którejś z drukarni białostockich, być może w Anglii. Zawierała szereg interesujących zdjęć, między innymi sylwetki głównych przywódców centrali Misji w Londynie, angielski ośrodek barbikański, kaplicę misyjną, a także misyjny samochód, którym poruszali się białostoccy misjonarze⁵²⁰.

Misja Barbikańska kolportowała wśród starozakonnych pozycje książkowe sprowadzane z Wielkiej Brytanii i tam drukowane. Wiele z tych publikacji było w języku angielskim, co oczywiście osłabiało ich zasięg. Od 1927 roku Barbikanie rozprowadzali książki znanego teologa i rzecznika działalności misyjnej wśród Żydów dr W. E. Blacstone’a. Odnotować warto, że przekładu własnych książek na język żydowski dokonywał osobiście pastor Piotr Gorodiszcz. Mowa tu o pozycjach: *O przyjściu Mesjasza (Jesus is Coming)*, *Jak mamy jego poznać (How shall we know him?)* oraz *Bóg i jego świat (Our God and his Universe)*. Trudno sobie wyobrazić, aby książki w języku jidysz, propagujące wśród Żydów chrześcijaństwo, ośmieliła się wydać któraś z poligrafii białostockich⁵²¹. W 1928 r. podczas jednej z podróży misyjnych w Wołkowysku w akcji kolportażu rozprowadzono książki *Krótki rys historii i zadań Misji Barbikańskiej krzewienia chrześcijaństwa wśród Izraelitów* oraz *Pasterz Izraela*, jak również wymienione wcześniej pozycje E. Blacstone’a⁵²². Książki te sprowadzono przypuszczalnie z Anglii. Być może niektóre z nich zostały złożone w bliżej niezidentyfikowanych drukarniach białostockich lub też warszawskich.

⁵²⁰ Patrz „Teczka zdjęć i kserokopii”.

⁵²¹ *Pochodnia. Album strażnictwa województwa białostockiego*, op. cit., s. 106. Książkę E. Blacstone’a *Jesus is Coming* Misja Barbikańska wydała w późniejszym czasie we własnym zakładzie.

⁵²² APB, UBP, Sprawozdanie wojewody z 1928 r., teczka 41, k. 94.

Od marca 1928 r. ukazywał się periodyk Misji Barbikańskiej w języku żydowskim „Dos Wort” (Słowo). „Dos Wort” miał się także pojawiać w mutacji polskiej⁵²³. Był to miesięcznik mający za zadanie „krzewienie chrześcijańskiej wiary” i miał skromny, broszurowy wygląd. Trudno wyrokować, jaki był jego nakład i czy drukowany był w zakładzie graficznym Misji Barbikańskiej, bowiem zachował się tylko jeden egzemplarz tego pisemka. Stronę tytułową pierwszego numeru (nie zachował się) wieńczył rysunek znanego artysty białostockiego, Żyda Oskara Rożanieckiego, za co żydowski dziennik „Dos Najde Łebn” czynił malarzowi wyrzuty⁵²⁴. Pikanterii dodawał fakt, że w Białymstoku ukazywał się dziennik żydowski o podobnej nazwie „Dos Yidishe Wort”. W notce końcowej zachowanego egzemplarza „Dos Wort” znajdowała się informacja, że w administracji pisma przy ulicy św. Rocha 25 można było otrzymać inne pozycje rozprowadzane przez Misję, między innymi *Pisma proroków i Nowy Testament*.

Pierwsze książki wydrukowano w zakładzie Misji Barbikańskiej około 1929 roku. Wątpliwości budzi książka autorstwa Piotra Gorodiszcza w języku żydowskim pod tytułem *Zmartwychwstały*. Ze stopki wydawniczej wynika, że druk jej nastąpił w 1929 roku. Wymowny jest nadruk w języku polskim: „Misja Barbikańska, Białystok, św. Rocha 25”. Druk nastąpił przypuszczalnie w jeszcze niezalegalizowanej drukarni misyjnej. Z pewnością już w tym roku drukarnia misyjna była zdolna drukować takie książki⁵²⁵. W 1931 roku Misja wydała bardzo ozdobny, w sztywnej oprawie i wraz ze zdjęciem autora – co by wskazywało na spore możliwości zakładu poligraficznego – książkę E. Blacstone’a *Jesus is Coming*⁵²⁶. Było to kolejne wznowienie tej pozycji, bowiem już przed 1927 r. książka ta była rozprowadzana przez Barbikan z Białegostoku. Ze stopki wydawniczej wynika, że książka Blacstone’a doczekała się przekładów na 40 języków i miała 6 wydań w Polsce.

Charakterystyczne, że Misja Barbikańska choć drukowała wiele książek w języku żydowskim, ale w przypadku przedruków czy wznowień zachowywała także angielskie tytuły. Podkreślało to jej angielski rodowód, jak również pośrednio wskazywało na respektowanie praw autorskich. Nadto wiele broszur, odezów i książek wysyłano regularnie do Anglii w charakterze sprawozdań z własnej działalności, toteż tytułatury w języku angielskim w tym kontekście były zabiegiem logicznym. Nawet gdy w 1931 r. ukazały się kolejne pozycje, tylko w języku polskim, to stopka wydawnicza podkreślała, że były one także

⁵²³ „Dziennik Białostocki” 1928, nr 98, s. 6; „Dos Wort” miał być ilustrowany i kolportowany bezpłatnie. Por. też S. Grelewski, *op. cit.*, s. 402.

⁵²⁴ „Prożektor” 1928, nr 14, s. 4.

⁵²⁵ P. Gorodiszcz, *Fun tojl leboding (Zmartwychwstały)*, Białystok 1929. Pozycja ma charakter czysto religijnych rozważań.

⁵²⁶ E. Blacstone, *Jesus is Coming*, (na polski przełożył Piotr Gorodiszcz), Białystok 1931.

drukowane w języku angielskim. Zakład poligraficzny Misji Barbikańskiej drukował książki, pisma, broszury, akcedynsy także na zamówienie – zarówno w języku polskim, jak i angielskim, żydowskim, hebrajskim i niemieckim. W jednej z broszur pastor Gorodiszcz pisał we wstępie: „Niech każdy żyd... to sobie do serca weźmie... że nie tylko nie można oddzielić Tory od Palestyny, ale nie można również oddzielić Pana Jezusa od Tory, ani Ziemi Świętej...”⁵²⁷. Niewielkie rozmiary owych broszur, jak też ich referatowy charakter pozwalają się domyśleć, iż były to skróty odczytów, wykładów misyjnych, lub fragmenty nabożeństw i komentarzy głoszonych w kaplicy misyjnej.

Inna pozycja w języku polskim autorstwa pastora Gorodiszcza, *Błogosławieństwo głodu*, została co prawda złożona w zakładzie drukarskim Misji Barbikańskiej, ale jej druk miał miejsce w Polskiej Drukarni Spółki Akcyjnej w Białymstoku, co wskazuje, iż ciągle jeszcze młody stosunkowo zakład graficzny musiał korzystać z pomocy bardziej wykwalifikowanych poligrafii. W broszurze tej pojawia się – podobnie jak w większości takich druków – charakterystyczny styl misjonarski: „Nawróć się, Izraelu do Zbawcy, do Pana Jezusa Odkupiciela, a wówczas twój dzisiejszy głód duchowy stanie się błogosławieństwem...”⁵²⁸. Podobnie broszurowy charakter miała inna pozycja, *Potęga miłości* autorstwa również Piotra Gorodiszcza, opublikowana w 1932 r. w języku żydowskim. Druk miał miejsce w zakładzie poligraficznym Misji. W języku żydowskim (tytuł także w języku polskim) wydrukowano w 1933 r. pozycję znanego teologa D. Coopera pod tytułem: *Chrystus Pan: Jego życie jako Zbawiciela*⁵²⁹. W 1934 roku ukazała się kolejna książeczka pod tytułem *Droga Zbawienia*. Pozycję wydrukowano w zakładzie misyjnym. Zawierała wyimki z Ewangelii w języku angielskim. Takich wydawnictw drukowanych w dużych nakładach było znacznie więcej; nie sposób w tym miejscu wymienić wszystkich⁵³⁰.

W 1937 r. ukazała się interesująca publikacja w języku angielskim, specjalnie przygotowana z okazji „Konferencji Wspólnoty Kościelnej” pod tytułem *The Polish Evangelic-Reformed Church* (Polski Kościół Ewangelicko-Reformowany). Jej autor Piotr Gorodiszcz przybył na tę ekumeniczną konferencję z kilkudziesięcioma egzemplarzami tej pracy, którą rozdano wśród uczestników. Książeczka prezentuje rys Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce z siedzibą w Wilnie. Jak już pisano, od połowy lat trzydziestych Misja Barbikańska weszła w unię wyznaniową z protestantami z Wilna. W tej starannie

⁵²⁷ E. Blacstone, *Żydowskie żądania i ich uzasadnienie*, Białystok 1931, s. 16.

⁵²⁸ P. Gorodiszcz, *Błogosławieństwo głodu*, Białystok 1931, s. 16.

⁵²⁹ D. Cooper, *Chrystus Pan: Jego życie jako Zbawiciela*, (na polski przełożył Piotr Gorodiszcz), Białystok 1933. Druk w zakładzie drukarskim Misji Barbikańskiej.

⁵³⁰ Patrz: Aneksy i Bibliografia.

wydanej książce Gorodiszcz głosi m.in. tradycyjny pogląd misjonarza protestanckiego, starając dowieść wyższości Protestantckiego Zboru nad Kościołem Katolickim⁵³¹.

Wydawnictwa Misji Barbikańskiej z uwagi na imponujące nakłady miały całkiem spory krąg odbiorców. Inną kwestią jest, na ile wysokie nakłady przekładały się na wymierne efekty misyjne. Druki i broszury kolportowano bezpłatnie lub sprzedawano za symboliczną cenę. Nabywało je stosunkowo wąskie grono sympatyków Misji Barbikańskiej oraz z ciekawości całkiem zapewne liczni przedstawiciele społeczności żydowskiej w Białymstoku i w całym kraju.

5.4. Otrzymać więcej... Unia wyznaniowa i „Samarytanin”

Starania Misji Barbikańskiej o uzyskanie pełnych praw wyznaniowych, podobnie jak w przypadku Misji Anglikańskiej zakończyły się fiaskiem. Ze względu na niemożność uzyskania tzw. „uznania ze strony państwa polskiego” władze tej wspólnoty już od końca lat 20. XX wieku rozważały afiliację z jednym z oficjalnie uznawanych wyznań protestanckich. Przedstawiciele misji prowadzili rozmowy w tej sprawie – najpierw z reprezentantami warszawskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, tzw. Jednotą Warszawską. W tym też okresie pozostawali w bliskim kontakcie z Misją Anglikańską prowadzącą podobne pertraktacje. Wraz z upływem czasu coraz bardziej realna wydawała się afiliacja własnej denominacji przy wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym. Należy zaznaczyć, że oba te kościoły o proveniencji kalwińskiej przyjaźnie odnosiły się zarówno do Misji Anglikańskiej, jak i Barbikańskiej. Pastor Gorodiszcz w Białymstoku i pastor Carpenter w Warszawie mieli bardzo dobre stosunki zarówno ze zbozem kalwińskim, jak i luterańskim. Ta sympatia miała zarówno podłoże doktrynalne (protestancki rodowód), jak i pragmatyczne. Wchłonięcie tych organizacji misyjnych wzmocniłoby strukturalnie te stosunkowo słabsze Kościoły. Korzyści były obopólne. W opracowanym w 1934 roku memorandum o sytuacji prawnej anglikan w Polsce przytacza się życzliwy gest księdza Superintendenta Generalnego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce, Stefana Kazimierza Skierskiego, który Anglikanom warszawskim pozbawionym prawa sporządzania skutecznych metryk w imieniu swego Kościoła wystawiał świadectwa chrztu oraz ślubu. Na drodze do ostatecznego porozumienia Anglikan w Warszawie z Jednotą stanął fakt, że Kościół reformowany nie był w komunii z Kościołem Anglii (nadrzędnym wobec Misji Anglikańskiej)⁵³², toteż współpraca

⁵³¹ *The Polish-Evangelic-Reformed Church (Vilno Synod)*, ul. przez Piotra Gorodiszcza, Białystok 1937, s. 7-8.

⁵³² T. Zieliński, *op. cit.*, s. 101.

ograniczała się do koordynowania wspólnych przedsięwzięć i miała bardziej charakter administracyjny, aniżeli doktrynalny. Nieco łatwiejsze szanse na takie porozumienie mieli misjonarze z Białegostoku, którzy formalnie nie podlegali zwierzchnictwu angielskiego Kościoła. Ich zainteresowania kierowały się jednak na bliższe kulturowo Wilno i tamtejszy Kościół kalwiński. Pastor Gorodiszcz miał doskonałą orientację w terenach wschodnich, wcześniej wielokrotnie przebywał w Grodnie, Mińsku, Wilnie, Równem. On i jego najbliżsi współpracownicy: Józef Fajans i Maurycy Syrota wywodzili się z terenów wschodnich. Ekspansji w kierunku wschodnim sprzyjała też londyńska centrala, trzeźwo kalkulując, że są to tereny słabo dotychczas spenetrowane i o znaczącym odsetku ludności żydowskiej. Warszawa od początku XIX wieku (z przerwami) penetrowana była przez anglikańskie misje, podczas gdy Białystok (jak i sąsiednie, wschodnie województwa) był nieomal „dziewiczy” misyjnie. Nie od rzeczy wydaje się fakt, że odsetek ludności żydowskiej zamieszkującej Białystok był znacznie wyższy aniżeli w stolicy II Rzeczypospolitej⁵³³.

Z początkiem lat 30. pastor Gorodiszcz i jego zwierzchnicy zdecydowali się umocnić znaczenie Misji Barbikańskiej poprzez związanie się z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym w Wilnie, czyli tzw. Jednotą Wileńską⁵³⁴. W jakimś stopniu podążali tropem poczynań Misji Anglikańskiej w Warszawie, która w 1931 roku zawiązała podobny, jednakże mniej wiążący pakt z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym w Warszawie. Akces do Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie Barbikanie złożyli w połowie 1933 roku. Został on bardzo szybko przyjęty. Jak zwraca uwagę Elżbieta Alabrudzińska, do Jednoty Wileńskiej formalnie przyłączono nie Misję Barbikańską, lecz składający się z Żydów nawróconych w wyniku jej działalności Kościół obrządku anglikańskiego. Stanowił on odtąd w łonie Jednoty Wileńskiej odrębny dystrykt o nazwie: Dystrykt Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego obrządku anglikańskiego z siedzibą w Białymstoku. W obręb Jednoty weszły wszystkie placówki Misji Barbikańskiej, tworząc parafię w Białymstoku wraz z jej filiałami w Brześciu, Grodnie, Lublinie, Równem i Wilnie. Synod wileński pozostawił nowo utworzonemu dystryktowi całkowitą autonomię w zakresie odprawiania nabożeństw, udzielania posług religijnych, sakramentów św. i innych ceremonii kościelnych według rytuału anglikańskiego. Na czele dystryktu stanął Piotr Gorodiszcz, szef

⁵³³ W 1938 roku w Warszawie mieszkało 1 milion 172 tysiące ludzi, z tego ponad 352 tysiące Żydów, co stanowiło 30,1% ogółu mieszkańców; Białystok w analogicznym okresie liczył 107 tys. mieszkańców, z czego odsetek ludności żydowskiej sięgał 45%. *Mały Słownik Statystyczny* 1938, Warszawa 1938, s. 24 i 25; M. Goławski i E. Kazmirowski, *Przewodnik po Białymstoku*, Białystok 1939, s. 5.

⁵³⁴ Odnotujmy istnienie w Białymstoku niewielkiej gminy tegoż Kościoła. Była prawdopodobnie podporządkowana Konsystorzowi Ewangelickiemu w Warszawie. Jej prezesem był, wspomniany już wielokrotnie, inż. Rudolf Macura, autor projektu kościoła Misji Barbikańskiej wybudowanego w 1936 r. APB, UBP, Sprawozdanie Wojewody 1928 r.,teczka 39, k. 41.

Misji Barbikańskiej w Polsce i tytułarnie „superintendent” ordynowany przez synod wileński⁵³⁵. Z początkiem 1934 roku Misja Barbikańska stała się faktycznie parafią tegoż wyznania z siedzibą konsystorza w Wilnie i od tej chwili korzystała w pełni ze wszelkich uprawnień przysługujących kalwinistom⁵³⁶.

Kościół Ewangelicko-Reformowany powstał w Wilnie na początku XVII wieku. W 1936 roku liczył około 11000 wiernych, a jego znaczenie systematycznie malało. Gmina dysponowała zaledwie 10 duchownymi i 3 misjonarzami, choć posiadała aż 11 zborów i 9 filiałów. Pomimo niewielkiego zasięgu oddziaływania i niezbyt dużej ilości wiernych Jednota Wileńska było Kościołem z bogatymi tradycjami, a co było dla Misji Barbikańskiej najważniejsze, prawnie zalegalizowanym⁵³⁷. Nadto Jednota wydawała się najbliższym duchowo partnerem wyznaniowym posiadającym silne inklinacje misyjne. Paweł Hulka-Laskowski omawiając dzieje Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie, pisał: „Kościół reformowany tylko wtedy spełnia swoje posłannictwo, gdy jest kościołem misyjnym i gdy bezustannie pomnaża swój stan posiadania”. Analizując protokoły synodu tegoż Kościoła z lat 1922-1936 okazuje się, że w składzie synodu prócz Barbikan z Białegostoku znalazł się także Ukraiński Kościół Ewangelicko-Reformowany z siedzibą w Kołomyi zrzeszający kilka tysięcy Ukraińców-protestantów⁵³⁸.

Pamiętajmy, że w Białymstoku działał dobrze zorganizowany Kościół Ewangelicko-Augsburski (luterński), lecz nie był on zainteresowany unią wyznaniową. Zbyt wiele różnic dzieliło oba te wyznania. Kościół Augsburski był nazbyt zamknięty, a tym samym obcy dla misjonarzy z ulicy św. Rocha, zrzeszając w swoich szeregach głównie Niemców. Luteranie białostoccy byli podporządkowani konsystorzowi w Warszawie, co nie oznacza, że reprezentanci tegoż Kościoła nie współpracowali w okresie międzywojennym z Misją Barbikańską, w szczególności w ramach Towarzystwa „Samarytanin”.

Unia Barbikan z punktu widzenia prawa była operacją naciąganą. Państwo przymykało oczy na tego typu akty prawne, oceniając je bardziej na płaszczyźnie budowania

⁵³⁵ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk, F 40, sygn. 215, Projekt podstawy przyłączenia Kościoła Misyjnego Episkopalno-Reformowanego obrządku anglikańskiego istniejącego przy Misji Barbikańskiej z 1933 r.; Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne, F 606, sygn. 9, 129; LCPA, F 51 Ap 4, sygn.862; Za E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* op.cit., s. 127.

⁵³⁶ J. Sawicki, *Studia nad położeniem*, op.cit., s. 285. Por. też „Prośba o przyjęcie w poczet Parafii Kość. Ewangelicko-Reformowanego obrządku anglikańskiego w Białymstoku Niny Fajans, żony misjonarza ks. Józefa Fajansa” datowana na 1934 r. AA, Listy nr 107.

⁵³⁷ O. Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963, s. 28. Niewątpliwie owych 3 misjonarzy to właśnie reprezentanci Misji Barbikańskiej. Funkcjonowanie tych wyznań oparte było na *Zbor Praw*, t. XI, Ks. II, rozdz. I, art., 552-893. Cyt. za: St. Piekarski, *Wyznania religijne w Polsce*, Warszawa 1927, s. 70. Obok Jednoty Wileńskiej istniała także ewangelicka Jednota Warszawska.

⁵³⁸ P. Hulka-Laskowski, *Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany*, Wilno 1936, s. 33; J. Sawicki, *Studia nad położeniem*, op. cit., s. 285.

partnerstw ideowych, aniżeli strukturalnych. Afiliacja wyznaniowa dawała spore możliwości działania i zwiększała prestiż Misji Gorodiszcza. Jednak już w 1937 roku Jakub Sawicki pisząc na temat tego typu unii, nie pozostawiał najmniejszego cienia złudzeń: „Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że stworzenie faktów dokonanych nie może w tej dziedzinie pociągnąć dla państwa żadnych aktów prawnych”⁵³⁹.

O niejasnej sytuacji prawnej misji adresowanych do Żydów w Polsce, w kontekście Misji Anglikańskiej pisała Elżbieta Alabrudzińska, zwracając uwagę, że np. podczas uroczystości konsekracji kaplicy anglikańskiej w Warszawie w 1927 roku wziął udział oficjalny reprezentant Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP, natomiast nie było przedstawiciela Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, ponieważ powstanie kaplicy nie mogło zostać zgłoszone w drodze legalnej. Kościół anglikański postanowił szukać innego rozwiązania i w styczniu 1931 roku zgłosił swój akces do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP. Ten przyjął akces 14 stycznia 1931 roku, a synod obradujący w czerwcu 1932 roku ratyfikował umowę. Była to podobnie jak w przypadku Misji Barbikańskiej unia czysto administracyjna. Kościół Ewangelicko-Reformowany w Warszawie i Wilnie reprezentował powstające parafie anglikańskie wobec państwa, a one w łonie Kościołów Ewangelicko-Reformowanych zachowywały odrębność doktrynalną i wewnętrzną autonomię w sprawach religijnych i zarządu kościelnego. Przedstawiciel Kościoła Misji Barbikańskiej, podobnie jak anglikańskiego, wszedł w skład konsystorza ewangelicko-reformowanego. Jednakże umowa afiliacyjna nadal pozbawiała zarówno Barbikan, jak i anglikanów dotacji państwowych przewidzianych dla Kościoła Ewangelicko-Reformowanego⁵⁴⁰.

Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zezwoliło na obie unie, choć w przypadku anglikanów z Warszawy sformułowało znacznie więcej zastrzeżeń, twierdząc, że w zasadzie unia taka jest „niewskazana jako złożona i skomplikowana forma współzycia wyznań” i że stanowić będzie precedens dla innych związków wyznaniowych, które nie mogą uzyskać uznania ze strony państwa⁵⁴¹. Emocje prawne wywoływała zwłaszcza kwestia prowadzenia ksiąg stanu cywilnego wyznania anglikańskiego (w latach 1932-1933). Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zaproponowało pierwotnie, by

⁵³⁹ J. Sawicki, *Studia nad położeniem*, op.cit., s. 379. Patrz też, s. 285. Por. też pismo Niny Fajans do Superintendenta Parafii Ewangelicko-Reformowanej w Białymstoku z 1934 r. z prośbą o przyjęcie w poczet członków tego wyznania AA, Listy VII, nr 91.

⁵⁴⁰ AAN, MSZ, sygn. 2885; tamże, MSW, sygn. 1566. Za E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...*, op. cit., s. 126 i 127.

⁵⁴¹ Dopiero zwołana w grudniu 1932 roku konferencja międzyministerialna, a także znaczenie tej sprawy dla stosunków dyplomatycznych wpłynęły na wydanie zezwolenia AAN, MWRiOP, sygn. 1457; tamże, MW, sygn. 1566.

księgi te prowadził Komisariat Policji Państwowej w Warszawie, co anglikanie uznali za rozwiązanie nie do przyjęcia. Ostatecznie Ministerstwo przychyliło się do prośby Kościoła anglikańskiego, by akta sporządzał urzędnik stanu cywilnego w zakrystii kaplicy ambasady brytyjskiej⁵⁴². Pomimo braku dokumentów można sądzić, że podobne prawodawstwo obowiązywało także Misję Barbikańską.

Niejasna sytuacja prawna dla jednych może być źródłem ciągłych kłopotów, dla innych może się okazać korzystna. Niezbyt doskonale prawo pozwalające na różną interpretację Barbikanie wykorzystywali przy każdej okoliczności. Już od 1934 r. drukarnia misyjna wydawała druki, koperty, blankiety i inne akcydensy z nagłówkiem „Parafia Ewangelicko-Reformowana”. Kalwini z Wilna wspierali inicjatywy pastora Gorodiszcza i to dzięki ich wsparciu powstało w ramach Misji Barbikańskiej Towarzystwo „Samarytanin” (o czym dalej). W skład utworzonego Towarzystwa weszło kilku znaczących reprezentantów Jednoty Wileńskiej, m.in. ks. Paweł Dilis, ks. Otto Aleksander Piasecki i inni. Pastor Gorodiszcz aktywnie uczestniczył w życiu duchowym kalwinistów z Wilna. Na przykład 21 stycznia 1936 r. w sali Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Reformowanego we Wilnie przy ulicy Zawalnej odbyło się spotkanie reprezentantów kalwinistów wileńskich i warszawskich. Kościół wileński reprezentował Superintendent Generalny ks. Michał Jastrzębski wraz z superintendentem pastorem Piotrem Gorodiszczem (nieobecni byli misjonarze anglikańscy z Warszawy, co świadczy pośrednio o ich daleko mniejszym aniżeli Gorodiszcza znaczeniu). Jastrzębskiemu i Gorodiszczowi towarzyszyli m.in. ks. Paweł Dilis i ks. Aleksander Piasecki⁵⁴³. W 1936 roku Gorodiszcz uczestniczył we Wilnie w ceremonii związanej ze śmiercią króla angielskiego Jerzego V. W nabożeństwach brali udział przedstawiciele Jednoty Wileńskiej, a także duchowny gminy karaimeńskiej Hachan J. E. Hadży Seraja Chan Szapszal i przedstawiciel gminy muzułmańskiej, imam meczetu Szamajkiewicz. Obecność w Kościele ewangelickim reprezentantów aż tylu wyznań dobitnie świadczy o jego ekumenicznym charakterze⁵⁴⁴. Hołd oddany królowi angielskiemu przez kapłanów Jednoty Wileńskiej był znaczącym gestem wobec Królestwa Anglii, z którego przecież wywodziła się Misja Barbikańska.

Przedstawiciele Jednoty Wileńskiej zainteresowani byli w kontynuacji pracy wśród Żydów przez Misję Barbikańską. Superintendent Generalny ks. Michał Jastrzębski pisał w

⁵⁴² AAN, MWRiOP, sygn. 1334; tamże, MSW, sygn. 1566.

⁵⁴³ „Jednota” 1936, nr 3, s. 29. Por. też. „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1-2, s. 31. Wymienienie Gorodiszcza tuż za ks. M. Jastrzębskim świadczy o jego bardzo silnej pozycji w strukturze tegoż Kościoła. Trudno się dziwić: w tle zamierającego wyznania pojawiła się struktura prężna, rozrastająca się, jak również prowadząca rzeczywiste inwestycje.

⁵⁴⁴ „Jednota” 1936, nr 1-2, s. 14-15.

1936 r.: „Kościół nasz świadom jest ważnej i przez Syna Bożego powierzonej pracy wśród Żydów. Trzeba, aby oni stanęli przed krzyżem Jezusa Chrystusa i zgięli kolana swe przed Zbawicielem. Dlatego też kościół nasz współpracuje z Misją Barbikańską nad nawróceniem izraelitów na chrześcijaństwo. Misja ta największa w Polsce w czasie swojej działalności potrafiła wielu Żydów nawrócić na chrześcijaństwo. Ci nowo nawróceni są pod prawną i moralną opieką naszego kościoła i są zorganizowani w oddzielny dystrykt tzw. białostocki...”⁵⁴⁵. Słowa Superintendenta Generalnego realizowano w praktyce. Kościół kalwiński troszczył się o Misję Barbikańską, zwąc ją „dystryktem” albo parafią reformowaną nie tylko słowem, ale i rzeczywistym wsparciem finansowym. Superintendent pisał dalej: „Dystrykt ów, wykończy budowę kościoła w Białymstoku i we wrześniu r.b. odbędzie się uroczyste jego poświęcenie. Synod wileński postanowił ofiarować dzwon dla nowego kościoła tego dystryktu”. Nowy kościół misyjny – będący już, jak wspomniano, w strukturze ewangelicko-reformowanej – poświęcono 20 września 1936 r. Na ofiarowanym i poświęconym wówczas dzwonie wygrawerowano napis: „Dar Synodu Wileńskiego Ewangelicko-Reformowanego z 1936 r.”⁵⁴⁶.

Dystrykt białostocki Kościoła Ewangelicko-Reformowanego obrządku anglikańskiego składał się z trzech parafii: centralnej (Misji Barbikańskiej) w Białymstoku wraz z filiałami, oraz parafii reformowanych w Izabelinie (ks. Jan Kurnatowski) i w Podbłociu (ks. Józef Janik). Parafia w Podbłociu, wsi powiatu wołkowyskiego, powstała około 1932 r. w wyniku upadku poprzedniej parafii Polskiego Kościoła Narodowego i przejściu ks. Janika do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Od około 1934 r. ks. Janik podlegał prawnie superintendentowi pastrowi Gorodiszczowi. W rzeczywistości więzi łączące obu duchownych były słabe, a podległość była raczej symboliczna⁵⁴⁷.

Pod koniec 1936 roku pastor Gorodiszcz udał się do Anglii na Międzynarodową Konferencję Kościelnych Wspólnot Protestanckich. Konferencja zorganizowana była w Oxfordzie głównie dla europejskich Kościołów reformowanych. Pastor reprezentował na tej konferencji już nie Misję Barbikańską, ale Jednotę Wileńską. Przypomnijmy, że Gorodiszcz

⁵⁴⁵ Z wypowiedzi ks. Jastrzębskiego można wywnioskować, że unia miała pewne podstawy prawne, na które jednak nie natrafiłem. Zob. tenże, *Praca Duszpasterska w Wileńskim Kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1-2, s. 36-37.

⁵⁴⁶ „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 3-4, s. 21; Patrz także „Teczka zdjęć i kserokopii”; *Z życia naszego kościoła*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5-6, s. 12-13.

⁵⁴⁷ APB, UBP, SPrawozdanie Wojewody z 1932 r.,teczka 64, k. 144.

przywiózł na konferencję książeczkę własnego autorstwa, wydrukowaną w swojej drukarni, w której w języku angielskim przybliżał historię Kościoła protestanckiego w Wilnie⁵⁴⁸.

W 1938 roku zmarł ks. Michał Jastrzębski, głowa Jednoty Wileńskiej. Synod Nadzwyczajny Kościoła w Wilnie obradujący 17 i 18 września 1938 roku wybrał na jego następcę ks. prof. dr Konstantego Kurnatowskiego. Aktu ordynacji dokonało czterech seniorów, w tym pastor Gorodiszcz. W piśmie misyjnym „Dwa światy” Gorodiszcz pisał: „Żegnamy Cię Kochany Biskupie, w imieniu Białostockiego Dystryktu Ewangelicko-Reformowanego Obrządku Anglikańskiego, jak również w imieniu Misji Barbikańskiej w Polsce”⁵⁴⁹. Charakterystyczne, że przywódca Misji w Białymstoku wyraźnie rozgraniczał pojęcie parafii ewangelicko-reformowanej od samej Misji Barbikańskiej. Potwierdza to wcześniejsze przypuszczenia, że misjonarze anglikańscy z Białegostoku związali się z Jednotą Wileńską, mając głównie na celu uzyskania dodatkowych przywilejów. Sformułowanie Gorodiszcza świadczy także bezspornie o zachowanej swobodzie i niezależności wobec Kościoła Reformowanego w Wilnie.

Pod względem strukturalnym Misja Barbikańska i Dystrykt Białostocki obrządku anglikańskiego stanowiły jedność, jednak faktycznie były to dwa odrębne związki. Ta sytuacja powodowała pewne zamieszanie wokół kwestii przynależności Gorodiszcza i jego współpracowników, a z drugiej strony dawała ogromne możliwości i elastyczność w działaniu. Ten stan rzeczy był także sankcjonowany przez czynniki oficjalne, które w obliczu braku zapisów prawnych siedzibę misjonarzy z ul. św. Rocha chętniej określali mianem parafii reformowanej aniżeli Misją Barbikańską. Świadczą o tym zachowane pisma po 1935 roku adresowane do Gorodiszcza. Na przykład w 1939 roku starosta grodzki skierował pismo do „Urzędu Parafialnego Ewangelicko-Reformowanego w Białymstoku”, nie zaś na adres Misji Barbikańskiej⁵⁵⁰. Afiliacja Misji Barbikanskiej z wileńskimi kalwinistami była korzystna dla obu stron. Ksiądz Generalny Superintendent Michał Jastrzębski kierując zaproszenie na zebranie ewangelizacyjne, umieszczał na swoich pismach pieczętę „Misja Barbikańska”, być może nie poszerzając realnie pola działania kalwinistów wileńskich, ale przynajmniej tworząc takie wrażenie⁵⁵¹.

⁵⁴⁸ P. Gorodishz, *The Polish Evangelic-Reformed Church* (Wilno Synod) b.m. 1936. Być może drukowana z drukarni Misji Barbikańskiej; relacja z konferencji: P. Gorodiszcz, *Una Sancta*, „Dwa Światy” 1937, nr 3, s. 1-2.

⁵⁴⁹ „Szlakiem Reformacji” 1938, nr 5-6, s. 28-30; Por. też „Jednota” 1938, nr 18, s. 5; „Dwa Światy” 1938, nr 2-3, s. 3-4.

⁵⁵⁰ Pismo Starosty Grodzkiego z 27.VII.1939 r, AA, Listy VII, b. nr. Od około 1936 r. Misja Barbikańska jako parafia ewangelicka zaczęła prowadzić nowe księgi parafialne, APB, Akta Miasta Białegostoku, *Parafia Ewangelicko...*, op. cit.

⁵⁵¹ Pismo Michała Jastrzębskiego z 19 października 1936. Z pisma wynika, że siedziba Misji znajdowała się pod adresem Dąbrowskiego 10, m.4a. AA, Listy.

Po uzyskaniu standardowego zezwolenia wojewody na działalność, Misja Barbikańska – jak już wspomniano – rozpoczęła starania mające na celu uzyskanie statusu związku wyznaniowego. Gdy okazało się, że podobnie jak Misja Anglikańska na taki rejestr nie ma szans, poszukiwała innych rozwiązań prawnych, gwarantujących jej większe możliwości. Jednym z nich było stworzenie na przełomie 1929/1930 r. Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan. Nie był to pomysł nowy. W podobnym stowarzyszeniu Gorodiszcz już działał na terenach wschodnich.

W 1930 r. przedstawiciele Misji Barbikańskiej, Piotr Gorodiszcz i ks. Józef Fajans złożyli swoje podpisy pod statutem nowopowstałego stowarzyszenia. Do organizacji przystąpili najwybitniejsi przedstawiciele Misji Anglikańskiej w Warszawie, m.in. ks. Herman C. Carpenter, który został prezesem i ks. J. Landsman⁵⁵². Powstałe stowarzyszenie tylko pozornie świadczyło o zbliżeniu Misji Barbikańskiej i Misji Anglikańskiej. W rzeczywistości obie te organizacje znajdowały się w bliźniaczo podobnej sytuacji i pragnęły za wszelką cenę uzyskać szersze pole do działania. Takie możliwości stwarzał charakter legalnie powstałego stowarzyszenia. Stowarzyszenie w swoim zamyśle miało grupować przedstawicieli wielu misji, jednak z uwagi na odmienne interesy i stanowiska liderów, jak również rywalizację o przewodnictwo (pomiędzy szefami Misji Anglikańskiej Barbikańskiej), aktywność stowarzyszenia była niemal żadna. Rychło okazało się, iż fuzja stowarzyszeniowa Misji Barbikańskiej i Misji Anglikańskiej nie mogła przynieść rezultatów z uwagi na wybujałe ambicje obu stron. Reprezentanci anglikan z Warszawy pragnęli dominować w powstałej strukturze, co spotykało się z niechęcią ze strony Barbikan z Białegostoku, a w rezultacie powodowało paraliż stowarzyszenia. Prócz wydrukowanego statutu nie natrafiliśmy na żadne ślady działalności tego stowarzyszenia. Te fikcyjny stan rzeczy nie zadowalał oczywiście ambicji Barbikan z Białegostoku.

Na przełomie 1933/1934 r. pastor Gorodiszcz, który pełnił funkcję skarbnika Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan, powiadomił pastora H. C. Carpentera, że Misja Barbikańska rezygnuje całkowicie ze współpracy, a jej przedstawiciele występują ze Stowarzyszenia. Zachowała się odpowiedź pastora H. C. Carpentera (w języku angielskim) pełna żalu i goryczy. Z listu datowanego na 24 sierpnia 1934 roku wynika, że Gorodiszcz o wystąpieniu powiadomił Carpentera listownie 15 sierpnia tegoż roku. Carpenter nie krył pretensji wobec Gorodiszcza, pisząc wprost, że ta rezygnacja oznacza „złamanie zasad”, żalił

⁵⁵² Stowarzyszenie zatwierdzono na podstawie przepisów tymczasowych o związkach i stowarzyszeniu z 17.III.1906 r. oraz zgodnie z rozporządzeniem Ministra Spraw Wewnętrznych z 28.VIII.1926 r. Statut Stowarzyszenia, op. cit. (nakład 1000 egz.). Por. też Dziennik Urzędowy MSW, 1930, poz. 41-1919. Wpis do rejestru Komisariatu Rządu pod nr 969, op. cit., s. 10.

się, że spowoduje ostateczny upadek stowarzyszenia i dodawał: „osobiście nie uznaję głównego powodu, który wywarł tak szkodliwy wpływ i... nie widzę godnych powodów dla tak drastycznych posunięć”. Carpenter wyrażał też nadzieję, że Gorodiszcz opamięta się i „rozpatrzy być może swoją nazbyt pochopnie podjętą decyzję”⁵⁵³. Odejście Gorodiszcza – inicjatora powołania SŻ-Ch – prowadziło faktycznie do upadku stowarzyszenia. SŻ-Ch jak zapoczątkowało, tak i zakończyło swój żywot: na papierze. Z listów pastora P. Gorodiszcza do Nahuma Levinsona, skarbnika IHCA, londyńskiej centrali Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan w Wielkiej Brytanii, oraz jej szefa pastora Leona Levisona wysłanych jednego dnia 22 maja 1935 roku wynikało, że pastor Gorodiszcz pomimo rozbratu z SŻ-Ch w Polsce nadal utrzymywał więzi z centralą londyńską tej organizacji, przesyłając opłaty członkowskie (być może – kurtuazyjnie – po raz ostatni). Odejście zatem było eleganckie⁵⁵⁴.

Z pewnością decyzja powołania do życia „Samarytanina” była konsultowana z centralą Misji Barbikańskiej w Londynie. Wszak pastor Gorodiszcz i najbliżsi współpracownicy byli wspierani finansowo z Anglii, a ze swej działalności byli zobowiązani składać sprawozdania i raporty. W listach z 22 maja 1935 r. do Nahuma i Leona Levisona Gorodiszcz informował on o powstaniu nowego towarzystwa i wymownie akcentował, że nie ma ono nic wspólnego z innymi stowarzyszeniami tego typu działającymi na terenie II Rzeczypospolitej. Gorodiszcz rozwodził się też nad przyczynami rozbratu z Misją Anglikańską i zaniechania współpracy w ramach „Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan w Polsce”. Z listów pośrednio wynika, że Misja Barbikańska była skonfliktowana z innymi organizacjami misyjnymi, a zwłaszcza z anglikanami z Warszawy. Pastor w języku angielskim pisał: „Mam nadzieję, że Pan wie, że jesteśmy założycielami niezależnego Aliansu [chodzi o Towarzystwo Samarytanin, przyp. autora], który nie ma nic wspólnego z podobnymi stowarzyszeniami z Warszawy, a tym bardziej w Łodzi. Stworzyliśmy w Białymstoku całkowicie nowe stowarzyszenie, nie mające nic wspólnego ze Stowarzyszeniem Żydów-Chrześcijan”.

Być może z chwilą powołania Samarytanina „konkurencja” w Warszawie i Łodzi poczuła się zaniepokojona i rozpoczęła działania dezawuuujące inicjatywę Misji Barbikańskiej. Pastor pisze o tym ogólnikowo: „zamierzamy z pomocą boską strzec się walk z braćmi z Warszawy i Łodzi... po naszych smutnych doświadczeniach postanowiliśmy trzymać się z dala od nich, aż sami zaczną swoich postępów żałować”. Choć zarzuty wobec SŻ-Ch są

⁵⁵³ Listy pastora H.C. Carpentera z 18 i 24 VIII 1934 r. do Piotra Gorodiszcza, AA, Listy VII, nr 109-110. W liście SŻ-Ch zwie się Hebrew Christian Alliance.

⁵⁵⁴ Dwa listy pastora P. Gorodiszcza do skarbnika N. Levinsona oraz pastora Leona Levisona z 22 maja 1935 roku, AA, Listy.

ogólnikowe z listów wynika, o czym już pisaliśmy, że główne pretensje dotyczyły pozorowanej działalności istniejącej „jedynie na papierze”. Píše o tym sam Gorodiszcz, działalność SŻ-Ch zwąc pozorowaną, przeciwstawiając jej autentyczność działań „Samarytanina”, który pozbawiony jest „personalnych ambicji, wolny od knowań oraz intryg...” Z dumą też pisze o statucie Towarzystwa, który jego zdaniem jest „jedynym” tak „przemyślanym” dokumentem w kraju. Podkreśla, że jest zatwierdzony i obowiązuje na terenie całego kraju⁵⁵⁵.

Przyczyny rozbratu są oczywiste. Znaczenie Misji Barbikańskiej systematycznie rosło. Ambicje misjonarzy z Białegostoku sięgały daleko: otwierano kolejne stacje misyjne, noszono się z zamiarem budowania nowego kościoła, planowano budowę ambulatorium, rozważano afiliację z wileńskim Kościołem Ewangelicko-Reformowanym. W porównaniu do Misji Anglikańskiej kondycja gospodarcza Barbikan i rozmach jej inwestycji był niespotykany, co świadczy o finansowej stabilizacji i solidnie skonstruowanym budżecie. Misjonarze z Białegostoku doszli po prostu do przekonania, że podobne stowarzyszenie są w stanie sami założyć, a co najważniejsze: kontrolować. Z pewnością też irytowała ich inercja SŻ-Ch. Pastor Gorodiszcz trzeźwo kalkulował, że nowopowstałe stowarzyszenie może się przydać do legalnego pozyskiwania środków zewnętrznych, a więc używania stowarzyszenia w charakterze dzisiejszego rozumienia nowoczesnej fundacji. Za decyzją Gorodiszcza przemawiały również „geopolityczne” i doktrynalne przesłanki. Misja była coraz bardziej zorientowana w kierunku wschodnim. Nawiązanie w owym czasie przez nią ścisłych kontaktów z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym w Wilnie oznaczało istotną reorientację. Misja Anglikańska bowiem podlegała w istocie Kościołowi w Anglii, podczas gdy Kalwini wileńscy, jak i Misja Barbikańska nie mieli żadnych stosownych porozumień z tymże Kościołem. Być może była to tylko kwestia proceduralna, nietrudna do rozwiązania i małostkowa, ale w jakimś sensie ułatwiała podjęcie strategicznej decyzji.

Pastor Piotr Gorodiszcz przytomnie, ale i zapewne nieco cynicznie wykorzystał nadającą się okazję i w oparciu o nabyte doświadczenie stworzył w 1935 roku całkowicie samodzielne stowarzyszenie „Samarytanin”, które miało być kontynuacją nieudanej koncepcji z 1930 r. Tym razem stanął na jego czele stając się niekwestionowanym przywódcą. „Samarytanin” został prawnie zarejestrowany na zasadzie postanowienia Wojewody Białostockiego z 20 II 1935r. i tego samego dnia wciągnięty do rejestru stowarzyszeń

⁵⁵⁵ Listy P. Gorodiszcza do N. Levisona i L. Levisona z 22.V.1935 r. AA, Listy VII, grupa w jęz. ang. Z listów wynika, iż pastor był członkiem Światowego Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan. N. Levison, poprzednio rabin Nahujm Levison, piastował funkcję Prezydenta tej organizacji. Autor wielu pozycji z zakresu szerzenia chrześcijaństwa wśród Żydów; zob. *Who is who? 1932 r.*, London (b.r.), s. 1914.

Białostockiego Urzędu⁵⁵⁶. Prezesem stowarzyszenia został Gorodiszcz, a najbliższymi współpracownikami liderzy Misji Barbikańskiej w Białymstoku. Na wskutek tych posunięć misjonarze z Białegostoku w oparciu o nową strukturę zyskali nowe jakościowo możliwości działania. Od połowy lat 30. XX wieku Misja Barbikańska w zależności od sytuacji mogła powoływać się na zezwolenie Wojewody Białostockiego z 1924 roku albo na rejestrację „Samarytanina”, jak również na przywileje przysługujące z faktu bycia parafią ewangelicko-reformowaną⁵⁵⁷. Sytuacja prawna Misji Barbikańskiej, choć prawnie czysta, była niezwykle skomplikowana. W zawiłościach prawnych gubili się sami urzędnicy poświadczający np. delegacje wyjazdowe misjonarzy, władze administracyjne Białegostoku, miejscowi dziennikarze, zwąc Barbikan z ulicy Św. Rocha raz Misją, innym razem Kościołem kalwińskim, ewangelicką parafią, jak również stowarzyszeniem „Samarytanin”⁵⁵⁸.

13 marca 1935 r. odbyło się pierwsze posiedzenie tymczasowego Zarządu Towarzystwa „Samarytanin”. Na podstawie złożonego statutu i deklaracji w poczet członków zaliczono 32 osoby. W kilka dni później, 17 marca, otwarto Walne Zebranie „Samarytanina”. Zgodnie z oczekiwaniem (zapewne z wcześniejszymi ustaleniami) przewodniczącym został pastor Piotr Gorodiszcz. Do zarządu weszli ponadto ks. Józef Fajans, Juliusz Flaker, ks. Otto Aleksander Piasecki, Józef Przetycki, Józef Klajn, Aleksander Redlic, Emil Stańczyk i Józef Ziering. W poczet członków Towarzystwa przyjęto dalszych 11 osób. Na kolejnych posiedzeniach na wiceprezesa Towarzystwa wybrano ks. Fajansa, skarbnikiem został luteranin Juliusz Flaker, zaś sekretarzem Józef Przetycki. Swoje funkcje pełnili oni bez większych zmian do 1939 r. „Samarytanin” szybko pozyskiwał nowych członków. W większości byli oni już wcześniej związani z Misją Barbikańską (przez nią ochrzczeni Żydzi), ale pojawiali się także i nowi, którzy występowali najczęściej o pomoc materialną i finansową. Już od czerwca 1935 r. na konto Towarzystwa zaczęły napływać pierwsze kwoty wsparcia dla jego działalności. W związku z koniecznością prowadzenia rachunków, na stanowisko księgowego „Samarytanina” zatrudniono misjonarza Jakóba Zieringa, który pełnił tę funkcję za pensję w wysokości 20 złotych miesięcznie⁵⁵⁹.

Towarzystwo rozwinęło także akcję pozyskiwania nowych członków na Śląsku i na terenie Warszawy. W tym celu już we wrześniu 1935 r. misjonarz Jakób Ziering udał się na

⁵⁵⁶ „Monitor Polski” 1935, nr. 52 (z 4 III 1935), s. 4. Na zasadzie postanowienia Wojewody Białostockiego z 20 II 1935 r. Nr PB. 256/4/35 wciągnięto w dniu 20 II 1935 r. do rejestru stowarzyszeń Białostockiego Urzędu.

⁵⁵⁷ Por. *Statut Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan w Polsce*, Białystok 1930.

⁵⁵⁸ AA, Listy, dokumenty, korespondencja.

⁵⁵⁹ Protokół z posiedzenia Tymczasowego Zarządu Towarzystwa „Samarytanin” (dalej cyt.: Protokoły) z 13.III.1935 r. AA, Protokoły, II, nr 1 i 1a-1b. oraz z 17.II.1935 r., AA Protokoły, II, nr 2, 2a i 2b; Protokół z posiedzenia „Samarytanina” z 12.VI.1935 r., AA, Protokoły, II, nr 4 i 4a.

Śląsk Cieszyński. Ziering odbył kilka takich podróży. Zaopatrzony był w odpowiednie środki finansowe, legitymację i zaświadczenie wydane ze starostwa grodzkiego, w którym czytamy m.in.: „Prosimy Władze Kościelne, Państwowe i Samorządowe o okazanie p. Zieringowi wszelkiego poparcia w zakresie jego działalności...”. Efektem podróży Zieringa było zjednanie dla Towarzystwa kilku aktywnych, a co najważniejsze hojnych członków. W 1937 r. w podobnym zamiarze pastor Gorodiszcz udał się do Warszawy w celu werbunku nowych członków i propagowania idei Towarzystwa⁵⁶⁰.

W dniu 1 marca 1937 r. Towarzystwo „Samarytanin” liczyło już 62 członków. Ustalony został ostatecznie skład Komisji rewizyjnej. W tym gronie znalazł się reprezentant Misji Barbikańskiej dr Maurycy Syrota, przedstawiciel kalwinistów wileńskich ks. Paweł Dilis oraz pastor luterański z Włodzimierza Wołyńskiego ks. Albert Schoen⁵⁶¹. W końcu lat 30-tych XX wieku nastąpił napływ nowych członków do Towarzystwa, głównie ze Śląska i z Warszawy, co by oznaczało, iż prowadzona na tym terenie agitacja przynosiła rezultaty. Sukces w werbowaniu nowych członków i penetracja wielu zróżnicowanych środowisk świadczą o wzroście prestiżu „Samarytanina” i jego rzeczywistym znaczeniu wśród tego typu organizacji. W 1939 r. Towarzystwo „Samarytanin” liczyło około 120-125 członków i, pomimo iż później z jego szeregów wystąpiło około 20-30 członków, wykazywało tendencję rozwojową.

Towarzystwo „Samarytanin” mogło skutecznie działać w przypadku regularnego uiszczania składek lub też napływu przekazów pieniężnych, ofiar, darowizn. W tym kontekście należy odnotować niezwykłą hojność pastora Alberta Schoena z parafii Ewangelicko-Augsburskiej we Włodzimierzu Wołyńskim. Od 1935 do 1939 roku wpłacał on regularnie co 2-3 miesiące sumy w granicach 50 złotych, co w skali roku dawało kwotę około 250 zł. Była to naówczas wysoka suma, pozwalająca na działalność charytatywną dla biednych i bezrobotnych neofitów. Członkowie-założyciele „Samarytanina” rekrutowali się przeważnie z zamożnych rodzin. Większość z nich pomimo reprezentowania różnych wyznań była pochodzenia żydowskiego. Wśród członków Towarzystwa znalazło się wiele osobistości ze sfer duchowieństwa luterańskiego i kalwińskiego; byli także adwokaci, lekarze,

⁵⁶⁰ Na Śląsku mieszkało wielu silnie zasymilowanych Żydów a także Żydów-Chrześcijan, przeważnie dobrze sytuowanych. Działał tam także przychylny działaniom misyjnym Kościół luterański. Delegacja dla J. Zieringa AA, Druki III, nr 14; List Gorodiszcza do Mecenas Silberstaejn z 25.X.1937 r. AA, Odpisy VIII, b.nr. Pastor pisał w tym liście: „Chcę zaznaczyć, że celem Towarzystwa nie jest wsparcie tych, których przodkowie kiedyś pochodzili z Izraelitów, obecnie zaś oni prowadzą niezależne życie i sami wspierają tak kościół jak i inne charytatywne organizacje, lecz o wsparcie izraelity, nawracającego się ghetto, skąd on żadnej pomocy prócz prześladowań oczekiwać nie może...”.

⁵⁶¹ Pismo „Samarytanina” do Starosty Grodzkiego Białostockiego z 15.III.1937, AA, Odpisy (b.nr). O każdej zmianie w składzie członków „Samarytanin” miał obowiązek informować Starostwo w Białymstoku.

przemysłowcy, a więc ludzie dobrze sytuowani i wykształceni. Pozostali członkowie Towarzystwa uiszczali składki nieregularnie, z wyjątkiem pastora Gorodiszcza i jego najbliższych współpracowników, którzy do takich wpłat byli formalnie zobligowani. Zalegali ze składkami najczęściej pozostający bez pracy lub też zubożali neofici. Podczas III Walnego Zebrania Towarzystwa potępiono nawet tych członków, którzy od dłuższego czasu nie uiszczali składek, pomimo iż byli przez „Samarytanina” finansowo wspierani⁵⁶².

Misja Barbikańska, a raczej działające w jej ramach Towarzystwo wzbudzało zainteresowanie wszystkich bez mała środowisk w Białymstoku. Krążyły pogłoski o jej ogromnych zasobach finansowych. Pastor Gorodiszcz nie prostował tych informacji. Niewątpliwie z tego też powodu do „Samarytanina” o pomoc finansową zwracały się różne organizacje nie mające nic wspólnego z jego działalnością. Na przykład w 1937 r. z prośbą o wsparcie zgłosił się Białostocki Obwodowy Komitet Ligi Ochrony Przeciwpowietrznej. „Samarytanin” odpowiedział, że „ma według swego statutu określone cele działania i nie uprawnione jest obracać swoje fundusze na cele statutem nie przewidziane, choćby były takiego pierwszorzędnego znaczenia i tak doniosłe jak zadania L.O.O.P.”. Nie udzielono także pomocy Komitetowi Budowy Kościoła Garnizonowego w Dubnie na Wołyniu, grzecznie odmawiając⁵⁶³.

W statucie Towarzystwa wymieniono szczegółowo cele i sposoby prowadzenia akcji. Działalność polegała na organizowaniu stanowisk pracy dla bezrobotnych neofitów, tymczasowym ich wspieraniu, urządzeniu kursów przygotowujących do zawodu i czasowym zatrudnianiu niektórych neofitów na stanowiskach etatowych Misji Barbikańskiej (przeważnie w drukarni). Już w 1935 r. „Samarytanin” podjął decyzję wybudowania „budki handlowej” z wyrobami tytoniowymi i słodyczami dla Marii Krawczykowej. Na ten cel wyasygnowano 100 złotych. Kiosk miał, zgodnie z sugestią starostwa grodzkiego, stanąć przy ul. Branickiego, ale „Samarytanin” w piśmie do Zarządu Miejskiego prosił, aby zmienić tę lokalizację: „Ponieważ miejsce, które zostało wyznaczone dla kiosku... znajduje się blisko bożnicy żydowskiej i „Samarytanin” chciałby uniknąć mogących na tym tle powstać nieporozumieniach, więc mamy zaszczyt prosić Zarząd Miejski o pozwolenie postawienia

⁵⁶² Pismo „Samarytanina” z 10.X.1937 r. (okólnik) AA, Odpisy, b.nr.: Protokół z posiedzenia „Samarytanina” z 21.XI.1937 r., AA, Protokoły, II, nr 24, 24 a, b, c.

⁵⁶³ Pismo „Samarytanina” do Białostockiego Komitetu LOOP z lipca 1937 r., AA, Odpisy XII, b.nr. oraz Pismo Białostockiego Komitetu LOOP z lipca 1937 r., AA, Listy VII, b.nr.; Pismo Komitetu Budowy kościoła z Dubnie (kat.) do „Samarytanina” z 20.X.1938 r., AA, Listy, VII, b.nr.

budki na skrzyżowaniu Branickiego i Świętojańskiej”⁵⁶⁴. Kiosk nie przyniósł oczekiwanego dochodu; po pewnym czasie został przeniesiony na ulicę św. Rocha w sąsiedztwie Misji Barbikańskiej, wkrótce został ograbiony i w konsekwencji zlikwidowany. Właścicielka kiosku Maria Krawczykowa znalazła się bez pracy. Od tego czasu „Samarytanin” wspierał ją kwotami od 20 do 50 złotych zlecając jej krótkotrwałe drobne prace⁵⁶⁵.

Większość judeochrześcijan zwracało się do „Samarytanina” z prośbą o jednorazową pomoc finansową. Ci zaś, którym wiodło się lepiej, ale mieli przejściowe kłopoty lub zamierzali rozwinąć własny interes, zwracali się o udzielanie pożyczek. Na przykład w 1938 r. Józef Frajmark skierował listownie prośbę do Towarzystwa o pożyczkę w wysokości 200 złotych „na prowadzenie handlu tytoniowego w kiosku”. Należy stwierdzić, że uruchomienie osobnych stanowisk pracy w mieście, w którym nieomal cały segment sklepów znajdował się w rękach żydowskich, było nie tylko przedsięwzięciem trudnym, ale wręcz karkołomnym. Jeden z neofitów, Bernard Gurynsztejn, pisał do pastora Gorodiszcza, że kiedy otworzył w 1936 r. sklep z kosmetykami, „zaczęliśmy cierpieć od swych współwyznawców, którzy nas bojkotowali, a także nałożyli zaklinanie-chejrem...”, w związku z czym Gurynsztejn zrezygnował, jak wielu innych, z prowadzenia sklepu⁵⁶⁶.

Inną próbą poszukiwania stanowisk pracy dla bezrobotnych neofitów były starania „Samarytanina” o wykwalifikowanie ich w sztuce wyprawiania i farbowania skórek futerkowych na zlecenie pewnej firmy. I ta sprawa nie doczekała się realizacji⁵⁶⁷. Kolejnym pomysłem na zatrudnienie bezrobotnych było nabycie przez Towarzystwo „Samarytanin” w celach zarobkowych dorożki. Została ona zakupiona dla Stefana Mowszowicza, a całość zakupu obejmowała „konia z uprzężą, dwoma fartuchami, chomontem, uzdeczką, kulbaczkim, lejcami i dwoma latarniami” oraz oczywiście samą dorożkę. I ta próba nie powiodła się. Konkurencja była całkowicie w rękach żydowskich i nazbyt silna, aby Żyd-Chrześcijanin miał w niej jakiegokolwiek szanse. W związku z tym „Samarytanin” zdecydował się na odsprzedaż dorożki wraz z koniem⁵⁶⁸.

⁵⁶⁴ Protokół z posiedzenia „Samarytanina” z 12.VI.1935 r., AA, Protokoły II, 4 i 4a; Pismo „Samarytanina” do Zarządu Miejskiego z 11.IX.1935 r., AA, Adenda, XII, b.nr. Bóżnica przy Branickiego była jedną z bardziej konserwatywnych. Na jej temat patrz: T. Wisniewski, *Dom Szmucla*, „Folks-Sztyme” 1986, nr 51-52, s. 13.

⁵⁶⁵ Pismo „Samarytanina” do Prezydenta m. Białegostoku z 9.VII.1935 r. Towarzystwo zwracało się z prośbą o wzniesienie 2 budek. AA, Adenda XIII, „kiosk”. Por. też. Pismo „Samarytanina” z 29.IX.1936 r. do Komisariatu Policji Państwowej w Białymstoku, AA, Adenda XIII, „kiosk”; Protokół z posiedzenia „Samarytanina” z 14.XII.1936 r., AA, Protokoły, II, nr 15.

⁵⁶⁶ List J. K. Frajmarka do „Samarytanina” z 19.VIII.1938 r. AA, Adenda XIII, „kiosk”; Pismo B. Gurynsztejna do „Samarytanina” z 18.I.1936 r., AA, Listy, VII (b.nr.).

⁵⁶⁷ Pismo „Samarytanina” z 22.V.1935 r. do Stowarzyszenia „Labor” w Łukowie, AA, Listy CII, b.nr.

⁵⁶⁸ Pokwitowanie wydane Stefanowi Mowszowiczowi przez „Samarytanin” z 21.I.1936 r., AA, Adenda, XIII, „dorożka”. Por. też Zobowiązanie S. Mowszowicza dla „Samarytanina” z 21.IX.1935 r., AA, Adenda, XIII,

Próby zatrudniania neofitów poza posesją Misji Barbikańskiej kończyły się przeważnie niepowodzeniem. Od 1937 r. Towarzystwo „Samarytanin” zrezygnowało z tej aktywności, ograniczając się do udzielania zapomóg i wsparć. Każde posiedzenie Towarzystwa kończyło się ofiarowaniem pewnej sumy dla potrzebującego neofity, który uprzednio zwrócił się osobiście lub listownie o pomoc. Najczęściej Zarząd przyznawał te świadczenia w okresie świąt Wielkiej Nocy i Bożego Narodzenia.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w stosunkowo krótkim czasie „Samarytanin” zdołał zwerbować ponad 100 członków⁵⁶⁹. Ostatnie zarejestrowane w „Księdze Protokołów” zebranie członków Towarzystwa odbyło się 3 maja 1939 r. W poczet członków zaliczono kolejne osoby oraz wyasygnowano wsparcie dla kilku potrzebujących. Dało się odczuć atmosferę zbliżającej się wojny. „Samarytanin” – wbrew postanowieniom statutu – postanowił zasubskrybować dwa bony po 20 złotych na Obronę Przeciwlotniczą⁵⁷⁰.

Barbikanie Londyńczycy przychylnie oceniali inicjatywę powołania „Samarytanina”, oceniając ją jako przemyślany przejaw aktywności pastora. „Samarytanin” stał się bardzo cenną podstrukturą w ramach Misji Barbikańskiej, a statut Towarzystwa rzeczywiście poszerzał uprawnienia samej Misji Barbikańskiej, dając jej możliwości gospodarczo-fiskalne. Zachowały się szczątkowe dowody świadczące o wsparciu dla „Samarytanina” z ośrodków angielskich: wysyłano np. regularnie paczki z odzieżą. Jedną z takich paczek zakwestionował Urząd Celny w Grajewie, domagając się cła kilkakrotnie przekraczającego jego rzeczywistą wartość⁵⁷¹.

„Samarytanin” zrzeszając w swoich szeregach ludzi różnych wyznań, budował wizerunek organizacji o ekumenicznym i otwartym charakterze. Przeważali oczywiście misjonarze Misji Barbikańskiej lub też ochrzczeni przez nią Żydzi. Do Towarzystwa należeli jednak także kalwiniści i luteranie, było 2 katolików i po 1 reprezentancie wyznania prawosławnego i metodystycznego⁵⁷². Potwierdza się tym samym opinia, że Misja Barbikańska, w przeciwieństwie do Misji Anglikańskiej, miała wymiar wielowyznaniowy. Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że w połowie lat 30. XX wieku

„dorożka”. Por. też. Pismo „Samarytanina” do A. Rubla z 7.V. 1937 r. AA, Odpisy, XII (b.nr). Dorożka sprzedano A. Rublowi z Białowieży.

⁵⁶⁹ W 1939 r. Patrz aneks: Towarzystwo „Samarytanin”

⁵⁷⁰ Protokół z posiedzenia „Samarytanina” z 3.V.1939 r., AA, Protokoły, II, nr 37.

⁵⁷¹ Pismo Urzędu Celnego w Grajewie do Towarzystwa „Samarytanin” z 7.XII.1937 r. AA, Adenda, XIII „Grajewo” i inne pisma w tej sprawie.

⁵⁷² Niejednokrotnie podający się za anglikanina w innym miejscu deklarował się jako kalwin i na odwrót. Powodował to fakt, iż Misja Barbikańska od ok. 1934 r. była równocześnie parafią ewangelicką. Np. przystępująca do „Samarytanina” Sabina Szybnberg (22.III.1935) podała wyznanie ewangelicko-reformowane obrządku anglikańskiego, AA, Akcesy X, nr 32.

Misja pastora Gorodiszcza stała się największą stacją protestancką szerzącą chrześcijaństwo wśród Żydów na terenie II Rzeczypospolitej i jedną z największych tego typu struktur w Europie środkowo-wschodniej.

5.5. W sferze kultury popularnej. Promocja i autoprezentacja

Dziś powiedzielibyśmy, że poczynania Misji Barbikańskiej charakteryzował tzw. „pijar”. Dbałość o własny wizerunek, skuteczna autopromocja, wykorzystywanie do niej każdej okoliczności, jak również lokalnej administracji – widoczne były na każdym kroku. Ta metoda stosowana też była w akcji misyjnej: nabożeństwach, odczytach i pogadankach, ale nawet najmniejszy akt wsparcia neofity także stawał się okazją do akcentowania pozytywnych aspektów działalności.

Siódmego kwietnia 1936 roku wicelider Misji ksiądz Józef Fajans pisał do „ułana Gustawa Rajchmana” stacjonującego w Augustowie w I pułku Ułanów Krechowieckich „w plutonie trębaczy”: „Bardzo cieszymy się z powodzenia Pana na służbie. Szkoda, że Pan nie może przyjechać. Zarząd T-wa „Samarytanin” chce Panu trochę osłodzić Jego samotność. Więc dostanie Pan jako na Święta Wielkanocne zł 15 przez pocztę z Warszawy (z konta T-wa „Samarytanin”). Na pewno przydadzą się...”⁵⁷³.

Częstym motywem chrztu była zwyczajna ludzka bieda, która zmuszała wielu Żydów do kontaktu z majątynymi misjonarzami. Nigdy jednak nie stosowała Misja Barbikańska wobec potencjalnych konwertytów przymusu, szantażu czy też presji moralnej. Ale metody „osładzania” stosowano na każdym kroku. Bożenarodzeniowe i wielkanocne spotkania zawsze były okazją do rozdawania drobnych prezentów, cukierków i połączone były z eksponowanymi aktami udzielania drobnych zapomóg finansowych, rozdzielaniem ubrań i żywności⁵⁷⁴. W lutym 1926 roku na łamach warszawskiego „Naje Hajnt” ukazała się odezwa rabinów ostrzegająca Żydów przed działalnością misjonarzy, którą nazwano „trucizną zawartą w cukierku”⁵⁷⁵. Ta „trucizna widoczna była zwłaszcza w licznych publikacjach Misji Barbikańskiej. Analiza zawartości misyjnego periodyku „Dwa Światy” dostarcza wiele dowodów na korzystanie z technologii „osładzania”, pochlebstwa sąsiadującego z ostrą krytyką. Pismo przynosiło liczne relacje o nawróconych Żydach, wychwalając ich decyzję.

⁵⁷³ List księdza J. Fajansa do Gustawa Rajchmana z 7 IV 1936 r. AA, Samarytanin.

⁵⁷⁴ Wieczornica świąteczna Misji Barbikańskiej, „Dziennik Białostocki” 1926, nr 100, s. 4. Jeden z obecnych, „Prozektor” 1926, nr 15, s. 4-5. Por. też: W domu katechumenów, „Dziennik Białostocki” 1933 z 2.I, s. 10.

⁵⁷⁵ „Naje Hajnt” z 23 II 1926, nr 29.

Tego typu informacje zawsze wzbudzały zaciekawienie sąsiadujące z irytacją. Taka strategia promocyjna była wszechobecna w aktywności misyjnej.

Prowokacje wobec spuścizny judaizmu oraz autorytetów żydowskich miały charakter nagminny. Piotr Gorodiszcz w artykule *Czy prawda jest antysemityzmem* polemizuje na łamach „Dwóch Światów” z samym głównym rabinem Białegostoku – choć nie wymienia go z imienia i nazwiska. Chodzi o rabina dr. Gedalego Rozenmana, który w swojej książce o uboju rytualnym przeciwstawiał się jego likwidacji przez państwo⁵⁷⁶. Gorodiszcz komentuje ten konflikt: „Nie jest np. antysemityzmem, twierdzenie, iż ubój rytualny nie stanowi zagrożenia religijnego, tylko gospodarcze. Podobnie i niektóre inne żydowskie praktyki religijne nie mają nic wspólnego z nauką Starego Testamentu⁵⁷⁷”.

Równie wymowny jest artykuł *Rozmowa chrześcijanina-neofity z Izraelitą*. W trakcie dialogu Izraelita pyta: „Ale chyba pan nie zaprzeczy, że Żydzi cierpią i są prześladowani”. Ze strony neofity pada odpowiedź: „Nie. Nie chcę temu przeczyć, ale w większości wypadków przyczyny tych cierpień powinni szukać w sobie samych. Czyż bowiem Bóg nie uprzedzał narodu żydowskiego przez swoich proroków, że tak będzie?”⁵⁷⁸.

Pokrętna kazuistyka i wszechobecna manipulacja w publicystyce „Dwóch Światów” nie miała zahamowań w podejmowaniu wątków bardzo drażliwych, jak choćby zarządzenia tzw. „ławkowego” wprowadzonego na Uniwersytecie Warszawskim. Nawet ten przygnębiający dowód braku tolerancji wśród środowisk chrześcijańskich wykorzystano jako próbę propagowania idei konwersji. Najprostszym zatem sposobem, aby „getta ławkowego” uniknąć, jest „uciec się do Niego... w budowaniu swego życia”. Pytano: „Dlaczego jeszcze dotychczas Izraelita nie uznaje w Chrystusie Zbawicielu i w Apostołach posłanników Bożych, obdarzonych mocą Ducha Świętego? Dlaczego broni się przed wpływami Chrystjanizmu? Tu nie ma żadnej alternatywy – jeżeli Chrystus jest tym, z którym trzeba się liczyć, to obowiązuje i Żydów!”⁵⁷⁹.

Jak wyglądała praca na placówce misyjnej, najtrafniej opisał tytułujący się jako „ksiądz” Józef Fajans. „Dowiedziano się, że nasza stacja jest czynna. Powoli zaczęły przychodzić do mnie różne osoby, Izraelici, i zawsze starano się o rozmawianie ze mną w cztery oczy. Nie przeszkadzałem temu, bo wiedziałem z doświadczenia, że takie obcowanie jest najciekawsze i najowocniejsze”. Fajans pisze o dwóch braciach, którzy go odwiedzali w tajemnicy przed rodziną. „Ojciec, ich właściciel piętrowego domu, wybudował, czy pomógł

⁵⁷⁶ G. Rozenman, *Zagadnienie uboju rytualnego. Odpowiedź ks. dr. Stanisławowi Trzeciakowi*, Białystok 1936.

⁵⁷⁷ P. Gorodiszcz, *Czy prawda jest antysemityzmem*, „Dwa Światy” 1938, nr 1, s. 4

⁵⁷⁸ *Rozmowa chrześcijanina – neofity z Izraelitą*, „Dwa Światy” 1938, nr 4, s. 6

⁵⁷⁹ *Paradoksy, Paradoksy*, „Dwa Światy” 1937, nr 3, s. 3.

wybudować, synagogę. Ze słów synów można było wywnioskować, że sprawował w domu rządy despotyczne. Bracia nigdy nie spotykali się ze mną razem, choć możliwe, że wiedzieli wzajemnie o swoich wizytach u mnie”⁵⁸⁰.

Nie tylko pismo „Dwa Światy”, ale też broszury i najdrobniejsze akcydensy przepełnione były elementami „promocyjnymi”, nie stroniąc od prowokacji i stosowania opartych o dyskurs socjotechnik. W. N. Christie pisząc o śmierci nawróconego rabina Efraima podkreślał, że do jego najbliższych przyjaciół zaliczał się ksiądz Esber Domet, Arab, który przyjął wiarę chrześcijańską. O zmarłym w 1930 roku „dobrodusznym” Efraimie pisano, że wyglądał znacznie starzej, aniżeli wskazywałby na to jego wiek. Postarzał się z powodu „prześladowań i smutków”. Autor relacji podkreślał, że nad jego mogiłą przybyli nie tylko chrześcijanie, ale także liczni nawróceni na chrześcijaństwo Żydzi i Arabowie. Sam grób Efraima sąsiadować miał z grobem nawróconego muzułmanina.

Takie zagęszczenie znaczeń cechowało większość artykułów i publikacji⁵⁸¹. Z satysfakcją przypominano postać słynnego uczonego, francuskiego profesora filozofii Henri Bergsona, Żyda, który mając lat 78, nawrócił się na chrystjanizm, czy biskupa Samuela Izaaka Józefa Szereszewskiego, urodzonego w litewskich Taurogach, który przetłumaczył Biblię na język chiński⁵⁸². „Dwa Światy” dawały też portrety wybitnych misjonarzy, a najchętniej tych, którzy ponieśli męczeńską śmierć, jako choćby Izydora Lewentala, poznańskiego Żyda, który zginął z rąk sikha w Afganistanie⁵⁸³.

Artykuły nie były przypadkowe i podejmowały takie wątki, które musiały wywołać reakcję. W tekście *Nauka Chrystusa a polityka żydowska* pastor Gorodiszcz zaczynał swój wywód, łagodnie przypominając, jak świetnie definiował naród żydowski sam Mojżesz, który zaznaczał, że „Żyd nie powinien żywić uczuć nienawiści, ponieważ pomsta powinna należeć tylko do Boga. Jeszcze donioślejsze są słowa Ewangelii «miłujcie nieprzyjacioly nasze»”. Pastor uważał się, że w obecnych czasach nauki mojżeszowe poszły w niepamięć, i pomimo tego próbuje usprawiedliwić ten stan rzeczy niełatwymi dziejami narodu żydowskiego: „możliwie, że martyrologia żydostwa na przestrzeni całych dziejów tegoż jest wynikiem niedostosowania się jego do słów Boskich”. Po kilku ciepłych uwagach, w zasadniczej części

⁵⁸⁰ J. Fajans, *Z pamiętnika misjonarza*, „Dwa Światy” 1938, s. 4, s. 5 i 6. Motywy : jeden z braci „poznał jakąś chrześcijankę i... zakochał się w niej.” J. Fajans, *Z pamiętnika misjonarza*, „Dwa Światy” 1938, nr 4, s. 6

⁵⁸¹ W. M. Christie, *Chacham Efraim ben Joseph Eliahim*, „Dwa Światy”, 1938, nr 4-5, s. 4 i 5.

⁵⁸² *Nawrócenie się profesora Bergsona*, „Dwa Światy” 1938, nr 4-5, s. 7. *Żyd walczący za Misję Chrześcijańską*, „Dwa Światy”, 1939, nr 1-2, s. 12.

⁵⁸³ *Pionier chrześcijaństwa w Afganistanie*, „Dwa Światy” 1937, nr 3, s. 4.

artykułu podnosił brak tolerancji wśród współczesnych Żydów, przeciwstawiając jej dobroć i wyrozumiałość tych, którzy przestrzegają nauki chrystusowej⁵⁸⁴.

Każda egzegeza Pisma Świętego autorstwa Piotra Gorodiszcza w swojej polemicznej konkluzji eksponowała misyjny wymiar. „Płacze teraz żydostwo, płacze w Palestynie, płacze w diasporze. Rozmaicie wodzowie i przywódcy tłumaczą przyczyny cierpień na swój sposób, powołując się na przyczyny polityczne i koniunkturalne. Lecz jest to złudna pociecha, gdyż ani na chwilę nie pociesza i nie zapewnia, że to się nie powtórzy w przyszłości...”. Gorodiszcz wyraźnie prowokuje, oczekując „płaczu skruchy”: „Taki płacz jest początkiem nowego życia, bo to jest płacz skruchy, to jest nawrót do pozytywnej wartości słowa Pańskiego i do Tego, który jest objawieniem słowa Pańskiego, do Syna Bożego Jezusa”⁵⁸⁵. Autorzy pisujący w „Dwóch Światach”, jak np. I. E. Dawidson, znający język hebrajski, interpretowali Pismo Święte wyłącznie duchu chrześcijańskimi, wykazując błędną jego interpretację przez rabinów⁵⁸⁶.

Motywy działania misjonarzy znamienne objaśnia artykuł opublikowany w 1937 roku w piśmie „Dwa Światy”: „Trzeba jeszcze stwierdzić, że nie działa tu żadna ambicja wyznaniowa, żadna chęć przysporzenia swemu wyznaniu neofitów, lecz jedynie gorliwość religijna, w naszym społeczeństwie tak powszechnie nie spotykana. Ludzie, o których mowa, po prostu uważają, że chrześcijaństwo jest tak wielkim skarbem, że trzeba podzielić się nim ze wszystkimi, którzy nie dostąpili szczęścia przynależności do niego. Sądzą, że byłoby karygodnym egoizmem mając taki skarb jak Ewangelię, nie udostępnić go innym”⁵⁸⁷.

W ulotce *Odezwa Towarzystwa „Samarytanin”* znalazły się pozornie niewinne sformułowania, które musiały wywołać sporą irytację w kręgach żydowskich, o co zapewne chodziło. Oto jej fragment: „W ciągu lat ostatnich Chrześcijaństwo coraz bardziej przenika sfery żydowskie i coraz częstsze są wypadki przyjęcia Chrztu Św. nie tylko przez pojedyncze osoby, lecz nawet przez całe rodziny żydowskie”. W innym fragmencie podkreśla się, że „naród żydowski, który prawie przez 2.000 lat walczył przeciw Jezusowi Nazareńskiemu, teraz powoli otwiera Mu swe serce. Każdy wierzący widzi w tem sprawdzanie się proroctwa o nawróceniu Izraelitów...”. Nie omieszkało wspomnieć, że wielu nawróconych Żydów poświęciło się Kościołowi, jak i Państwu. Przypomina się więc „żyda polskiego, a późniejszego biskupa Aleksandra w Jerozolimie”; „żyda z ziemi grodzieńskiej biskupa Szereszewskiego... który przetłumaczył Pismo Św. na język chiński”. W *Odezwie*

⁵⁸⁴ P. Gorodiszcz, *Nauka Chrystusa a polityka żydowska*, „Dwa Światy”, 1938, nr 4-5, s. 2 i 3.

⁵⁸⁵ P. Gorodiszcz, *Płacz Izraela*, „Dwa Światy” 1937, nr 2, s. 2.

⁵⁸⁶ E. Dawidson, *Wielki dar*, „Dwa Światy” 1937, nr 2, s. 5.

⁵⁸⁷ *U źródeł Misji Barbikańskiej*, „Dwa Światy” 1937, nr 2, s. 7-8.

podnoszono wrogość, z jaką spotykają się Żydzi ochrzczeni, której nie doświadczają inni nawróceni, np. Chińczycy, Japończycy itp. „Nawrócony żyd znajduje się w zupełnie innych warunkach, szczególnie w Polsce, ze względu na nietolerancję religijną społeczeństwa żydowskiego. Jest bojkotowany, wyrzucany poza nawias swego otoczenia, traci rodzinę, krewnych oraz dotychczasowych przyjaciół, a na domiar złego żydowski pracodawca wymawia mu pracę. Widzimy więc, że w pełnym znaczeniu tego słowa dźwiga za Chrystusem Panem ciężki krzyż Golgoty życia chrześcijańskiego”. W kolejnych passusach sprawa się wyjaśnia: „nie można nawróconego żyda, znajdującego się w tak trudnej sytuacji, zostawić zupełnie bez opieki. Byłoby to równoznaczne z oddaniem go na łaskę losu oraz umieszczeniem ciężkich gładów na dopiero co poczętej ścieżce życia chrześcijańskiego. Czyż w ten sposób mamy spełniać wielkie przykazanie Chrystowe. Nie należy również zapominać, że nowonawrócony, mimo łaski Ducha Bożego otrzymanej przy Chrzcie Świątym, pozostaje jeno słabym człowiekiem i w znacznej mierze potrzebuje współczucia i poparcia ze strony otoczenia, ponadto neofici mają rodziny, obarczenia są dziećmi, inni zaś są już w nader podeszłym wieku i nie mogą sobie dać rady w życiu”. Odezwa – najpewniej autorstwa Gorodiszcza – w sensie przekazu i komunikacji była skonstruowana perfekcyjnie. Po nakreśleniu ciężkiej sytuacji neofity, uderzano w najwyższe struny: „Również ze społeczno-państwowego punktu widzenia powinno być społeczeństwo zainteresowane, by nauczyć i pozyskać nowonawróconego dla produktywnej pracy...”. Autor dramatycznie pytał: „Któż więc ma mu dopomóc, jak nie ogół chrześcijański...”. Na końcu pojawia się konkretny apel, bardzo zresztą przemyślany i zawoalowany, w którym nie zwraca się wprost o finansowe datki, a jedynie okazjonalnie o tym wzmiankując: „Pamiętajmy, że Chrystus Pan na pytanie: ‘Kto jest mój bliźni’, opowiedział przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Zarząd T-wa zwraca się do Ciebie, dobry chrześcijaninie (dobra chrześcijanko) z uprzejmą prośbą o poparcie jego poczynań w tym kierunku przez udzielenie dobrej rady, zaofiarowanie pracy, zapisanie się na członka T-wa oraz wszelką pomoc w tej czy innej formie”⁵⁸⁸.

W innej wydrukowanej *Odezwie*, podpisanej już przez Gorodiszcza, pojawia się podobna żonglerka znaczeniami: „Otóż w naszym kraju jest dużo chrześcijan-neofitów pochodzenia izraelskiego, cierpiących za swe przekonania religijne od swoich byłych współwyznawców. Niektórzy z nich znajdują się w skrajnej nędzy. Jako wyznawcy Chrystusa i członkowie Jego Kościoła nie możemy pozostać obojętni ich niedoli...”⁵⁸⁹.

⁵⁸⁸ Niedatowana *Odezwa* Towarzystwa "Samarytanin", AA, Druki.

⁵⁸⁹ Niedatowana ulotka podpisana przez pastora P. Gorodiszcza, AA, Druki.

Takie słowa musiały robić wrażenie: u większości Żydów wywoływały niewątpliwie wściekłość, ale u nielicznych zapewne rodzące wątpliwości, z kolei u chrześcijan... chrześcijański odruch: pomocy i wsparcia. Niezwykle dobra sytuacja finansowa Misji Barbikańskiej – nawet czasach kryzysu – każe domniemywać, że na jej konto wpływały nie tylko środki z Królestwa Brytyjskiego, ale zapewne od osób prywatnych. W zachowanych archiwaliach znaleźć można pokwitowania kilkunastu wpłat na rzecz „Samarytanina” czynionych przez najbliższych współpracowników i sympatyków Misji Barbikańskiej. Jednak pamiętajmy, że z całą pewnością nie wszystkie darowizny i inne wpłaty „płynące z serca” były rejestrowane. Należy sądzić, że ten obieg finansowy był skrywany przed fiskusem nie tylko z racji obowiązku uiszczania odpowiednich podatków, ale też z woli samych ofiarodawców, którzy nie życzyli sobie ujawnienia swoich danych osobowych.

5.6. Kontakty z kulturą Zachodu i transmisja zachodnich wzorców

Misja Barbikańska od początku działalności na terenie II Rzeczypospolitej była uzależniona od centrali w Anglii. Pastor Gorodiszcz zobowiązany był do składania raportów na piśmie na temat swojej aktywności i musiał skrupulatnie rozliczać się z otrzymywanych środków finansowych. Placówka misyjna była kontrolowana i wizytowana przez przybywających z Anglii duchownych. Wydaje się, że w początkowym okresie pieczę nad Barbikanami z Białegostoku sprawowali przedstawiciele Misji Anglikańskiej w Warszawie, co wskazywałoby, iż centrale tych organizacji znajdujące się w Anglii doszły do porozumień. Ale już od około 1926-1927 r. centrala londyńska Misji Barbikańskiej przyjęła całkowicie kontrolę nad misjonarzami w Białymstoku. W 1926 roku jednego z chrztów udzielił przybyły z Anglii, specjalnie na uroczystość, pastor Dawidson, co symbolicznie oznaczało zerwanie więzów Barbikan z Misją Anglikańską. W tym też roku Misja zaczęła rozprowadzać własne piśmko misyjne, drukowane prawdopodobnie w Anglii. Piśmko wydawano w języku żydowskim i angielskim. Jego pierwszy styczniowy numer przyniósł relację z poświęcenia kaplicy misyjnej imienia pastora Webb-Peploe⁵⁹⁰.

Od schyłku lat 20. Misja Barbikańska była coraz częściej wizytowana przez reprezentantów centrali londyńskiej. Często takie wizyty wpisane były w harmonogram dłuższych podróży, przy okazji których odwiedzano szereg placówek. W dniach 4 i 5 sierpnia 1928 r. w lokalu misyjnym przy ul. św. Rocha odbyły się uroczystości związane z przybyłymi pastorami, którzy przebywali na Zjeździe Pastorów Misji Barbikańskiej w Hamburgu. Do

⁵⁹⁰ Piśmko nie dochowało się. Pismo Prezydium Rady Ministrów do MSW z 8.II.1926 r. AAN, MWRiOP, sygn. 1360, k. 20 i następne.

Białegostoku przybyli wówczas m.in. pastory: Peyn z Londynu, Neuman z Damaszku, Gartenhaus z Nowego Jorku. Zasięg wpływów Misji Barbikańskiej poza Polską wyglądał rzeczywiście imponująco⁵⁹¹. W 1933 r. centralę misji po raz kolejny odwiedził jeden z jej przywódców I. E. Dawidson. Odbił specjalne nabożeństwo za pomyślność działań misyjnych w kolejnych latach. Dawidson pojawił się także w roku następnym i dokonał „inspekcji placówek Misji Barbikańskiej na terenie Polski”, zaś kilka miesięcy później był ponownie obecny przy okazji poświęcenia przychodni lekarskiej „fundowanej kosztem pewnej Angielki”⁵⁹². Nasilenie przyjazdów „inspekcyjnych” nastąpiło z początkiem lat 30. W tym okresie misjonarze z ulicy św. Rocha zaktywizowali pracę: poświęcono przychodnię, otwarto bibliotekę i czytelnę, uruchomiono własny zakład drukarski. Nastąpiły też wydarzenia zmieniające strukturę Misji: w jej ramach powstało Towarzystwo „Samarytanin”, a Misja weszła w unię wyznaniową z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym.

Przejawem umacniania się organizacji w przestrzeni wyznaniowej obszaru Polski północno-wschodniej było poświęcenie nowego, obszernego kościoła. Te wydarzenia miały wpływ na wzmożone kontrole władz z Londynu, pragnące nie tylko rozliczyć wydatkowane funty, ale też naocznie przyjrzeć się efektom tej działalności. Na uroczystość poświęcenia kościoła misyjnego przybyli z Anglii najwybitniejsi „Barbikanie”, jak również Generalny Superintendent Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie, ksiądz Michał Jastrzębski⁵⁹³. Uroczystość przypieczętowała przy okazji unię wyznaniową między Barbikanami a kalwinistami. Kilka dni później goście angielscy udali się na specjalne rozmowy do Wilna. Dyskutowano kwestie fuzji wyznaniowej, omawiano prawne, administracyjne i finansowe aspekty konstruowanej unii.

Co jakiś czas pastor Piotr Gorodiszcz udawał się za granicę, w celu zdania szczegółowych sprawozdań, zaprezentowania wniosków i spostrzeżeń z prowadzonej pracy misyjnej. Uczestniczył w kongresach i zjazdach pastorów protestanckich. Jak podawał „Dziennik Białostocki”, w 1928 r. pastor Gorodiszcz udał się na jeden z takich zjazdów do Stanów Zjednoczonych⁵⁹⁴. Najpoważniejszą wyprawą był niewątpliwie wyjazd do Anglii w końcu 1936 r. Odbił się tam Wszechświatowy Kongres Kościołów. Zasadniczym powodem wyprawy było spotkanie z przywódcami centrali w Londynie i ocena współpracy z

⁵⁹¹ Sprawozdanie wojewody z 1928 r. APB, UBP, teczką 40, k. 117; „Dziennik Białostocki” 1928, nr 221, s. 4.

⁵⁹² „Dziennik Białostocki” 1933, nr 28, s. 6; 1934, nr 191, s. 6 i nr 286.

⁵⁹³ *Z życia naszego...*, op. cit., s. 12-13. Patrz rozdz. „Kaplica i kościół misyjny”.

⁵⁹⁴ „Dziennik Białostocki” 1928 z 26.XI., s. 4.

kalwinistami z Wilna⁵⁹⁵. Ostatnia podróż Gorodiszcza do Anglii miała miejsce na przełomie kwietnia i maja 1939 roku. Zbiegła się ona w czasie ze śmiercią żony Gorodiszcza, „superintendentowej” Heleny Gorodiszcz z domu Khan⁵⁹⁶.

Przez cały okres działalności misyjnej w Białymstoku pastor Piotr Gorodiszcz i jego współpracownicy byli szczerze subwencjonowani z Londynu, jednak spływające czeki były wystawiane wyłącznie na nazwiska pastora. Zarówno Gorodiszcz, jak i jego najbliżsi współpracownicy (Fajans i Syrota) znajdujący się na etatach Misji otrzymywali wysokie pobory, z których musieli się skrupulatnie rozliczać. Przeciętne pobory Gorodiszcza wynosiły około 15.000 zł rocznie, co w porównaniu ze standartowym pensum księży katolickich w II Rzeczypospolitej (1000-1500 zł rocznie) było kwotą wysoką. Oczywiście znaczna część tej sumy przeznaczona była na cele misyjne, podatki, czynsze i inne opłaty. Z zachowanych dokumentów wynika, że księgowość londyńska przysyłała często dodatkowe kwoty przeznaczone na różne doraźne cele i charytatywne działania. Z pewnością część środków finansowych przekazywana była poza oficjalnym obiegiem przy okazji wzajemnych spotkań. O dużych możliwościach finansowych Misji Barbikańskiej i jej pozycji świadczy fakt, iż już w 1928 roku majątek tej placówki szacowano na około 100.000 zł. Na taką sumę Misja ubezpieczyła „od ognia” swoją nieruchomość wraz z budynkami⁵⁹⁷. A przecież po tym czasie jej majątek wzrósł znacząco (nowy kościół, ambulatorium, drukarnia i inne).

5.7. Oddziaływanie przez produktywizację

„Cukierki misyjne” nie załatwiały problemu znalezienia pracy dla biednych neofitów. Wielu z nich klepało biedę, żyjąc od zasiłku do zasiłku. Próby aktywizacji ich poprzez pracę odnosiły znikomy skutek. Praca dla neofitów znajdowała się w obrębie samej misji (drukarnia, ambulatorium). Pomysły z uruchomieniem dorożki i otwarciem sklepiku zakończyły się niepowodzeniem. Toteż misjonarze starali się tworzyć nowe miejsca pracy poprzez zakładanie nowych filii (w 1939 roku pojawiły się pomysły ekspansji na Litwę) lub też kierowania neofitów na kursy, szkolenia, a nawet do Seminariów. W 1938 roku Gustaw

⁵⁹⁵ Relacje z tej podróży: P. Gorodiszcz, *Refleksje i plon wszechświatowego kongresu kościołów w Anglii w roku ubiegłym*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 2-3, s. 23-27; „Dwa Światy” 1937, nr 4, s. 5-6 i 10. Już podczas poświęcenia kościoła przybyli goście odbyli rozmowy z kalwinistami. *Goście z Anglii wśród nas*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5-6, s. 13.

⁵⁹⁶ W pogrzebie prócz misjonarzy wzięli udział m.in. ks. Jan Kurnatowski, proboszcz podległej Misji Barbikańskiej parafii w Izabelinie, ks. Aleksander Piasecki z Wilna oraz proboszcz parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Białymstoku, Benno Kraeter. *Żaloba w Parafii białostockiej*, „Dwa Światy” 1939, nr 3, s. 3 i inne relacje zawarte w tym numerze.

⁵⁹⁷ AA, Kwitancja X (b.nr.). Roczna składka wynosiła 116 zł i 17 gr. W przyszłości znacznie wzrosła. Ubezpieczenie z 24.XI.1928 r. AA, Kwitancja X (b.nr.).

Rajchman zwracał się pisemnie do Misji: „Ponieważ mam się udać do seminarium Misyjnego w Więcborku, aby kształcić się i przygotowywać się do pracy w Winnicy Bożej jest to związane z różnymi wydatkami jak zakup niezbędnych rzeczy i książek, i nie posiadam do tego celu żadnych funduszy uprzejmiem zwracam się z do zarządu T-wa Samarytanin z prośbą o wydanie mi jednorazowego wsparcia w wysokości 150 zł⁵⁹⁸.

Misja była szczodra, ale nie naiwna, potrafiła egzekwować zaległości i wymóc usuwanie rozmaitych nieprawidłowości. W liście z 26 marca 1937 r. ksiądz Fajans uzasadniał konieczność płacenia składek przez M. Golcblata ze stacji w Brześciu nad Bugiem: „Zarząd T-wa... nie przychyła się do prośby Pana o odroczenie wpłacenia przez niego zaległych składek. Są u nas tacy, którzy nie mają posady, ale jednak płacą, tembardziej Pan, który co miesiąc otrzymuje gażę... składki... trzeba wpłacać przede wszystkim, bo pomaga neofitom znajdującym się w nędzy⁵⁹⁹.

Wsparcie finansowe kierowano zwłaszcza w stronę tych, którzy żyli w rozterce między światem chrześcijan i Żydów – im, zdaniem liderów Barbikan, należało przede wszystkim pomagać. W jednym z listów pastor Gorodiszcz pisze: „Chcę zaznaczyć, że celem T-wa nie jest wsparcie tych, których przodkowie kiedyś pochodzili z Izraelitów, obecnie zaś oni prowadzą niezależne życie i sami wspierają tak Kościół jak inne charytatywne organizacje, lecz wsparcie Izraelity nawracającego się w ghetto, skąd on żadnej pomocy, prócz prześladowań oczekiwać nie może⁶⁰⁰.

Na przełomie 1937 i 1938 wpływy do kasy Towarzystwa wyraźnie się zmniejszyły. Kilku członków przestało płacić składki, kilku wystąpiło z Towarzystwa. Odczuwalne były skutki kryzysu gospodarczego końca lat 30 tych, nadto pamiętajmy, że ogromne inwestycje poniesione w trakcie budowy kościoła musiały mieć wpływ także na finanse misyjne. Pastor Gorodiszcz w krótkich słowach odmawiał pomocy dwom neofitom z Grodna: „wpływy są teraz tak minimalne, że T-wo Samarytanin nie jest w teraz w stanie wam dopomóc...⁶⁰¹.

Pastor Gorodiszcz konsekwentnie i skutecznie zabiegał o finansowe wsparcie. W kopii listu do Leona Levisona prezesa Stowarzyszenia Żydów Chrześcijan (International Hebrew Christian Alliance) w języku angielskim zwracał się o miesięczne wsparcie w wysokości 5 funtów dla Michała Lubicza. Uzasadnienie zajęło połowę listu. „... Lubitch is making now his mature examinations... he has to go the university”. Przypominał, że pastor Davidson opłacał jego dotychczasową naukę, a Misja zapewniała mu wyżywienie, ale obecne potrzeby –

⁵⁹⁸ List G. Rajchmana z 1 czerwca 1938 r. AA, Listy.

⁵⁹⁹ List ks. J. Fajansa do M. Golcblata z 26 marca 1937 r. AA, Samarytanin.

⁶⁰⁰ List P. Gorodiszcza z 25 X 1937 do Mecenasowej Silberstein, AA, Samarytanin.

⁶⁰¹ List P. Gorodiszcza z 27 X 1938 do Ignacego i Aleksandra Krol, AA, Samarytanin.

związane z rozpoczęciem studiów – przerastają możliwości Misji i nie pozwalają na finansowe wsparcie. Z listu wynikało, że Misja Barbikańska swoją opiekę rozciąga nad neofitami, ale w pierwszym okresie ich adaptacji. Pastor wyraźnie polemizował ze strategią prezentowaną przez Levinsona: „Believe me dear President that to help him is not less important than to help Hebrew Christians in Germany”. Uwagę zwraca passus końcowy listu Gorodiszczca, w którym wychwala on pod niebiosa zasługi marszałka Piłsudskiego. To charakterystyczne i znamienne, zwłaszcza gdy korespondencja Gorodiszczca adresowana była zagranicę: „His merits were great not only for Poland and its people but also for the peace of Europe. It should not be forgotten, that it was Josef Piłsudski in the year 1920 who kept back with his genial strategy the Bolshevist invasion to Europe⁶⁰²”.

5.8. Informacja zwrotna. Mieszkańcy Białegostoku i władze miejskie wobec przekazu kulturowego misji

Stosunek polskich władz państwowych do misji żydowskich był złożony, kształtowały go różnorodne czynniki polityki wewnętrznej i zagranicznej. Ogólnie rzecz biorąc, organizacjom misyjnym w ich działalności nie stawiano większych przeszkód. Obserwacja ich pracy dowodziła, że nie mają one celów politycznych czy antypaństwowych. Analiza zachowanych materiałów wskazuje, że władza tak centralna, jak i na szczeblu wojewódzkim starała się zachować dobre stosunki z duchownymi, strukturalnie związanym bądź co bądź z zaprzyjaźnionym państwem. Toteż nie czyniono specjalnych problemów przy wydaniu zezwolenia wojewody dla działalności Misji Barbikańskiej czy rejestracji Towarzystwa „Samarytanin”. Większość tego typu pozwoleń, jak np. na wybudowanie kościoła czy działalność misyjną poza granicami województwa białostockiego, Barbikanie otrzymywali bez przeszkód i bez wyraźnej zwłoki. Obciążenia podatkowe nie były zbyt wielkie. Pastor Gorodiszcz utrzymywał tak bardzo dobre kontakty z miejscową administracją, że budziło to podejrzenie, a nawet rodziło nieżyczliwość⁶⁰³.

Pastor Gorodiszcz oraz jego najbliżsi współpracownicy byli osobami znanymi i powszechnie szanowanymi. Bezproblemowe uzyskanie zezwolenia wojewody na

⁶⁰² List pastora Gorodiszczca do Leona Levisona z 22 maja 1935. AA, Listy; zachowana tylko druga kartka listu. Leon Levison, ur. w 1881 roku, był początkowo rabinem Nachumem Levisonem w Safed w Palestynie. Następnie został pierwszym prezesem International Hebrew Christian Alliance. Założyciel Palestine Jews Relief Fund. Miał udział w zebraniu 200 tys. funtów. *Who is Who 1932*, Londyn (b.r.w.) s. 1914.

⁶⁰³ Tak przynajmniej wynika z artykułu *Przedziwne metamorfozy pastora Gorodiszczca*, „Jutrzenka Białostocka” 1939, nr 5, s. 12, w którym gazeta z nieukrywaną satysfakcją cytuje paszkwil skierowany przeciwko pastrowi Gorodiszczowi i na tej podstawie konstruuje sugestię, aby „wszystkie instytucje wojewódzkie, magistrackie i starościńskie” zweryfikowały swoją ocenę wobec misjonarzy.

prorowadzenie działalności misyjnej stało się tradycją zdystansowanej życzliwości rządowej administracji na szczeblu wojewódzkim. Pastor Gorodiszcz doskonale wykorzystał fakt, że lokalna administracja miała raczej neutralny stosunek do Misji. To ułatwiło ułożenie z władzami ciepłych, raczej kurtuazyjnych kontaktów. Toteż gdy pastor Gorodiszcz kierował do lokalnych władz zaproszenia na uroczystości, zwłaszcza związane ze świętem 11 Listopada czy 3 Maja, nie wypadało odmówić. Odprawiane przy tej okazji nabożeństwa przybierały postać prawdziwych manifestacji patriotyzmu, w których Barbikanie nie omieszkali skutecznie propagandy misyjnej, doprowadzając niekiedy do sytuacji z perspektywy czasu wręcz komicznych. Na przykład 19 marca 1937 r. z okazji rocznicy imienin Marszałka Piłsudskiego, ks. Józef Fajans w trakcie uroczystego kazania porównał Marszałka do słowa bożego wypełniającego się w stosunku do Izraelitów poprzez historię Jezusa⁶⁰⁴. Podczas tego typu nabożeństw czyniono aż nazbyt wiele retorycznych i spektakularnych gestów pod adresem władz i społeczeństwa.

Zresztą każdy bardziej znaczący przejaw aktywności misjonarzy był okazją, aby sprawę nagłośnić i obowiązkowo zaprosić znaczących gości. W 1934 r. podczas poświęcenia nowo zbudowanej przychodni misyjnej obecni byli prezydent miasta S. Nowakowski, wicewojewoda S. Michałowski, prezes sądu okręgowego Ostruszko, prokurator Stetkiewicz, komendant Policji Państwowej Janasiński i jego zastępca Jacyna, pułkownik dyplomowany Kmicic-Skrzyński, starosta grodzki Zabłocki. Obecni byli także reprezentanci Kościoła Ewangelicko-Reformowanego z Wilna, Ewangelicko-Augsburskiego z Białegostoku (pastor B. Kraeter), a także, co było raczej rzadkością, proboszcz katolicki ks. Stanisław Hałko⁶⁰⁵. Pastor Gorodiszcz dbał o celebrę, ale też wiedział doskonale, że zaproszenie osób z najwyższego świecznika ułatwi znakomicie zaproszenie osób z drugiego szeregu. Ze składu obecnych podczas tych uroczystości można wnioskować, że władze miasta traktowały poważnie poczynania Misji Barbikańskiej i pragnęły zachować z nią dobre stosunki.

Należy jednak odnotować także nieufność administracji do poczynania misjonarzy. Była ona z pewnością wynikiem dyrektyw z Warszawy. Uroczystość poświęcenia kościoła była bacznie obserwowana przez władze Urzędu Bezpieczeństwa. Jak donosił Wojewoda Białostocki w piśmie do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, na temat tej uroczystości

⁶⁰⁴ J. Fajans, *Droga do chwały*, „Dwa Światy” 1937, s. 4; „Dziennik Białostocki” z 25.IX.1934, s. 6. W 1939 r. pomimo nastrojów antysemitycznych tygodnik „Fama” (1939, nr 1) ciepło opisywał dorobek misjonarzy, akcentując w szczególności ich zasługi w pomocy medycznej i charytatywnej. Por. też APB, UBP, Sprawozdanie wojewody za 1939 r., teczka 100, k. 69.

⁶⁰⁵ „Dziennik Białostocki” 1934, nr 286, s. 6. Podobnie ciepłe relacje ukazały się podczas uroczystości poświęcenia kościoła misyjnego w 1936 r. Z życia naszego kościoła, Uroczystość poświęcenia Misyjnego Kościoła Ewangelicko - Reformowanego w Białymstoku, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 5-6, s. 12-13. W mniej przyjaznym tonie: List otwarty, „Jutrzenka Białostocka” 1936, nr 10, s. 9-10.

wysłano specjalne tajne sprawozdanie⁶⁰⁶. Nazwisko Gorodiszcza figurowało w spisie osób, których korespondencja podlegała cenzurze. Na liście pojawiały się także nazwiska osób współpracujących z Misją i członków Towarzystwa „Samarytanin”, jak np. Augusty Flakiert, Chany Kurlander, Benno Kreatera oraz innych⁶⁰⁷. Pastor Gorodiszcz był dyskretnie inwigilowany przez wydział śledczy, a jego korespondencja była czytana, z czego on sam zdawał sobie doskonale sprawę. Charakterystyczne, w jaki sposób kończył niektóre swoje listy adresowane do korespondentów z Anglii. Były to najczęściej niezbyt szczerze brzmiące i sztampowe peany na cześć Marszałka, Prezydenta i Rzeczypospolitej⁶⁰⁸. Misjonarze z ulicy św. Rocha, podobnie zresztą jak inni reprezentanci towarzystw nawracających Żydów, których centrale znajdowały się zagranicą, byli z oczywistych względów obserwowani przez odpowiednie władze policyjne. Z uwagi na fakt, że organizacje te dysponowały często znaczącymi środkami finansowymi, rozległymi kontaktami i sporymi możliwościami w przemieszczaniu się na terenie kraju, obawiano się, że czynione obserwacje i spostrzeżenia można wykorzystać w charakterze szpiegowskim.

Początkowo poczynaniom Misji przyglądały się władze wojewódzkie, ale od połowy lat 30. w coraz większym stopniu Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Zainteresowanie władz wzbudzał także aspekt narodowościowy prowadzonych akcji misyjnych w Polsce, czynione na terenie kraju inwestycje, jak również opieka nad wiernymi innych narodowości. Jeśli chodzi o Kościoły ewangelicko-reformowane, czyli Jednotę Wileńską czy Warszawską, obserwowano szczególnie rozwój kwestii czeskiej (liczni wierni w tym kościele) i żydowskiej. W końcu lat trzydziestych władze zaczęły okazywać coraz większy niepokój wobec prowadzonej na coraz większą skalą przez duchownych Jednoty Wileńskiej akcji misyjnej w języku białoruskim⁶⁰⁹. Zapewne także „zapoznały się” z korespondencją, którą prowadził pastor Gorodiszcz z przedstawicielami Kościoła kalwińskiego na Litwie Kowieńskiej, sondując możliwości uruchomienia na tamtym obszarze filii Misji Barbikańskiej⁶¹⁰. Na krótko przed wybuchem II wojny światowej, w kwietniu 1939 roku, wojewoda białostocki postulował, aby oddzielić parafię ewangelicko-reformowaną od Misji

⁶⁰⁶ Oryginał pisma nie zachował się. Sprawozdanie Wojewody z 1936 r. ABP, UBP,teczka 92, k. 101.

⁶⁰⁷ APB, Komenda Policji Państwowej w Białymstoku, wydział śledczy, Spis osób, których korespondencja podlega cenzurze, sygn. 7, k.57, 90, k.131, k. 147.

⁶⁰⁸ APB, Komenda Miasta i Policji Państwowej, Wydział śledczy 1939 r.,teczka 7, k. 90. „koresponduje z zagranicą”. AA, Listy VII, nr 43-44. W podobnej tonacji kończono lub rozpoczynano większość nabożeństw, „Prozektor” 1925, nr 5, s. 7; 1927, nr 42, s. 2; Pismo Prezydium Rady Ministrów do MSW z 8.II.1926 r. AAN, MWRiOP, sygn. 1360, k. 20.

⁶⁰⁹ CAW, 1772/89, sygn. 164, 165; AAN, MSW, sygn. 968, 969, 972; tamże, MWRiOP, sygn. 385, 1395, 1396; APB, UWB, sygn. 78, 82, 101 Za E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* op.cit., s. 128.

⁶¹⁰ Karta pocztowa P. Jakubenas z 17.VII.1939 r. i karta pocztowa J. Kurnatowskiego z 29.VI.1939 r., AA, Listy VI, nr 49-50.

Barbikańskiej, gdyż jego zdaniem wpływa to na zatracenie ściśle polskiego charakteru tego wyznania⁶¹¹. Te postulaty nie miały wpływu na podjęcie jakichkolwiek decyzji administracyjnych. Pomimo tych wątpliwości i podejrzeń na podstawie zachowanych materiałów i dokumentów należy stwierdzić, iż w okresie międzywojennym nie sformułowano pod adresem Misji Gorodiszcza żadnych zarzutów ze strony urzędów śledczych i bezpieczeństwa.

Prasa polskojęzyczna, z kilkoma wyjątkami, z odcieniem sympatii relacjonowała inicjatywy Barbikan z ulicy św. Rocha⁶¹². Odnotowano często drobne na pozór wydarzenia (niewątpliwie „podsuwane” żurnalistom), jak to, że misjonarze w 1932 roku „podobnie jak w roku ubiegłym” opodatkowali się na rzecz funduszu bezrobotnym, a w 1934 roku „Dziennik Białostocki” odnotował, że Misja Barbikańska wpłaciła „do wydziału ofiar” 71 złotych na powodzian⁶¹³.

Całkowicie odmiennie reagowała społeczność żydowska, która z nieukrytą niechęcią i dezaprobatą oceniała działalność misjonarzy. Już podczas afery z konwersją Lejby Tykockiego prasa żydowska w Białymstoku i Warszawie krytycznie oceniała moralną stronę działalności Misji. Zdarzały się przypadki czynnej napaści na misjonarzy ze strony podjudzonego tłumu Żydów. Wrogość wywoływały odczyty i wykłady o treści misyjnej. Misjonarze byli kilkakrotnie pobici i atakowani. W maju 1927 roku w Krakowie kilkusetosobowy tłum miał zaatakować członków Misji Barbikańskiej rozdających osobom wychodzącym z synagogi biblie i broszury o treści religijnej. Dwaj pracownicy misji zostali pobici⁶¹⁴. W szczególności misjonarze narażeni byli na takie ekscesy podczas podróży misyjnych do mniejszych miast i miasteczek, które przeważnie zamieszkiwali Żydzi ortodoksyjni, a przejawy odstępstwa od wiary były surowo piętnowane. Konwersja w takim środowisku oznaczała konieczność przeprowadzki do innego miasta. Toteż misjonarze Barbikanie organizowali swoje wyprawy akcentując ich międzywyznaniowy charakter⁶¹⁵. Tym między innymi misja białostocka różniła się od anglikańskiej, kierując swoje zainteresowania także wobec Białorusinów i Ukraińców. Ta sprytna „przykrywka”

⁶¹¹ Wzmocnienie polskiego stanu zachowania sprawozdanie wojewody białostockiego z 26 IV 1939, APB, UWB, sygn.121.

⁶¹² Patrz rozdział „Podróże Misji Barbikańskiej”. Odezwa rabinów w „Naje Hajnt”, Warszawa 1926, nr 29 z 3.II.1926 r. Cyt. za: Pismo MSW do Prezydium Rady Ministrów z 22.II.1926 r. w przedmiocie Misji Barbikańskiej, AAN, MWRiOP sygn. 1360, k. 27 i 28; Sprawozdanie Wojewody Białostockiego 1933, APB, UBP, sygn. 73.

⁶¹³ „Dziennik Białostocki” 1932, nr 7; „Dziennik Białostocki” z 25.IX.1934, s. 6.

⁶¹⁴ AAN, MWRiOP, sygn. 1396, Komenda Policji Państwowej Miasta Krakowa do dyrektora policji w Krakowie z 5 V 1927 Za E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...*, op. cit., s. 123.

⁶¹⁵ T. Zieliński, *Schylek istnienia Misji Barbikańskiej*, op. cit, s. 98.

zapewniała misjonarzom większe bezpieczeństwo w terenie. Na wykłady misjonarzy uczęszczali więc obok Żydów także prawosławni i unicy, choć celem Barbikan było wyłącznie nawracanie wyznawców religii mojżeszowej.

Środowiska żydowskie, co jest oczywiste, nie więc były zadowolone z pracy misyjnej. W 1939 roku dziennik białostocki „Gut Morgen” w artykule *Tutejsi misjonarze robią niezłe interesy* bił na alarm, że korzystając z pogarszającej się sytuacji Żydów w Niemczech Misja przejawia fałszywą troskę w stosunku do uciekinierów z tego kraju, starając się ich nawracać. Dziennik ubolewa, „że ostatnio wychrzczono pięciu żydów” i wzywa do bardziej zdecydowanego przeciwdziałania „na tym odcinku życia żydowskiego”⁶¹⁶. Żydowskie dzienniki chętniej pisały o takich działaniach Misji, które kończyły się jej niepowodzeniem. Takim zdarzeniem miał być np. powrót konwertytki z Kolna do religii mojżeszowej (co jednak nie było oczywiste). Takie publikacje wywoływały natychmiastową reakcję w postaci kontr publikacji w piśmie Barbikan „Dwa Światy”⁶¹⁷.

W drugiej połowie lat 30., w obliczu zbliżającej się wojny, silnych nastrojów syjonistycznych i wzmagającego się faszyzmu, zainteresowanie Misją Barbikańską i jej poczynaniami nieznacznie malało. Z drugiej strony ruch antysemitki nasilał swoją propagandę, niejednokrotnie w swoich zaczepkach nie czyniąc różnicy między Żydami a neofitami żydowskimi. Był to czas, kiedy w prasie białostockiej ukazywały się artykuły, jak na przykład *O odżydzaniu miasta Białegostoku*, w których prezentowano poglądy niechętnie Żydom, jak również wobec wszelkich ruchom sekciarskim, do których zaliczano także misjonarzy pochodzenia żydowskiego nawracających Żydów⁶¹⁸. W 1938 roku jeden z bliskich współpracowników Misji Barbikańskiej, neofita Emmanuel Grynberg, wydał broszurkę szkalującą i oczerniającą pastora Gorodiszcza. Informacje zawarte w niej zawarte podchwyciły natychmiast środowiska żydowskie, jak i... katolickie. Gorodiszcz zmuszony był skierować sprawę do sądu. Proces z Grynbergiem został wygrany, ale rzucił poważny cień na Misję Barbikańską⁶¹⁹. Ciekawe, że stosunkowo bez emocji, a nawet z pewną dozą zaciekawienia opisywał poczynania Misji wybitny historyk i dziennikarz żydowski Abraham Szmuel Herszberg⁶²⁰.

Podsumowując, należy stwierdzić, że Misja Barbikańska cieszyła się pewną sympatią i zainteresowaniem ze strony społeczności chrześcijańskiej. Z wyjątkiem „wpadek” z

⁶¹⁶ „Gut Morgen” (jidysz) 11 lipiec 1937;

⁶¹⁷ APB, Parafia, op.cit., s. 21 (27).; Relację z tej sprawy w artykule: *Sensacja*, „Dwa Światy” 1937, nr 3, s. 8.

⁶¹⁸ „Mieszczanin” 1938, nr 6 z 22.V.1938 r.

⁶¹⁹ Sprawozdanie wojewody z 1939 r., APB, UBP teczka 100, k. 169. *Przedziwne metamorfozy*, op.cit. s. 12.

⁶²⁰ A. S. Herszberg, *op. cit.*, vol. I, s. 224-251.

Tykockim i Grynbergiem misjonarze mieli na ogół dobrą prasę. Zarówno tygodniki „Prozektor”, „Fama”, „Reflektor”, „Tempo”, jak i najpoważniejsza gazeta „Dziennik Białostocki” ciepło odnotowywały takie inicjatywy misjonarzy, jak rozdawnictwo żywności, odzieży, zapomóg finansowych, organizowanie nabożeństw i uroczystości religijnych. Nie poddawano moralnej ocenie prowadzonej akcji nawracania Żydów na protestantyzm⁶²¹. Odnotowano uruchomienie bezpłatnej przychodni lekarskiej i ambulatorium, podkreślano że miały służyć chrześcijanom i Żydom. Wpływ na pozytywną ocenę misji miało otwarcie czytelnicy i biblioteki, zaopatrzonej nie tylko w książki religijne, z której korzystać mogli wszyscy chętni bezpłatnie i bez różnicy wyznania⁶²².

6. Wpływy kulturowe misji i ich znaczenie w czasie i po Zagładzie

Koncepcja totalnego wyniszczenia Żydów i narodów słowiańskich przybrała kształt realnej w skutkach groźby dopiero jesienią 1938 i z początku 1939 roku, gdy bez żadnej zapowiedzi Niemcy przerzucili przez granicę polsko-niemiecką około 17 tysięcy Żydów. W nocy z 9 na 10 listopada 1938 roku miał miejsce pierwszy w dziejach Niemiec pogrom ludności żydowskiej niemal całkowicie sankcjonowany przez władze. Podczas tzw. Kristalnacht zamordowano około 100 Żydów, spalono lub uszkodzono około 300 synagog, zbezczeszczono nieomal wszystkie cmentarze żydowskie. Do więzień zapędzono około 25 tysięcy Żydów. Ocenia się, że do 1938 roku spośród 565 tysięcy Żydów Niemcy opuściło około 170 tysięcy.

Atmosfera strachu i nagonki udzieliła się także organizacjom zajmującym się nawracaniem Żydów na chrześcijaństwo. Kościoły protestanckie wyraźnie wstrzymały swoją aktywność na tym polu. Z Niemiec emigrowali także Żydzi ochrzczeni; ustawy norymberskie z września 1935 r. nie pozostawiały żadnych wątpliwości, ani nadziei: w ich świetle Żydzi (także chrześcijanie) mogli zostać w każdej chwili pozbawieni niemieckiego obywatelstwa. Wedle ustawy „o ochronie krwi” zabraniano zawierania małżeństw między „Aryjczykami” a „nie-Aryjczykami”; dopuszczano i zachęcano do rozwiązywania takich małżeństw. Ustawy definiowały, kogo można, a kogo nie można uznać za Żyda, wprowadziły uwłaczającą kategorię tzw. „mieszkańca” (*mischling*).

⁶²¹ „Prozektor” 1925, nr 5; 1926, nr 1, 15 i 146; 1927, nr 42; „Reflektor” 1935, nr 9; „Tempo” 1936, nr 28 i 29; „Fama” 1939, nr 1; „Dziennik Białostocki” 1926, nr 100; 1928, nr 98, 221; 1932, nr 346; 1933, nr 28; 1934, nr 228 i inne.

⁶²² Pismo Starosty Powiatowego z Białegostoku do MWRiOP z 1929 (b.d.) AAn, MWRiOP sygn. 1375, k. 2-3.

Wybuch wojny w 1939 roku był preludium do rozpętania zbrodni na niewyobrażalną skalę. Jednak prawdziwy horror nadszedł po ataku nazistowskich Niemiec na Związek Sowiecki. Do tego czasu społeczność żydowska na ziemiach polskich okupowanych przez Rzeszę, choć mordowana i bezlitośnie eksploatowana, mogła mieć nadzieję na przetrwanie. Jednak, jak pisze Jean Yves Potel, sytuacja ta zmieniła się diametralnie po czerwcu 1941 roku. „Żydzi zgromadzeni w gettach na terenie Rzeszy i Generalnego Gubernatorstwa, podobnie jak półtora miliona Żydów z obozów byłej okupacji sowieckiej, zostali poddani planowej eksterminacji (...). Do połowy marca 1942 roku zginęło około 20-25 procent wszystkich ofiar Holokaustu. 75-80 procent jeszcze pozostawało przy życiu (...). W połowie lutego 1943 roku, czyli zaledwie jedenaście miesięcy później, proporcje te były dokładnie odwrotne. W połowie wojny nastąpiła krótka, lecz intensywna fala masowych zbrodni. Największych zbrodni dopuszczano się na terytorium Polski. Pomimo dwóch lat niewyobrażalnych utrudnień, grabieży i prześladowań, w marcu 1942 nadal istniała w Polsce duża społeczność żydowska. Jedenaście miesięcy później przetrwała jedynie garstka Żydów, którzy zamieszkiwali ostatnie istniejące getta i obozy pracy”⁶²³.

Wystarczyło 11 miesięcy na wymordowanie prawie całej trzymilionowej społeczności żydowskiej. Ten „wyczyn techniczny” wymagał nakładu środków oraz przemyślanej w detalach logistyki. Kombinację metodologii zbrodni szczegółowo przeanalizowali Raul Hilberg oraz Saul Friedlander. Opisali oni, jaki cel miały getta, eksploatacja siły roboczej, organizowanie przemysłowej eksterminacji w komorach gazowych. Tę sterowaną z Lublina operację określano mianem Aktion Reinhard, na cześć SS-Obergruppenfurera Reinharda Heydricha, koordynatora Endlosung der Judenfrage („ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”). W tej operacji naziści zamordowali co najmniej 2,7-2,8 miliona polskich Żydów, z czego 1860 tysięcy w obozach, 500 tysięcy w gettach, a resztę w trakcie egzekucji⁶²⁴.

6.1. Żydzi-chrześcijanie w Warszawie i Łodzi

Sytuacja społeczności żydowskiej w momencie wybuchu II wojny światowej stała się w krótkim czasie dramatyczna. Świadoma akcja koncentrowania Żydów europejskich na terenie Polski była przemyślanym preludium do mającej nastąpić zagłady. Koncepcja nazistów mówiła wyraźnie o narodzie podludzi (*Untermenschen*) oraz narodzie panów. Tych

⁶²³ J.-Y. Potel, *Koniec niewinności. Polska wobec swojej żydowskiej przeszłości*, Kraków 2010, s.23.

⁶²⁴ R. Hilberg, *Perpetrators Victims Bystanders: The Jewish catastrophe, 1933-1945*, NY 1992; S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews: The Years of Persecution, 1933-1939*, New York 1997.

pierwszych: Żydów, Cyganów, w dalszej kolejności narody słowiańskie, należało eksterminować. W myśl doktryny hitlerowskiej (ustawy norymberskie) za Żyda uważano zarówno Żydów ortodoksyjnych, jak i „świeżych” nowochrześciców, a nawet tzw. „bezwyznaniowców”. Aryjczykiem był osobnik, którego dziadkowie nie należeli już do gminy żydowskiej⁶²⁵. Zarządzenie Szefa Okręgu Warszawskiego z 24.XI.1939 r. dr Fischera definiowało: „Za Żyda... uważa się 1. każdego, który należy lub należał do wyznania mojżeszowego...”⁶²⁶. Rozporządzenie Generalnego Gubernatora z 24 sierpnia 1940 r. podało definicję Żyda obowiązującą w Generalnej Guberni, z której wynikało, że za Żyda uważa się nawet takiego osobnika, który ochrzczony był 3 pokolenia wstecz⁶²⁷; w tę kategorię włączono także tzw. „bezwyznaniowców”. Żydzi ochrzczeni, w kontekście ustawodawstwa nazistowskiego nie różnili się właściwie niczym od Żydów wyznających judaizm czy Żydów-ateistów. Byli oni dla Niemców jedynie Żydami. Na wyrozumiałość mogli liczyć jedynie Żydzi-Chrześcijanie od trzeciego pokolenia wstecz.

Misje zajmujące się do 1939 roku nawracaniem Żydów rekrutowały się niemal wyłącznie z samych Żydów-Chrześcijan. Prawie wszyscy misjonarze – z nielicznymi wyjątkami – oraz kilkudziesięcna rzesza judeochrześcijan znalazła się w utworzonych gettach. Początkowo korzystali z pewnych „udogodnień”, np. w Warszawie mieli być zwolnieni – jakiś czas – z noszenia opasek z gwiazdą Dawida. Podobnie faworyzowano także Żydów obywateli obcych państw nie będących w stanie wojny z Niemcami: Żydów włoskich, niemieckich czy austriackich. W Krakowie pozwolono Żydom obcych państw pozostawać nawet na czas pewien poza gettem. Ta sytuacja trwała jednak bardzo krótko. Rada Opiekuńcza w getcie warszawskim domagała się dla judeochrześcijan przywileju nie noszenia żółtych łat. Wkrótce Niemcy zażądali od Rady spisu Żydów-Chrześcijan, po czym dysponując ich adresami, niemiłosiernie ich ograbili⁶²⁸.

Największym skupiskiem Żydów na terenach okupowanych przez do 1941 r. była oczywiście Warszawa, a w dalszej kolejności Łódź. Wyjątkowo dramatycznie przedstawiała się sytuacja Żydów ochrzczonych kilkadziesiąt lat temu, a nawet urodzonych jako chrześcijanie, którzy „kwalifikowali” się pod paragrafy nazistowskie. Wielu miało mężów-

⁶²⁵ „Bezwyznaniowcy” pochodzili z małżeństw mieszanych lub byli pochodzenia żydowskiego, nie przyznawali się ani do religii mojżeszowej, ani do żadnej innej; E. Ringelblum, *Kronika getta warszawskiego*, Warszawa 1983, s. 97.

⁶²⁶ *Polacy-Żydzi 1939-1945*, opr. S. Wroński, M. Zwolakowa, Warszawa 1971, s. 37.

⁶²⁷ A. Bieberstein, *Zagłada Żydów w Krakowie*, Kraków 1980, s. 38.

⁶²⁸ Żydzi ochrzczeni należeli przeważnie do zamożniejszych. L. Hirsfeld, *Historia...*, op. cit., s. 191-192; por. też H. Makower, *Pamiętnik z getta warszawskiego*, Wrocław 1987, s. 46. Rejestracja wykazała na przykład w getcie łódzkim 110 judeochrześcijan; *Kronika getta łódzkiego*, opr. D. Dąbrowska, L. Dobroszycki, t. I, Łódź 1965, s. 106-107.

chrześcijan i żony chrześcijańskie, a mimo to zostali wtłoczeni za mury getta, ponieważ nie mieścili się w kanonie „czystej rasy”. Niezwykle przygnębiającą pod względem psychologicznym sytuację judeochrześcijan potęgował fakt niechęci do nich ze strony swoich byłych współbraci-współwyznawców. „Wychrzczone żydówki, żony dygnitarzy nie otrzymują pomocy” – zanotował w swoim dzienniku Emanuel Ringelblum⁶²⁹. Jak pisał Henryk Makower, z czasem wzajemne antagonizmy zmniejszyły się, „choć nie ustąpiły całkowicie...”⁶³⁰.

Julia Tarnowska, córka znanego pisarza Maurycego Tarnowskiego, „dowiedziała się o swoim żydowskim pochodzeniu dopiero wtedy, gdy jej rodzina otrzymała rozkaz opuszczenia mieszkania po stronie aryjskiej i przeniesienia się do getta... na szyi nosi duży srebrny krzyż i stara się wszystkich przekonać, że jest prawdziwą chrześcijanką.... Te chrześcijańskie dzieci rodziców-Żydów przeżywają teraz podwójną tragedię w porównaniu z dziećmi żydowskimi... nawet zdarzały się wśród nich przypadki samobójstw” – zanotowała w swoim dzienniku Mary Berg⁶³¹. Z kolei prezes warszawskiego Judenratu Adam Czerniakow w swoim dzienniku pod datą 15 kwietnia wspomina siostrę zakonną szpitala maltańskiego, która będąc pochodzenia żydowskiego, zmuszona była nosić opaskę z gwiazdą Dawida⁶³².

Żydzi-chrześcijanie, którzy dostali się do getta, starali się mieszkać wspólnie i próbowali utrzymać między sobą łączność w różnych organizacjach i stowarzyszeniach, działających jeszcze przed wojną. Na przykład Żydzi ochrzczeni w Łodzi zgrupowani byli w Zjednoczeniu Chrześcijan (przewodził im doktor filozofii Bass)⁶³³, starając się choćby symbolicznie odseparować od reszty społeczności żydowskiej. Najczęściej mieszkali w sąsiedztwie kościołów katolickich. W Warszawie judeochrześcijanie wystąpili nawet z projektem utworzenia odrębnego getta. Opiekował się nimi Kościół katolicki oraz organizacje charytatywne między innymi Caritas. Po getcie krążył nawet przerażający dowcip: „Po co pozostawiono kościół na Grzybowie? Dla wychrztów”⁶³⁴.

Strach przed śmiercią, złudne przeświadczenie o nietykalności miał wpływ środowisko potencjalnych konwertytów i żydów całkowicie niewierzących do wszelkich ustępstw, aby tylko zyskać cień złudnej szansy na uratowanie się. Tym należy tłumaczyć bardzo dużą liczbę chrztów Żydów zarówno w Warszawie, jak i w innych większych

⁶²⁹ E. Ringelblum, *op. cit.*, s. 53.

⁶³⁰ H. Makower, *op. cit.*, s. 110.

⁶³¹ M. Berg, *Dziennik getta warszawskiego*, Warszawa 1983, s. 128-129.

⁶³² *Adama Czerniakowa dziennik getta warszawskiego*, opr. M. Fuks, Warszawa 1983 s. 105.

⁶³³ Domagali się nawet na specjalnej konferencji wprowadzenia w szkołach getta nauki religii chrześcijańskiej i uregulowania spraw cmentarza; *Kronika getta łódzkiego*, *op. cit.*, s. 420. Podobnie było w getcie warszawskim; zob. E. Reingelblum, *op. cit.*, s. 317.

⁶³⁴ E. Ringelblum, *op. cit.*, s. 210 i 198.

miastach, w których utworzono getta. Świadczenie chrztu miało nawet swoją wymierną cenę. Pod datą 31 stycznia 1940 r. Ringelblum zanotował: „Dziś słyszałem, że za 30.000 złotych Żyd otrzymał dowód z aryjską babką”⁶³⁵. Czerniaków pisał: „za małą opłatą prawosławni wyrabiają świadectwa chrztów”. Z nutką litości, lecz niepozbawioną ironii, pisała Mary Berg o judeochrześcijanach mieszkańców getta, których widziała w okresie Bożego Narodzenia, jak podążali „z maleńkimi drzewkami przyciśniętymi do piersi. Byli to nawróceni, czyli chrześcijanie..., których hitlerowcy uważają za Żydów...”⁶³⁶.

Z czasem Żydzi ochrzczeni zaczęli zajmować wiele znaczących pozycji w hierarchii gettowej. Wielu z nich służyło w policji gettowej, w Warszawie byli bliskimi współpracownikami prezesa Judenratu inż. Adama Czerniakowa. Ekspozowanie nowochrześcianceńców we władzach gminnych było pełnym wyrachowania zabiegiem, mającym na celu większe poróżnienie społeczności żydowskiej. Był to element świadomej polityki władz okupacyjnych. Znienawidzony przez wszystkich komendant Żydowskiej Służby Porządkowej, Józef Szyryński (Andrzej), był neofitą⁶³⁷.

Na terenie getta warszawskiego, jak pisała Irena Birnbaum, funkcjonowały dwa czynne kościoły przeznaczone dla ludności żydowskiej, która przyjęła religię chrześcijańską⁶³⁸. W getcie łódzkim od Wigilii Bożego Narodzenia (1941 r.) prezes tamtejszego Judenratu Chaim Rumkowski zezwolił na odbywanie nabożeństw dla Żydów-Chrześcijan w domu modlitwy urządzonym w prywatnym mieszkaniu przy ulicy Jakuba 6. Nabożeństwa odbywały się osobno dla Żydów-katolików i Żydów-ewangelików. Chrzczono Żydów nadal zarówno w kościołach katolickich, jak protestanckich, także w cerkwiach prawosławnych, a nawet – jak się zdarzało w getcie warszawskim – w kościele starokatolickim⁶³⁹. Historyk getta warszawskiego Emanuel Ringelblum z nieukrywaną niechęcią pisał o „misjach chrześcijańskich”, które miały wykorzystać sytuację, aby chrzcić dzieci żydowskie⁶⁴⁰. Wydaje się jednak, że za tymi działaniami stały szczere intencje Kościołów chcących ratować Żydów, zwłaszcza dzieci, z których część rzeczywiście

⁶³⁵ Księża katolicy w Warszawie głosili, że chrześcijanie pochodzenia żydowskiego nie znajdą się w gettach, a później, że nic im nie grozi. Rzeczywistość okazała się jednak zupełnie inna. E. Ringelblum, *op. cit.*, s. 70. Inna sprawa, że wielu tą właśnie drogą zostało uratowanych.

⁶³⁶ Adama Czerniakowa..., *op. cit.*, s. 62; M. Berg, *op. cit.*, s. 46.

⁶³⁷ E. Ringelblum, *op. cit.*, s. 253. Szyryński otrzymał wyrok śmierci od Żydowskiej Organizacji Bojowej.

⁶³⁸ I. Birnbaum, *Non omnis moriar. Pamiętnik z getta warszawskiego*, Warszawa 1982, s. 43. M. Berg mówiła o trzech kościołach: „na placu Żelaznej Bramy, częściowo zniszczony przez bomby, drugi na ulicy Leszno blisko Karmelickiej, a trzeci na Żelaznej... księża są także pochodzenia żydowskiego”; M. Berg, *op. cit.*, s. 130. H. Bryskier pisał, iż w getcie były aż cztery kościoły; tenże, *Żydzi pod swastyką, czyli getto warszawskie*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1968, nr 67, s. 126. *Kronika getta łódzkiego*, *op. cit.*, s. 339; H. Bryskier, *op. cit.*, s. 127.

⁶³⁹ *Kronika getta łódzkiego*, *op. cit.*, s. 339; H. Bryskier, *op. cit.*, s. 127.

⁶⁴⁰ E. Ringelblum, *op. cit.*, s. 425.

wyprowadzono z gett, umieszczając je potem w niektórych klasztorach. Akcję ratowania dzieci żydowskich przez chrzty prowadził głównie Kościół katolicki. Odstąpiły od niej Kościoły protestanckie – do niedawna sprzyjające akcji misyjnej. W naturalny sposób uczynił to Kościół luterański silnie przesiąknięty niemieckością, zaś kalwiński był zbyt mały na prowadzenie tego typu działań. Ringelblum nie do końca sprawiedliwie zawęził ocenę tych działań do „polowania na duszyczki” i ratowania wizerunku Kościoła katolickiego wobec rozgrywającego się tuż obok Holocaustu. Duchowieństwo rzymskie wobec przejawów dziejącego się zła było niemal bezsilne. Jednak wiele dzieci żydowskich zostało uratowanych. Procedura wyrabiania świadectw chrztów i przechowywania Żydów wiązała się ze śmiertelnym niebezpieczeństwem. Wielu kapłanów utraciło życie w wyniku podjęcia tych działań⁶⁴¹.

W okresie późniejszym w gettach nastąpił spadek liczby chrzczących się Żydów. Zdawano sobie sprawę z bezsensu takiego postępowania. Metryka aryjska okazywała się pomocna jedynie poza jego obszarem, a i to wiązało się z wielkim ryzykiem, także dla tego, który metrykę wystawił. Rosła niechęć do chrztów Żydów także ze strony części duchowieństwa. Podnoszono, że Żydzi chrzcili się nie z wewnętrznego nakazu, lecz pod przymusem, „żeby dostać większą rację chleba” lub, jak to trafnie sformułował jeden z nowochrzcieńców, że chrzci się tylko na pewien okres, po to by otrzymać „niby wygodne miejsce w tramwaju”⁶⁴².

Koniec jest znany. Zginęli praktycznie wszyscy. Niewiele było wypadków uratowania się Żydów drogą legalną. Ogromne łapówki, certyfikaty aryjskie, listy protekcyjne państw nie będących w stanie wojny z III Rzeszą nie zdały się na nic. Anglicy i Amerykanie pomimo podejmowanych kroków dyplomatycznych wiele nie zdziałali. Szwedzka Misja Wallenberga wystąpiła z gotowością przyjęcia do swojego kraju 64 Żydów spośród małżeństw mieszanych (z pewnością neofitów lub tzw. „bezwyznaniowców”). I te kroki spełzły praktycznie na niczym⁶⁴³. Zagładzie uległy grupy chrześcijan pochodzenia żydowskiego skoncentrowane w gettach. Żona łódzkiego pastora Rosenberga (neofity) pisała do siostry panny Meinman o „3 setkach Żydów-Chrześcijan” wymordowanych w Łodzi. Wielu misjonarzy przeczuwało nadchodzące niebezpieczeństwo i zagrożenie. Na przykład Mojsej Gitlin z Radości opuścił

⁶⁴¹ Opłata kosztów przechowania dziecka miała wynosić około 600 zł; E. Ringelblum, *op. cit.*, s. 434-436. „Znaleźli się szlachetni księża, którzy w tej sytuacji brali na siebie ryzyko tego rodzaju czynów”; H. Makower, *op. cit.*, s. 110.

⁶⁴² Adama Czerniakowa *dziennik...*, *op. cit.*, s. 112.

⁶⁴³ A. Eisenbach, *Pertraktacje anglo-amerykańskie z Niemcami a los ludności żydowskiej podczas II wojny światowej*, Warszawa 1957, s. 67.

Polskę na krótko przed wybuchem wojny. Jego najbliżsi współpracownicy, dr Prajs i jego brat Melzak, zginęli w gettach⁶⁴⁴.

Misja Barbikańska działająca w Białymstoku, w przeciwieństwie do Warszawy i Łodzi, znalazła się krótkotrwale (wrzesień 1939 – czerwiec 1941) w lepszej sytuacji, gdyż Białystok na mocy paktu Ribbentrop-Mołotow znalazł się w sowieckiej strefie. W świetle zachowanych archiwalii, cząstkowych informacji pozyskanych drogą korespondencji i ustnych relacji wynika, że Misja Barbikańska z dniem 1 września 1939 r. nie zaprzestała swojej działalności, choć została ona mocno ograniczona z uwagi na stan wojenny. Zachował się dokument datowany na 1 września tegoż roku, w którym Starostwo Grodzkie w Białymstoku „potwierdza... odbiór 2 łóżek z materacami, z dwoma poduszkami... wypożyczonych od Misji Barbikańskiej w Białymstoku w osobie superintendenta Piotra Gorodiszcza⁶⁴⁵. Zachowane rachunki i kwitancje wskazują, że Misja działała nieprzerwanie aż do wkroczenia najpierw Niemców. 10 września 1939 roku kwotę 80 złotych pokwitował neofita P. Kon (Kac)⁶⁴⁶. Dopiero z chwilą wkroczenia wojsk niemieckich do Białegostoku dnia 15 września 1939 r. misjonarze zaprzestali działalności. Jeden z zachowanych dokumentów mówi o zdaniu przez Misję Barbikańską „kluczy” od ambulatorium misyjnego, kancelarii parafii Ewangelicko-Reformowanej i Misyjnej, Plebanii i Domu Katechumenów. Przejął je niejaki J. Keller⁶⁴⁷.

Na skutek porozumień dyplomacji niemieckiej i radzieckiej 23 września 1939 r. do Białegostoku wkroczyły oddziały Armii Radzieckiej⁶⁴⁸. Misjonarze anglikańscy ponownie zajęli swoje pomieszczenia misyjne, choć wydaje się, że ich działalność została poważnie ograniczona. Już we wrześniu 1939 r. Misja Barbikańska przekazała do dyspozycji „gozdrowa” (Miejska Służba Zdrowia) pomieszczenia ambulatoryjne. Zajęto także kilka innych pomieszczeń między innymi kancelarię i czytelnię. Administrację „parafii ewangelicko-reformowanej” przeniesiono do mieszkania Gorodiszcza (w budynkach Misji). Kierownikiem powstałej tym razem państwowej przychodni został lekarz misyjny dr

⁶⁴⁴ Rosenberg (L?) był prawdopodobnie szefem Misji Żydów-Chrześcijan w Łodzi (patrz rozdz. Misja Rosenberga). „Immanuel Witness”, 1946, styczeń, s. 109. M. Podworniak, Szalom Zitija i praca D-ra Moisieja J. Gitlina, *op. cit.*, 102.

⁶⁴⁵ AA, Wojna, XII, nr 1.

⁶⁴⁶ Dokument w języku angielskim z 10 września 1939 r. Widnieje na nim nazwa „Barbican Mission, Poland” oraz jej rozszerzenie „The Barbican Mission to the Jews”, AA X Kwitancja.

⁶⁴⁷ Z. Koszyła, *Wrzesień 1939 na Białostocczyźnie*, Warszawa 1967, s. 197-198. Zastanawiające rozróżnienie osobnych kancelarii – AA, XII Wojna, nr 2.

⁶⁴⁸ M. Gnatowski. *Z dziejów Białegostoku w latach II wojny światowej*, „Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku”, t. II, Białystok 1970, s. 12.

Maurycy Syrota⁶⁴⁹. Być może niektóre budynki misyjne były częściowo zniszczone (sąsiedztwo bombardowanego dworca). Świadczy o tym zachowane pokwitowanie za wstawienie szyb w budynkach misyjnych⁶⁵⁰. Inne źródła mówią o początkowym aresztowaniu przez władze radzieckie kilku misjonarzy, między innymi właśnie dr Syroty oraz jego dwóch córek. Zostali oni jednak niebawem uwolnieni i rozpoczęli pracę w „polskiej sekcji Armii Radzieckiej”(?)⁶⁵¹. Misja była jednak stopniowo likwidowana a jej liderzy – w obliczu nowej, nieobliczalnej władzy – chcieli jak najszybciej rozdysponować posiadane fundusze. Zachowało się tylko kilka dokumentów z tego okresu, świadczących raczej o „zwijaniu” interesu i zachowywaniu pozorów formalnej działalności. 27 grudnia 1939 r. J. Przetycki potwierdził otrzymanie z Misji kwoty 172 rubli (wpisanej w rubryce „złoty”) na blankiecie w języku angielskim⁶⁵².

Misja kończyła swoją działalność. Zapewne już w grudniu 1939 r. nie istniała jako prawne stowarzyszenie. Świadczy o tym „otpis inwentaria” datowany na dzień 1 grudnia 1939 roku, w którym jest mowa o „byłej” Misji Barbikańskiej. Misja mogła być rozwiązana, zdelegalizowana, ale formalnie o jej dalszym istnieniu jako „parafii ewangelicko-reformowanej” mógł zdecydować Konsystorz Wileński. Jednak w rzeczywistości sowieckiej ta logika nie istniała. Choć jako organizacja misyjna utraciła status legalności, to wielu jej członków i etatowych pracowników pobierało nadal z jej konta (niezablokowanego?) pensje misjonarskie lub też pomoc w postaci zapomóg finansowych (na przykład misjonarze J. Ziering, J. Waintraub, J. Przetycki, P. Kon, J. Topf i inni pobierali w tym okresie znaczące kwoty)⁶⁵³. Misja wywiązywała się także nadal ze swoich zobowiązań m.in. wobec Białostockiego Towarzystwa Elektryczności, Polskiego Zarządu Telefonów i Białostockiego Wodociągu, jak świadczą o tym zachowane rachunki⁶⁵⁴.

Urządzenia ambulatoryjne i pozostałe pomieszczenia, w tym kościół, zostały przeznaczone przez władzę radziecką na tzw. „cietwertą gorbalnicę” – lecznicę nr 4 (i poradnię dla gruźlików). Całością oddziału zawiadywał dr Maurycy Syrota⁶⁵⁵. Z kolejnych

⁶⁴⁹ Jak wynika z dokumentów, Misja Barbikańska nie utraciła jeszcze swoich praw. Syrota był wcześniej również kierownikiem ambulatorium, AA, Wojna XII, nr 3.

⁶⁵⁰ „Otrzymałem za wstawienie szyby w przychodni misyjnej zł 8. 2 X 1939. Wajanheld”, AA X Kwitancja.

⁶⁵¹ „Immanuel Witness” 1942 czerwiec, s. 27. W tym okresie Piotr Gorodiszcz i Józef Fajans mieli nadal kontynuować prace „w ośrodkach”.

⁶⁵² „a conto – the rest of Salary for October 1939” (a konto reszty poborów za październik 1939); AA, Kwity.

⁶⁵³ Majątek misyjny przekazywał ks. J. Fajans, AA, XII, Wojna, nr 7 i nr 20-26.

⁶⁵⁴ Datowane na okres do grudnia 1939 r., AA, Wojna, XII, nr 29-37.

⁶⁵⁵ Relacja Elżbiety Burda: 1986, 09, 12-13. Notatka w zbiorze własnym – T. W. Żona Syroty to córka Gorodiszcza. Inny dokument określał placówkę, w której pracował Syrota, jako „Poliklinikę nr 4”. Dokument jest mylnie datowany 5.I.1939 r. Chodzi niewątpliwie o 1940 r., bowiem rozliczenia odbywają się w rublach. W dokumencie występuje także nazwa „Misja Barbikańska”, AA, Wojna, XII nr 9.

dokumentów datowanych na 4 oraz 5 stycznia 1940 r. dowiadujemy się, iż ambulatorium-poliklinika nr 4 stała się szpitalem miejskim. Być może ta sytuacja uratowała dr Syrotę przed planowaną wywózką. Okazał się on przydatny w szpitalu. Z 19 stycznia 1940 r. zachował się odpis rachunku za elektryczność wystawionego formalnie nadal dla „Misji Barbikańskiej”⁶⁵⁶. Ten dokument jest ostatnim śladem po działalności Barbikan w okresie okupacji radzieckiej. Dalsze losy misjonarzy aż wkroczenia do miasta oddziałów niemieckich (27 czerwca 1941 r.) są mało znane⁶⁵⁷. Wiadomo jedynie, że rodziny pastora Gorodiszczyna i księdza Fajansa nadal mieszkaly w Białymstoku przy ulicy św. Rocha. Źródłem ostrożności ze strony sowieckiej administracji wobec Misji był fakt brytyjskich powiązań Barbikan. Byli oni traktowani z pewnym pobłażaniem.

Wkroczenie Niemców zmieniło tę sytuację w sposób zasadniczy. W stosunku do ludności żydowskiej zastosowano metody znane i praktykowane wcześniej na okupowanych ziemiach polskich. W pierwszych dniach spalono dzielnicę żydowską Shulhof wraz z Wielką Synagogą i wpędzonymi do niej około 800 Żydami. 1 sierpnia 1941 roku utworzono getto. W listopadzie 1942 roku na jego teren wtłoczono kolejne tysiące Żydów przesiedlonych z okolicznych miasteczek. Pierwsza likwidacja getta nastąpiła w dniach 5-12 lutego 1943 roku. Około 10 tys. Żydów wywieziono do Treblinki. Ostateczna likwidacja „dzielnicy zamkniętej” nastąpiła w sierpniu 1943 roku. Nie obyło się bez czynnego oporu kilkuset bojowników żydowskich⁶⁵⁸.

Judeochrześcijanie, w tym wszyscy misjonarze z Misji Barbikańskiej, także trafili do getta. Jedynym zapisem dotyczącym losów misjonarzy barbikańskich jest fragment książki Bernarda Marka, który poświęca im dosłownie kilka zdań: „Do getta hitlerowcy zapędzili wszystkich Żydów z Białegostoku. Zarządzenie objęło również, podobnie zresztą jak i wszędzie i tych, którzy mieli tylko babki żydowskie i tych, którzy już dawno wychrzcili się. W gettcie znaleźli się w ten sposób również misjonarze anglikańskiego (barbikańskiego) obrządku z ul. św. Rocha z pastorem na czele. Hitlerowcy nie wzięli pod uwagę ich trudu nawracania Żydów”⁶⁵⁹. Tu koneksje Barbikan z Królestwem Anglii pomóc nie mogły: Rzesza i Anglia były w stanie wojny. Żydzi ochrzczeni przez Barbikan, jak i sami misjonarze przebywali w getcie w bliskim sąsiedztwie i próbowali chronić się w obrębie struktury

⁶⁵⁶ AA, Wojna XII, nr 10 i 11.

⁶⁵⁷ M. Gnatowski, *Z dziejów Białegostoku w latach II wojny światowej*, op. cit., s. 24.

⁶⁵⁸ Ch. Grossman, *The Underground Army*, New York, 1987; *The Bialystoker Memorial Book*, New York 1982; Sz. Datner, *Walka i zagłada białostockiego getta*, Łódź 1946 i inne.

⁶⁵⁹ B. Mark, *Ruch oporu w getcie białostockim*, Warszawa 1952, s. 46. W przypisie na s. 46 Mark zaznaczał, iż niejasne były ich dalsze losy. Dopuszczał możliwość opuszczenia przez nich getta dzięki staraniom angielskich „opiekunów”.

stowarzyszeniowej, a więc a oparciu o dawne Towarzystwo „Samarytanin”⁶⁶⁰. Dramatycznie przedstawiała się sytuacja małżeństw mieszanych. Z tego powodu do getta dobrowolnie przeprowadziło się kilkunastu nie-Żydów, zwłaszcza kobiet: na przykład Gruzinka, żona reżysera Bubryka, czy żona Nomberga, uchodźcy z Łomży⁶⁶¹.

Czy wszyscy jednak misjonarze znaleźli się w getcie? Czy wszyscy zginęli? Istnieje na ten temat szereg rozbieżności, w szczególności gdy idzie o etatowych pracowników Misji Barbikańskiej, ich dzieci, jak i członków Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, głównie judeochrześcijan. Z całą pewnością śmierć poniósł pastor Piotr Gorodiszcz, jak i jego syn⁶⁶². Mało przekonująca w tym względzie wydaje się relacja A. Lachowera, który twierdził, iż Gorodiszcz wraz z synem wyjechał do Wilna (w okresie okupacji radzieckiej), a stamtąd do Anglii. Dwie jego córki miały zginąć w getcie, a dwie przeżyć i po wojnie zamieszkać w Rodezji⁶⁶³. Inna wersja powiada, że Gorodiszczowi udało się po wybuchu wojny w 1939 roku wyjechać do Wilna, gdzie zmarł już za okupacji sowieckiej w 1940 roku⁶⁶⁴. Przeczą jednak temu informacje, które piszący te słowa uzyskał z centrali Barbican Mission w Londynie, choć i tam nie ma pewności co do dalszych losów pastora Gorodiszcza.

Również co do innych członków Misji Barbikańskiej zdania są sprzeczne. Z pewnością „prawa ręka Gorodiszcza” ksiądz Józef Fajans, który w Misji Barbikańskiej sprawował opiekę nad Żydami nawróconymi i był ordynowany w Jednocie Wileńskiej, został zamordowany⁶⁶⁵. W świetle jednych relacji początkowo miał uniknąć getta i do około 1943 roku mieszkać przy ulicy Młynowej wraz z prawosławną małżonką Niną Fajans (przeszła na anglikanizm). Na skutek denuncjacji został aresztowany i wywieziony do „oboza zagłady”. Inną wersję podaje Irena Danowska. Twierdzi ona, iż ks. Fajans mieszkał przy ulicy Stołecznej i już w 1942 roku został wysiedlony do getta⁶⁶⁶. Informację o śmierci Józefa Fajansa publikuje wydawany w Anglii miesięcznik „Immanuel Witness”. Wynika z niego, że Fajansa aresztowano w lutym 1943 r. Jego syn Borys oraz córka Maria zostali aresztowani rok później w 1944 roku i rozstrzelani w lasku „kolonia Grabówka”, miejscu masowych

⁶⁶⁰ List P. Dilisa z 11.IV.1986 do T.W. Notatka w zbiorze własnym – T. W.

⁶⁶¹ B. Mark, *op. cit.*, s. 46.

⁶⁶² „Immanuel Witness”, 1946, styczeń, s. 109.

⁶⁶³ Relacja A. Lachower, Izrael. Zapis własny.

⁶⁶⁴ Biblioteka Synodu Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie, Materiały Misji Barbikańskiej; APP, KEP, sygn. 2990;

⁶⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶⁶ Relacja pp. H i J. Ziółkowskich z dnia 14-15.V.1986. Matka pp. Ziółkowskich służyła w domu Fajansów przy ulicy Grunwaldzkiej przed II wojną światową. Notatka w zbiorze własnym – T. W. Relacja I. Danowska 10-12.X.1987. Notatka w zbiorze własnym – T. W.

straceń koło Białegostoku⁶⁶⁷. Maria Fajans ukrywała się początkowo w Jasionówce u babci (ze strony matki Niny Fajans)⁶⁶⁸. Jedynie Nina Fajans, jako prawosławna (aczkolwiek przeszła na anglikanizm) przeżyła wojnę. Była znakomicie wykształcona, znała wiele języków. Po zakończeniu wojny pracowała we Wrocławiu, gdzie wstąpiła do zboru metodystów. Zmarła w Węgrowie w domu starców. Jej obszerne pamiętniki zostały przekazane do pracowni historycznej V Liceum Ogólnokształcącego w Starosielcach; niestety... zaginęły. Jedyne co po nich pozostało, to krótkie streszczenie, z którego wynika, iż jej syn, „absolwent” Uniwersytetu Warszawskiego Borys Fajans „lat 26 i córka Maria Fajans lat 18” rozstrzelani zostali na Pietraszach, koło Białegostoku⁶⁶⁹.

W lutym 1943 r. wraz z księdzem Fajanssem aresztowano także żonę dr. Maurycego Syroty, Eugenię (córka pastora Gorodiszcza), oraz jej siostrę, przypuszczalnie chodzi o Marię Gorodiszcz⁶⁷⁰. Żona dr Syroty także zginęła w getcie. Jej córka pod przybranym nazwiskiem Larissa Kloze (przezywana: Józia) ukrywana była początkowo w Białymstoku, a później w Supraślu, przez siostry zakonne Szarytki (niemiecki adres: ul. Waisenhaus 1). „Larissa” przeżyła okupację, mimo iż praktycznie wszyscy wiedzieli o jej żydowskim pochodzeniu. Po wojnie wyjechała zagranicę. Zabrał ją ponoć własny ojciec, co by oznaczało, iż Maurycy Syrota przeżył wojnę⁶⁷¹. Te przypuszczenia potwierdza relacja A. Lachowera, który twierdził, iż dr Syrota uciekł (wywieziony został?) na Syberię, a żona wraz z córką miały trafić do getta. Syrota po wyjściu z łagru miał wstąpić do wojska Andersa i przeżyć. Później miał przybyć do Polski z Anglii i odebrać córkę przechowaną w klasztorze⁶⁷².

Niewiele wiemy, jak przedstawiała się sytuacja pozostałych pracowników Misji Barbikańskiej pracujących w zamiejscowych filiach. Wiadomo, że misjonarz Józef Klajn pracujący w Lublinie został aresztowany i przewieziony do obozu koncentracyjnego w Treblince. Przeżyć ponoć miała jego żona Sabina oraz dziecko⁶⁷³. Podobnie tragicznie wyglądała sytuacja misjonarzy znajdujących się na innych placówkach w Polsce, a także oddziałach Misji w Europie: Jugosławii, Czechosłowacji i Rumunii. Kierownikiem placówki

⁶⁶⁷ „Immanuel Witness” 1946, styczeń, s. 109. Borys Fajans aresztowany był dwukrotnie, nie wyparł się swojego pochodzenia i dlatego poniósł śmierć. Relacja I. Danowska, op. cit.

⁶⁶⁸ Relacja pp. Ziółkowskich, op. cit., W pierwszych miesiącach okupacji rodzina Fajansów była przechowywana w mieszkaniu Ziółkowskich w dzielnicy Marczuk.

⁶⁶⁹ Relacja p. Ziółkowskich, op. cit. B. Fajans otrzymał maturę w Gimnazjum im. J. Piłsudskiego; „Głos uczniowski” 1933, nr 4, s. 29. Później studiował na Politechnice Warszawskiej inżynierię budowy okrętów. Praktykę odbył w Szwecji.

⁶⁷⁰ „Immanuel Witness”, op. cit. Siostrą była przypuszczalnie Maria Gorodiszcz, córka pastora. Uczyła się ona celująco w Gimnazjum Jabłonowskich, „Głos Uczniowski” 1928, nr 1, s. 19.

⁶⁷¹ Relacja J. Makulewicz, Zakład Fotograficzny BAJKA, Rynek Kościuszki, 1987.02.17. Notatka w zbiorze własnym – T. W. Pani Muklewicz pracowała w klasztorze Szarytek.

⁶⁷² Relacja A. Lachower, op. cit.

⁶⁷³ „Immanuel Witness” 1942, lipiec, s. 42-43 oraz „Immanuel Witness” 1946, styczeń, s. 109.

Misji Barbikańskiej w Jugosławii był A. Mojzes. Podczas okupacji niemieckiej został zmuszony do opuszczenia placówki misyjnej i z żoną przeniósł się na Węgry, gdzie na krótko założył nową stację misyjną. Później misjonarz Mojzes i jego żona (Markowitch?) oraz większość członków zboru anglikańskiego, w tym małżeństwo misjonarskie Mreuer, zostali zamordowani w Nowym Sadzie⁶⁷⁴. Zagładzie uległa także placówka Misji w Czechosłowacji. Pracownik misyjny P. K. Lohe został zamordowany. Judochrześcijanie znaleźli się wraz z prawowiernymi Żydami w obozie zagłady w Terezynie, gdzie ponieśli śmierć. Podobnie kształtowała się sytuacja w Rumunii i Besarabii, gdzie Misja Barbikańska utrzymywała swoje agendy⁶⁷⁵.

6.2. Po 1945 roku

Podczas wojny obiekty sakralne Misji Barbikańskiej zostały zrujnowane i rozgrabione. Spośród kaplic i świątyń na terenie Europy przetrwał jedynie największy obiekt sakralny, ten ulokowany w Białymstoku. Mimo iż zerwane były podłogi, okna powybijane, to struktura budynku pozostawała nienaruszona, stała też częściowo uszkodzona wieża kościelna. W budynkach misyjnych jakiś czas siedzibę miał sąd, a potem Polskie Towarzystwo Krajoznawczo-Turystyczne. Ostatecznie wieża została rozebrana z niewiadomych powodów w końcu lat pięćdziesiątych⁶⁷⁶, a w okresie późniejszym cały kompleks budynków – po przebudowie – zaadoptowano na kino „Syrena”.

Misja Barbikańska przestała istnieć na ziemiach polskich. Większość misjonarzy została zamordowana. Ciągłe jednak działała główna centrala misji znajdująca się w Wielkiej Brytanii, której przywódcą w latach 90. XX wieku był pastor Murdoch McLeod⁶⁷⁷. Tuż po wojnie białostocki Zbór Baptystów rozpoczął starania o uzyskanie nieruchomości sakralnej z przyległościami należącymi do 1939 roku do Misji Barbikańskiej. W jednym z pism do władz w tej sprawie Zbór baptystyczny w Białymstoku stwierdził: „Parafia Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów w Białymstoku zwraca się z uprzejmą prośbą o przydzielenie kaplicy znajdującej się przy ul. Manifestu Lipcowego Nr 25 (była kaplica Misji Barbikańskiej) do użytku i wykonywania praktyk religijnych parafii baptystów w Białymstoku. (...) Jednocześnie nadmieniamy, że w roku 1948 Rada miejska w Białymstoku obiecała

⁶⁷⁴ „Immanuel Witness” 1942, czerwiec, s. 27 i Immanuel Witness” 1946, styczeń, s. 109.

⁶⁷⁵ „Immanuel Witness” 1942, op. cit., s. 27, Immanuel Witness” 1946, styczeń, s. 109.

⁶⁷⁶ „Immanuel Witness” 1942, lipiec”, Immanuel Witness” 1946, styczeń, s. 109.

⁶⁷⁷ Adres Misji Barbikańskiej: Christian Witness to Israel, Seven Tress, 44 Lubbock Road Chislehurst, Kent BR7 5JX (Barbican Mission to the Jews). Poprzednimi jej szefami byli S. B. Levinson i I. E. Davidson; *Crochford Religion Directories* 1962; 1967 i 1975 (b.s.).

przydzielić nam omawianą kaplicę po wyprowadzeniu się Sądu, który obecnie zajmuje”. Pastor tej misji był zaprzyjaźniony ze Zborem baptystycznym i odjeżdżając z Białegostoku w czasie wojny, przekazał Zborowi wszystkie dokumenty, łącznie z pieczętami.

Pomimo oficjalnego dokumentu (aktu notarialnego) sporządzonego przez przedstawicieli Misji w Londynie przekazującego obiekt na rzecz Zboru baptystycznego w Białymstoku, „władze miasta odmówiły przyznania tego obiektu jednemu ewangelikalno-protestanckiemu Zborowi w mieście. Zgodnie z nasilającą się w powojennej Polsce polityką ateizacji na początku umieszczono tam Sąd Rejonowy, a potem budynek przebudowano na kino „Syrena”. Do dzisiaj służy celom niezgodnym z jego pierwotnym religijnym przeznaczeniem”⁶⁷⁸. W latach 70. na wolnym od zabudowy gruncie dawnej posesji Misji Barbikańskiej wzniesiono osiedle mieszkaniowe.

Baptysta z Białegostoku pastor Ireneusz Dawidowicz wspomina, iż „Pastor tej misji... był zaprzyjaźniony ze Zborem baptystycznym i odjeżdżając z Białegostoku w czasie wojny, przekazał Zborowi wszystkie dokumenty, łącznie z pieczętami. W korespondencji prowadzonej po wojnie z Prezesem Polskiego Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów ks. Aleksandrem Kircunem przez adwokatów „The Barbakan Mission” stwierdza się, iż zdaniem księdza Isaaka E. Dawidsona pp. Gorodiszcz i Fajans nie żyją. Informacja ta pochodzi z roku 1949, a więc od zakończenia wojny minęło wówczas wystarczająco dużo czasu, by ocaleli z Holokaustu przedstawiciele białostockiej placówki Misji przekazali do centrali w Londynie sygnał życia”⁶⁷⁹.

Londyńska centrala Misji bezskutecznie walczyła o odzyskanie nieruchomości. W oświadczeniu sporządzonym w 1947 r. dyrektor Misji ks. I. E. Dawidson stwierdza: „Do wszystkich zainteresowanych. Barbikańska Misja Wśród Żydów w Londynie, właściciel posesji usytuowanej przy ul. Św. Rocha 25 w Białymstoku (Polska), pragnie potwierdzić swe prawo zachowania własności znajdującej się pod w wskazanym wyżej adresem na cele, którym ona służyła przed rokiem 1940 albo wynając owe budynki polskiej wspólnocie baptystów, z którą Misja jest w korespondencyjnym kontakcie i upoważnia niniejszym ks. Aleksandra Kircuna, prezesa Polskiego Kościoła Baptystycznego do reprezentowania Barbikańskiej Misji Wśród Żydów w tej sprawie”. 28 X 1948 r. I. E. Davidson i E. W. Davson, dyrektor i skarbnik The Barbican Mission, udzielili białostockiemu adwokatowi Ernestowi Ambroszkiewiczowi w formie aktu notarialnego pełnomocnictw do działań

⁶⁷⁸ I. Dawidowicz, *Historia Baptyzmu w Białymstoku*, Praca licencjacka napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Tadeusza J. Zielińskiego, maszynopis w zbiorach autora.

⁶⁷⁹ T. Zieliński, *Schylek istnienia...* op. cit. s. 102-103.

prawnych mających na celu odzyskania majątku (ruchomego i nieruchomości), w tym posesji przy ul. Św. Rocha, należącego do Misji (lub osób działających w imieniu i na rzecz Misji) na terenie całej Polski. Akt potwierdzał wolę Barbican Mission przekazania majątku w najem lub dzierżawę Kościołowi pod nazwą „Polish Evangelical Christian Church” na okres 10 lat za symboliczną kwotę 10 funtów szterlingów”. Ta zagadkowo brzmiąca nazwa Kościoła wskazuje, że chodzi zapewne o Zbór baptystów. Tę kwestię wyjaśnia dokument z 24 II 1949 r. podpisany przez Davidsona i Davsona: „My niżej podpisani ks. Issak Emanuel Davidson i Ernest William Davson, pozostali przy życiu powiernicy Misji Barbikańskiej i zarazem strony, które w dniu 28 X 1948 r. udzieliły pełnomocnictwa adwokatowi Ernestowi Ambroszkiewiczowi, niniejszym stwierdzamy, że w pełnomocnictwie tym wystąpił błąd pisarski polegający na pominięciu słowa ‘Baptystów’ i że Kościół tam wymieniony to Polski Chrześcijański Kościół Baptystów”. Oznacza to, iż wskazany w ww. akcie notarialnym „Polish Evangelical Christian Church” to „Polski Kościół Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów”, który został uznany przez państwo na mocy decyzji Ministra Administracji Publicznej z dnia 5 maja 1946 roku.

Ostatnim śladem zainteresowania The Barbican Mission swoim majątkiem w Polsce jest list jej londyńskich adwokatów 10 III 1949 r. skierowany do ks. Prezesa A. Kircuna. Potwierdza się w nim wolę przekazania obiektu w najem zborowi baptystycznemu w Białymstoku i wobec faktu śmierci ks. ks. Gorodiszczka i Fajansa sugeruje się spowodowanie przepisania majątku wyłącznie na I. E. Dawidsona i E. W. Dawsona. Uwzględniając wolę londyńskiej Misji, by przekazać obiekty przy ul. Św. Rocha do użytku białostockich baptystów, Zbór w Białymstoku podejmował próby objęcia tejże nieruchomości w posiadanie. Jednym ze świadectw omawianych wysiłków jest pismo z dnia 7 X 1953 r. parafii Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów w Białymstoku do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej. Wnioskuje ono m.in. o „przydzieleniu kaplicy znajdującej się przy ul. Manifestu Lipcowego nr. 25 (była kaplica Misji Barbikańskiej) do użytku i wykonywania praktyk religijnych parafii baptystów w Białymstoku (...) Przy tej okazji nadmieniamy, że oprócz nas w naszej kaplicy odprawiają nabożeństwa ewangelicy augsburscy”. Na koniec pisma podpisanego przez pastora Piotra Dajludzionka znajduje się przypomnienie, że w roku 1948 Rada Miejska w Białymstoku obiecała przydzielić omawianą kaplicę baptystom po wyprowadzeniu się sądu⁶⁸⁰.

⁶⁸⁰ T. Zieliński, *Schylek istnienia...* op. cit. s. 103-105.

Tuż po zakończeniu II wojny światowej wraz z transportami lekarstw i żywności (1945-46) przybywały także nadal duże ilości Biblii w języku żydowskim i hebrajskim przeznaczonych dla szerzenia ewangelii wśród Żydów, narodu, który przestał istnieć na naszych ziemiach⁶⁸¹. Słusznie pisał w 1948 r. Jerzy Zawieyski: „Nie ulegajmy zbyt łatwej pokusie i nie chciejmy twierdzić, że tragedia Żydów skończy się, gdy cały naród żydowski przyjmie ewangelię i uzna Chrystusa...”⁶⁸². Takich wypowiedzi po zakończeniu II wojny światowej było jednak bardzo niewiele⁶⁸³. Żydów prawowiernych, jak i Żydów-chrześcijan w tej części Europy właściwie nie było.

⁶⁸¹ Relacja dr M. Kriegseizen z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie (siedziba Konsystorza, Świerczewskiego 76).

⁶⁸² J. Zawieyski, *Izraelowi bratu naszemu... braterstwo!*, „Tygodnik Powszechny” 1948, nr 25, s. 3.

⁶⁸³ Dopiero w XX wieku Kardynał Manning miał powiedzieć: „Nie rozumiałbym swojej religii, gdybym nie miał poszanowania dla waszej...”. Kardynał Faulhaber, *Żydostwo i chrystianizm*, Poznań 1936, s. 21.

ZAKOŃCZENIE

Od połowy XIX aż do wybuchu II wojny światowej protestanci misjonarze odwiedzali ziemię białostocką. Nawracali Żydów i prawosławnych: Ukraińców i Białorusinów. Podobne działania prowadziły także Kościół katolicki i Cerkiew prawosławna. Sytuacja była sprzyjająca. Izolowany przez stulecia świat Żydów aszkenazyjskich zaczął się otwierać i kulturowo różnicować. Pod wpływem nowych ideologii słabły więzi kulturowe, tracił na znaczeniu poziom przynależności religijnej. Białystok był jednym z głównych ośrodków mitnagdim (żydowski konserwatyzm) ciężącym silniej ku Wilnu, aniżeli ku bliższej Warszawie (180 km do Warszawy, 260 km do Wilna); nurty asymilatorskie napotykały tu na spore trudności.

Max Zukerman w autobiografii spisanej w latach trzydziestych XX wieku wspomina, iż w 1874 r. zetknął się w Białymstoku ledwie z kilkoma asymilatorami, w tym tylko z jednym Żydem ochrzczonym, dr. Szmerlem⁶⁸⁴. Najwybitniejszy przedwojenny historyk żydowski z Białegostoku Abraham Herszberg w swojej książce wydanej po zakończeniu II wojny światowej pisał, że kiedy w końcu XIX wieku osiadł w mieście (przybył z Kolna), zetknął się zaledwie z kilkoma rodzinami silnie zasymilowanymi (ale nie ochrzczonymi). Wspominał także marginalnie o misjonarzach z ulicy św. Rocha. Z zastanawiającym szacunkiem pisał o pastarze Gorodiszczu, jednak podkreślał, iż Misja chrzciała jedynie „niepewny” ubogi i inteligencki element⁶⁸⁵.

Analizując wyniki spisu z 1921 roku, Jerzy Gliksmann podawał, iż wśród mieszkańców narodowości żydowskiej zamieszkujących obszar II Rzeczypospolitej było 1954 chrześcijan (katolików, prawosławnych, unitów i ewangelików), zaś 2287 uważało się za

⁶⁸⁴ M. Zukerman, *Autobiographical Sketches*, Chelsa (USA), 1979, s. 100.

⁶⁸⁵ Wymienia też Herszberg Żydów chrześcijan: dzieci fabrykanta Trillinga miały być ochrzczone poza miastem oraz Szmerela Halperna, który jednak nie porzucił języka jidysz i żydowskich nawyków. A. S. Herszberg, *Pinkos Bialistok*, *op. cit.*, t. I, s. 244-251. Chrzczono nie tylko „niepewny” element; na przykład 19.IX. ochrzczono córkę rabina Janinę Krystynę Berkowicz. Parafia Ewangelicko-Reformowana w Białymstoku, 1936/1937 APB, k. 20.

bezwyznaniowych⁶⁸⁶. A więc na około 3 miliony Żydów (nie brano w spisie pod uwagę Wileńszczyzny) zamieszkujących odrodzone Państwo Polskie tylko około 2 tysiące Żydów deklarowało się jako chrześcijanie. Nie znamy kryterium, którym kierowali się organizatorzy tego spisu, jednak wydaje się, że liczba judeochrześcijan jest w nim zaniżona⁶⁸⁷. Tenże spis na 193 963 Żydów na terenie ówczesnego Województwa Białostockiego (łomżyńskie, Suwalszczyzna, Grodzieńszczyzna i rejon Wołkowyska) wymieniał tylko 3 Żydów ewangelików, 13 Żydów prawosławnych, 62 Żydów katolików i 92 Żydów bezwyznaniowych⁶⁸⁸. Trudno uznać za wiarygodne te dane, zestawiając je z podobnymi statystykami, np. z Węgier. W okresie międzywojennym doliczono się tam aż 58 tys. Żydów chrześcijan. Prawdopodobnie do tej liczby włączono Żydów ochrzczonych 2-3 pokolenia wstecz (w Polsce nie), a także bezwyznaniowców. Różnice wynikające ze stopnia zaawansowania cywilizacyjnego i asymilacyjnego węgierskich Żydów w jakimś sensie powinny być „rekompensowane” kilkakrotnie większą populacją Żydów w Polsce aniżeli na Węgrzech⁶⁸⁹.

Stosunki religijne w Białymstoku, „mieście czterech wyznań”, były ugruntowane. Choć konwersje w obrębie wyznań chrześcijańskich nie należały do rzadkości, to przejście z wiary mojżeszowej na chrześcijaństwo było dla ortodoksyjnych Żydów wręcz niewyobrażalne (nieznany jest przypadek konwersji w drugą stronę). Taki konwertyta był natychmiast wykluczony ze wspólnoty religijnej i środowiskowej oraz szykanowany. Podobnie zresztą rzecz się miała w przypadku zmian wyznania w obrębie wyznań chrześcijańskich, choć nie dochodziło tu do tak groźnych w skutkach zadrażnień i konfliktów⁶⁹⁰. Toteż nie należy wykluczać, że do I wojny światowej (a także w okresie późniejszym) Żydzi chrzczący się wkrótce potem opuszczali Białystok, emigrując do większych ośrodków, a nawet zagranicę. Takie indywidualne decyzje wyznaniowe były pieczołowicie skrywane i nie wydostawały się na zewnątrz. Żadna ze stron kulturowego konfliktu nie kwapiła się, aby takie wydarzenia upubliczniać (z wyjątkiem gazet „polujących” na sensacje).

⁶⁸⁶ J. Gliksman, „Czynni” i „bierni” wśród ludności żydowskiej w Polsce, „Sprawy Narodowościowe” 1929, nr 5, s. 610.

⁶⁸⁷ Gminy żydowskie niejednokrotnie podawały podczas spisów Żydów „zapisanych” w księgach gminnych, podczas gdy byli oni już ochrzczeni. Wielu jako „prawdziwi” chrześcijanie było pochodzenia żydowskiego. Wielu też chrześcijan swoje żydowskie korzenie starannie ukrywało.

⁶⁸⁸ *Pierwszy Powszechny Spis Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 30 września 1921 roku. Województwo Białostockie*, Warszawa 1927, s. 72 i 76.

⁶⁸⁹ A. Dagan, *Continuity and change in Jewish life in Central Europe*, „Cross Currents”, A Yearbook of Central European Culture, 1997, s. 19.

⁶⁹⁰ Katolik Roman Wieczorek za ożenek z Wierą Lisiewicz w soborze prawosławnym został wykluczony z Komitetu Budowy Kościoła św. Rocha. „Reflektor” 1934, nr 18, s. 4.

Z tej zapewne przyczyny, i nie mając dostępu do archiwaliów Misji Barbikańskiej, badacz dziejów Żydów Białostocczyzny dr Anatol Leszczyński szacował, że w Białymstoku do II wojny światowej przyjęło chrzest 6-8 Żydówek i kilku mężczyzn, głównie z pobudek prywatnych⁶⁹¹. A przecież na podstawie zachowanego rejestru chrztów tylko do 1937 r. w kaplicy Misji Barbikańskiej ochrzczono ponad 30 Białostoczan Żydów⁶⁹². Żydzi chrzcili się również w białostockim Kościele Ewangelicko-Augsburskim⁶⁹³, także w okresie okupacji radzieckiej (wrzesień 1939 r. – czerwiec 1941 r.)⁶⁹⁴. Chrztu Izraelitów miały też miejsce w Kościele katolickim i Cerkwi prawosławnej, zwłaszcza na początku okupacji niemieckiej (od czerwca 1941 r.)⁶⁹⁵.

Przywołane liczby pokazują, że mamy do czynienia ze zjawiskiem niełatwo poddającym się analizom obliczeniowym. Tym samym statystyki, którymi dysponujemy w odniesieniu do Misji Barbikańskiej, nabierają wartości jako wiarygodny wskaźnik skali zjawiska konwersji. Już po pięciu latach, w 1929 roku, Misja Barbikańska posiadała około 40 członków i ponad 200 sympatyków⁶⁹⁶. W okresie swojej działalności ochrzciła około 100 Żydów, w tej liczbie także w oddziałach filii w Brześciu, Grodnie, Lublinie i Wilnie. Potwierdza te ustalenia Elżbieta Alabrudzińska, która ocenia, że w końcu lat trzydziestych wspólnota Misji Barbikańskiej liczyła około dwustu osób. Autorka zsumowała zapewne liczbę ochrzczonych, jak również członków Towarzystwa Samarytanin, choć nazwiska te niekiedy się dublowały⁶⁹⁷.

Czy jednak „wyniki” ewangelizacyjne należałoby uznać za znaczące? W kontekście 3,5 milionowej społeczności żydowskiej w Polsce skala mierzona w kilku setkach nawróceń w obrębie Misji Barbikańskiej operującej na obszarze kilku województw jest w istocie niewielka. Ocena tego stanu rzeczy zależy z pewnością od punktu widzenia. Mocodawcy pastora Gorodiszcza z Wielkiej Brytanii pozytywnie oceniali efekty działalności Misji Barbikańskiej, skoro dopływ środków finansowych na jej działalność trwał nieprzerwanie, aż do wybuchu wojny w 1939 roku.

⁶⁹¹ A. Leszczyński, *Struktura społeczna ludności żydowskiej miast i miasteczek dawnego Obwodu Białostockiego w latach 1864-1914*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1984, nr 3-4 (131-132), s. 70.

⁶⁹² AA, Rejestr I.

⁶⁹³ Jan Resztnis ożenił się z Liżą Wróbel, luteranką, córką Izaka i Małki, która była ochrzczona w zborze ewangelickim. Księga metryk. Parafia Prawosławna w Białymstoku, USC 1936, poz. 14. Ponownie ochrzczona została 8.XI.1935 r., w wieku 25 lat, przez pastora Zirkwiza, Parafia Ewangelicko-Augsburska USC 1935, poz. 20.

⁶⁹⁴ Parafia Ewangelicko-Augsburska, USC 1939 poz. 19 i 20.

⁶⁹⁵ Relacja Reginy Drozdowskiej o ochrzczeniu się rodziny żydowskiej z Zalesian k. Białegostoku. Chrzest miał miejsce na początku okupacji niemieckiej w kościele katolickim w Niewodnicy. Notatka w zb. autora.

⁶⁹⁶ Trudno zaliczyć do działań misyjnych okres 1939-1941. Patrz też Pismo Starosty Powiatowego Białostockiego do MWRiOP z 1929 r., AAN, MWRiOP, sygn. 1375, kk. 2-3.

⁶⁹⁷ E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie...* op. cit., s. 123.

Mając na uwadze także pewien odsetek powrotów ochrzczonych do judaizmu, obiektywnie należy stwierdzić, że akcje nawracania Żydów odnosiły mizerny efekt i w wymiarze moralnym jawią się jako swoista obsesja nielicznej, choć dobrze zorganizowanej grupki misjonarzy. Ich wysiłki ewangelizacyjne należy uznać za nikłe. Niepowodzenie akcji misyjnej wynikało, jak w daleko szerszym kontekście pisała Ewa Monika Guzik-Makaruk, że „owe ruchy, nowe sekty, funkcjonując jako grupa społeczna, nie są w stanie przełamać niezmiennego i uniwersalnego mechanizmu podporządkowania jednostki hierarchii strukturalnej właściwej każdej grupie społecznej. Uzyskanie nowej ‘prawdziwej’ podmiotowości, perspektywa ‘wyzwolenia ducha’, ‘doskonalenia jaźni’ wykreowanie nowej samoświadomości własnego ‘ja’ wszystko to staje się grą pozorów, gdyż myślenie, odczuwanie i przeżywanie, a także przyswajanie nowych wartości realizuje się tylko w grupie społecznej...”. Ta gra pozorów sprawiała, że „to, co miało być indywidualne, jednostkowe i niepowtarzalne, staje się faktycznie zbiorowe, grupowe i na tym właśnie polega paradoks...”, bo tego przeskoczyć się nie da, „trzeba bowiem wyzbyć się swojego dotychczasowego ‘ja’ i swojej indywidualności, by stać się członkiem nowej grupy...”⁶⁹⁸.

Ten wywód potwierdza analiza motywów konwersji na przestrzeni stuleci. Taka decyzja w drugiej połowie XIX i pierwszej XX wieku nadal oznaczała wykluczenie ze społeczności żydowskiej, wychrzta był znieawidzony, a nawet przeklęty, ale już nie tak jak przed wiekami, bowiem obok judeochrześcijań funkcjonować zaczęły nowe środowiska Żydów-ateistów, czy nawet Żydów zwalczających religię jako taką (komuniści, socjaliści). Przewrócony po I wojnie światowej porządek europejski spowodował nie tylko zmianę granic krajów, ale powołał do istnienia całkowicie nowe państwa, jak np. ZSRR – państwo otwarcie głoszące ateizm. Wojna przyczyniła się do kompromitacji i upadku wielu systemów filozoficznych, wyznawanych ideologii, zachwiała religią. W tym nieustabilizowanym porządku sekty religijne przedstawiając swoim adeptom różne wizje, dotychczas mało znane, oferując wyzwolenie osobowości, ducha indywidualizmu, nadzieję na wewnętrzną wolność, wyrastały we wszystkich krajach europejskich jak grzyby po deszczu.

Motywy konwersji przez stulecia raczej prozaiczne (nadzieja na poprawę własnego bytu, okoliczności osobiste) od końca XIX wieku stawały się coraz bardziej wieloaspektowe i kulturowo skomplikowane: potęgowało się zjawisko przyciągania do innych kultur, przesiąkanie inną obyczajowością, mieszanie tradycji. Pragnienie przedostania się do sfer wyższych oznaczało zerwanie z dotychczasowym stylem życia.

⁶⁹⁸ E. M. Guzik-Makaruk, *Sekty religijne w Polsce*, Warszawa 2004 s. 9-10.

Gwałtowne procesy przemian kulturowych widoczne były zwłaszcza w Białymstoku. Rosnące napięcie pomiędzy radykalizującym się żydowskim konserwatyzmem a orędownikami asymilacji było widoczne na każdym kroku. W II połowie XIX stulecia wielu młodych Żydów zrywało więzi z ortodoksją na rzecz idei socjalistycznych. Bardziej popularne do idei oświeceniowych zdawały się być nurty socjalistyczne. Na zróżnicowane ideowo żydowskie środowisko nakładała się matryca wielokulturowego miasta zamieszkałego także przez Polaków, Białorusinów, Rosjan i Niemców. Okres międzywojenny był dla Żydów białostockich okresem wzrostu świadomości narodowej, której towarzyszyła gorzka kulturowo refleksja: trendy asymilacyjne przestały być atrakcyjne. Zaniechano rządowych pomysłów propagujących koncepcję „od asymilacji kulturowej w kierunku asymilacji państwowej”. W atmosferze rodzących się nacjonalizmów (żydowskiego syjonizmu i narodowej wizji Polski katolickiej) antysemityczne hasła padały na sprzyjający grunt. Antysemityzm gospodarczy karmił się wszechobecnym zwłaszcza na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej obrazem Żyda komunisty, bolszewika, strajkującego dla strajków, niełojalnego wobec państwa. Do tego jednego worka, z uwagi na brak wiedzy, wrzucano zarówno syjonistów, jak i bundowców.

Zagubienie Żydów białostockich potęgowała świadomość tymczasowości i pogranicza, w którym przyszło im żyć. Kulturowa presja ze strony katolickiego państwa, zróżnicowanie środowisk żydowskich, ich polifoniczność przekładała się na rozmywanie się kulturowej tożsamości. W swojej pracy doktorskiej Agnieszka Jagodzińska zwróciła uwagę, że w opisie procesów akulturacji czy integracji dotyczących Żydów Warszawy „często występuje... przyimek ‘pomiędzy’, ‘pomiędzy dwoma światami’, ‘pomiędzy dwoma narodami’... Określenia tego typu trafnie, jeśli nawet niekiedy tylko intuicyjnie, sygnalizują bardzo istotny problem uwikłania tego, co istnieje w przestrzeni pomiędzy, w skomplikowaną zależność między dwoma systemami kulturowymi”⁶⁹⁹.

Spolaryzowane i coraz bardziej zagubione środowisko żydowskie zanurzone w wielokulturowej mieszance poddawanej srogiej niekiedy polonizacji było wręcz idealne dla Misji Barbikańskiej, której przywódcy w większości wywodzili się z kresów: doskonale znali żydowski, polski, białoruski, ukraiński, a także litewski. Lecz nade wszystko orientowali się w tej złożonej kulturowo sytuacji. Zdawało się, że powinni odnieść tu spory sukces, zwłaszcza że Białystok w przeciwieństwie do wielu innych większych miast w II

⁶⁹⁹ A. Jagodzinska, *op. cit.*, s. 254.

Rzeczypospolitej nie był spenetrowany przez inne misje nawracające Żydów. Czy „wynik” w postaci setki ochrzczonych Żydów zasługuje na taką ocenę?

Oferta misjonarzy z ulicy Św. Rocha, w kraju o dominującej roli katolicyzmu, nie mogła być dla Żydów atrakcyjna, nawet jeśli konwersje miały charakter *stricte* pragmatyczny (ułatwienie awansu społecznego), pozostawały bowiem nieodmiennie opcją „mniejszościową”. Nadto, w okresie międzywojennym „oferta” wyborów ideologicznych, światopoglądowych w bardzo zróżnicowanym środowisku żydowskim znacznie się rozszerzyła (syjonizm, socjalizm, a nawet judaizm reformowany pod wpływem Haskali). Opcja „barbikańskiej” konwersji otrzymywała wymiar zero-jedynkowy: nie dawała najmniejszej szansy na poliwalencję czy biwalencję (odwołując się określeń A. Kłoskowskiej)⁷⁰⁰. Byłoby to możliwe przy asymilacji kulturowej, wciąż jednak powiązanej z religijnością żydowską (w wersji minimalistycznej np. pójście do synagogi raz w roku, w Jom Kipur), co dla misjonarzy z Białegostoku byłoby nie do przyjęcia. Ich oferta była skrajna: dla neofitów oznaczała całkowitą utratę wszelkich wartości kultury pierwotnej. Nie zezwalała na jakiegokolwiek akty pielęgnowania kultury porzuconej. Misjonarska propozycja oznaczała skrajne, niejednokrotnie wrogie porzucenie własnego środowiska.

Takie decyzje skutkowały wszędzie podobnie: konwertyci automatycznie stawali się kulturowo osamotnieni, tracili bliskich sąsiadów, a nawet przyjaciół; nie umieli znaleźć pracy. Odwracali się od nich nie tylko Żydzi asymilatorzy, ale nawet Żydzi ateści. Zarówno ci pierwsi, reprezentujący najczęściej wolne zawody (adwokaci, lekarze, pracownicy), jak i ci drudzy (socjaliści, komuniści, bundowcy) zyskiwali znajomych, a nawet przyjaciół, w środowiskach polskich (paradoksalnie i katolickich, i bezideowych). Porzucenie wyznania nie oznaczało jeszcze katastrofy. Tę katastrofę przynosiła dopiero decyzja porzucenia wyznania pierwotnego na rzecz wyznania nie tylko całkowicie odmiennego, ale takiego, które na przestrzeni stuleci było z nim w kulturowym, obyczajowym oraz gospodarczym klinczu.

Stosunek polskich władz państwowych do misji żydowskich był złożony, kształtowały go różnorodne czynniki polityki wewnętrznej i zagranicznej. Ogólnie rzecz biorąc, organizacjom misyjnym w ich działalności nie stawiano większych przeszkód. Władza centralna, wojewódzka i lokalna samorządowa starała się zachować dobre stosunki z duchownymi, strukturalnie związanymi z bądź co bądź, jak to było w przypadku Misji Barbikańskiej, zaprzyjaźnionym państwem. Dobre stosunki dyplomatyczne z Wielką Brytanią sprawiły, że niezbędne zezwolenia dla organizacji o brytyjskim rodowodzie lokalna

⁷⁰⁰ A. Kłoskowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa*, op. cit. s. 140

administracja wydała szybko. Nie czyniono także problemów przy rejestracji Towarzystwa „Samarytanin”. Co nie oznacza, że Misja miała pełną swobodę działań. W okrucinach zachowanej korespondencji dopatrzeć się można sporej dozy nieufności administracji młodego państwa do poczynań misjonarzy. Pastor Gorodiszcz był dyskretnie inwigilowany przez wydział śledczy, a jego korespondencja była czytana, z czego on sam zdawał sobie doskonale sprawę. Z uwagi na fakt, że organizacje misyjne dysponowały często znaczącymi środkami finansowymi, rozległymi kontaktami i sporymi możliwościami w przemieszczaniu się na terenie kraju, obawiano się, że czynione obserwacje i spostrzeżenia można wykorzystać w charakterze szpiegowskim. Jednakże obserwacja wywiadowcza nie wykazała takich naruszeń prawa.

Choć pastor Piotr Gorodiszcz nie zdołał uzyskać dla Misji Barbikańskiej statusu odrębnego wyznania (co praktycznie było niemożliwe) to jednak potrafił maksymalnie wykorzystać posiadane możliwości. W zależności od potrzeb powoływał się w swoich aplikacjach raz na Misję Barbikańską, innym razem na Parafię Ewangelicko-Reformowaną, a jeszcze innym na Towarzystwo „Samarytanin”, sprawując formalnie niepodzielne przywództwo wobec tych podmiotów.

To kompetencyjne zamieszanie udzielało się nawet najbliższym sojusznikom Misji. Deklaracja wstąpienia do Chrześcijańskiego Towarzystwa Opieki nad Nawróconymi Izraelitami „Samarytanin” zawierała rubrykę „wyznanie”. Wedle Statutu członkami Towarzystwa mogły być osoby wyłącznie wyznania chrześcijańskiego. Na podstawie zachowanych deklaracji możemy stwierdzić, że akces w szeregi „Samarytanina” składali przeważnie protestanci, różnie się wszak definiując. Panowała w tej mierze zastanawiająca dowolność, świadcząca nie tyle o niewiedzy, co o świadomym braku dookreślenia się samej Misji Barbikańskiej. Znamienne są wpisy akcesowe do „Samarytanina” złożone przez pastora Gorodiszcza i jego małżonkę. W 1935 roku w rubryce wyznania wpisali oni „anglikańskie”, podczas gdy najbliższy współpracownik Gorodiszcza, dr Maurycy Syrota, określił je jako „ewangelickie”. Wstępujący w szeregi Towarzystwa Józef Klajn z Lublina określał swoje wyznanie jako „anglikańskie”, zaś Natanel Krol jako „Ew. anglikańskie”. Liza Wróbel wpisała „ewangelickie”, ale Emanuel Grynberg z Brześcia nad Bugiem: „Ewangelicko Reformowane obrządku Anglikańskiego”. Adam i Eugenia Żałobińscy określili swoje wyznanie jako „ewangelicko reformowane”, Augusta Flakier jako „ewangelicko augsburskie”, a Jan Kalinowski z Wilna jako metodystyczne. W przeciwieństwie do sporej dowolności identyfikacji przynależności wyznaniowej w środowisku Misji Barbikańskiej,

jednoznacznie określali swój wyznaniowy status jedynie katolicy (rzymsko-katolickie) i luteranie (ewangelicko-augsburskie)⁷⁰¹.

Zdaje się, że centrala w Londynie akceptowała ten stan rzeczy, dostrzegając w organizacyjnej polifonii skuteczność działań misyjnych, co nie oznacza, że wobec nadzwyczajnej aktywności pastora Gorodiszcza nie pojawiały się wątpliwości. Nie do końca jasny status mógł budzić obawy, że któregoś dnia misjonarze z Białegostoku mogą się wyłamać z podległości wobec centrali w Londynie. Tego typu zdarzeń dzieje misji nawracających Żydów odnotowywały całkiem sporo. Ślady takich podejrzeń można doszukać się w korespondencji przechowywanej w Archiwum Generalnego Synodu Kościoła Anglii. Ta szczerkowo korespondencja nie pozwala jednak na całkowitą ocenę faktów⁷⁰².

Pomimo niebywałego bogactwa kultur II Rzeczpospolita była państwem uporządkowanym, w którym rozmaite wyznania zyskiwały przywileje i swobodę działania. Misja Barbikańska, choć prawnie umocowana, z uwagi na swoją krótką historię, jawiła się na tym tle jako twór sztuczny, przypadkowy, nie pasujący do całości. Konstruowana naprędce tradycja (eventy bożenarodzeniowo-wielkanocne) wyglądała bardziej jak marketingowe show, które równie dobrze przyciągało wątpiących, jak i rzesze zupełnie obojętnych oczekujących darmowych prezentów (słodycze, paczki żywnościowe, ubrania). Jednakże warto dostrzec ten także kulturowy aspekt działalności misji, który dziś nazwalibyśmy „pijarem”. Dbałość o własny wizerunek, umiejętna autopromocja, wyszukane socjotechniki stosowano komplementarnie w akcji misyjnej. Zachowane archiwalia po Misji Barbikańskiej (jedyne w swoim rodzaju) zezwalają na niemożliwą dotychczas analizę działań promocyjno-marketingowych prowadzonych przez Misję, jak również umożliwiają wgląd w charakterystyczny dla niej język. Socjolingwistyczne zabiegi wokół rozmaitych poczynań misyjnych (w prasie, dokumentach, zachowanej korespondencji) pokazują, jak język misyjny warunkowany był kulturowo i społecznie. Biblijną narrację wszechobecną w publicystyce pastora Gorodiszcza uzupełniały cotygodniowe nabożeństwa w języku żydowskim (częściowo publikowane w jęz. polskim w miesięczniku misyjnym). Język spajał dwa światy, które, choć osadzone „pomiędzy” w diametralnie odmiennych doświadczeniach społecznych i kulturowych, sąsiadowały ze sobą, jak choćby na łamach miesięcznika „Dwa Światy” wydawanego w języku polskim i żydowskim.

⁷⁰¹ Olga Hirsberg z Białegostoku opuściła rubrykę określającą wyznanie; Bronisława Łukasiak z Białegostoku i Maria Cymment z Zakopanego wpisali „rzymskokatolickie”, zaś żona księdza Fajansa, Nina, „prawosławne”. AA, Akcesy.

⁷⁰² Na podstawie otrzymanych informacji z Archiwum „The Church of England Missionary Council”, Listy ks. Saumareza Smitha z 10.XII.1935 r. List ks. Saumareza Smitha do ks. Canona Hyde’a z 7.XII.1935 i inne. List Misji Barbikańskiej do ks. W. R. Balla z 3.XII 1935. Materiały pod sygn. Ref. No. MC (MISS/RG/1), ksero.

Środki finansowe dostarczała centrala z Anglii. Stąd kierowane były zalecenia, instrukcje i wytyczne, aczkolwiek wydaje się, że misjonarze Barbikanie z ulicy św. Rocha przejawiali dużą niezależność i zrealizowali wiele własnych, oryginalnych pomysłów. Misjonarze działali także przejściowo w okresie okupacji radzieckiej, by ulec całkowitej zagładzie podczas okupacji niemieckiej. Centrala Misji Barbikańskiej, aczkolwiek utraciła po II wojnie światowej swoje filialne oddziały w Europie środkowo-wschodniej, działa po dziś dzień wśród Żydów Stanów Zjednoczonych, Anglii, Francji, Australii, Izraela, Argentyny i innych krajów.

Podsumowując należy stwierdzić, że Barbikanie stworzyli jedną z największych organizacji szerzenia chrześcijaństwa wśród Żydów na ziemiach polskich. Zdaniem Tadeusza Zielińskiego, Misja Barbikańska była „drugą co do znaczenia misją brytyjską wśród Żydów działającą na ziemiach polskich”⁷⁰³. Potwierdza on również, że w przeciwieństwie do anglikan w Warszawie Misja białostocka miała charakter międzywyznaniowy. Zieliński faworyzuje Misję Anglikańską raczej z uwagi na jej prestiżowe powiązania z brytyjską dyplomacją i jej lokalizacją w stolicy; jednak należy zwrócić uwagę, że gdy formułował swój pogląd, nie miał on dostępu do posiadanych przez autora tej pracy archiwaliów⁷⁰⁴. Wydaje się, że od połowy lat 30. XX wieku Misja Anglikańska traciła swój prymat na rzecz Misji Barbikańskiej. Potwierdza to zachowany materiał archiwalny, ale też pod taką oceną podpisują się dwa podstawowe przedwojenne opracowania⁷⁰⁵. W jednym ze swoich – niewątpliwie kurtuazyjnych – artykułów superintendent Jednoty Wileńskiej ks. Michał Jastrzębski pisał w 1936 roku: „kościół nasz współpracuje z Misją Barbikańską nad nawróceniem izraelitów na chrześcijaństwo. Misja ta największa w Polsce...”⁷⁰⁶.

⁷⁰³ T. Zieliński, *Schylek istnienia...* op. cit. s. 98.

⁷⁰⁴ Potwierdza to zachowany materiał archiwalny, jak również dwa podstawowe przedwojenne opracowania. Ukazały się one jednocześnie w roku 1937 i choć obciążone są szeregiem nieścisłości, uproszczeń, to innych opracowań w tej materii nie mamy. S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, ss. 251-253 i 397-403 oraz H. Świątkowski, *Wyznania religijne w Polsce*, cz. I. *Wyznania religijne i związki religijne*, Warszawa 1937, s. 186-187, 221-223 oraz 249-250. Powtarza ich ustalenia W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914-1939*, cz. I, Warszawa 1978, s. 273-275. T. Wiśniewski, *Misja Barbikańska w Białymstoku – inwentarz materiałów*, część I, „Zeszyty Naukowe Filii UW w Białymstoku”, Białystok 1989, zeszyt 66, tom XII, s. 252.

⁷⁰⁵ S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, s. 251-253 i 397-403; H. Świątkowski, *Wyznania religijne w Polsce*, cz. I: *Wyznania religijne i związki religijne*, Warszawa 1937, s. 186-187 i 221-223 oraz 249-250. Potwierdza te ustalenia W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914-1939*, cz. I, Warszawa 1978, s. 273-27.

⁷⁰⁶ Z wypowiedzi ks. Jastrzębskiego można wywnioskować, że unia miała pewne podstawy prawne, na które jednak nie natrafiliśmy; zob. tenże, *Praca Duszpasterska w Wileńskim kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Szlakiem Reformacji” 1936, nr 1-2, s. 36-37.

Początki tej ekspansji datować należy na 1934 rok, kiedy to Misja Barbikańska weszła w unię wyznaniową (nieformalnie) z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym z siedzibą Konsystorza w Wilnie, stając się parafią ewangelicko-reformowaną obrządku anglikańskiego. Ks. pastor Piotr Gorodiszcz został tym samym superintendentem tegoż Kościoła. Ta sytuacja poszerzyła prawne możliwości działania Misji Barbikańskiej.

Kompleks obiektów misyjnych był przez cały 15-letni okres działalności rozbudowywany. Na posesji powstał Dom Katechumenów, ambulatorium-przychodnia, wzniesiono także osobny, drewniany budynek drukarni misyjnej, która rozpoczęła swoją działalność około 1930 r. W 1936 roku poświęcono obszerny kościół. Od 1937 r. Misja rozpoczęła wydawanie własnego pisma w języku polskim i żydowskim: kwartalnika „Dwa Światy”. Nadto wydawano mniejsze pisemka i akcydensy w języku żydowskim, między innymi „Dos Wort” oraz książki, blankiety, odezwy, statuty i akcydensy itp.

Niewątpliwie na uznanie zasługują opiekuńcze działania misjonarzy, a więc otwarcie dla wszystkich, bez różnicy wyznania, ambulatorium medycznego oraz aktywność powołanego w 1935 r. Towarzystwa Żydów-Chrześcijan „Samarytanin”, wspierającego finansowo zubożałych neofitów. Towarzystwo liczyło ponad 100 członków i rekrutowało się z reprezentantów wielu wyznań chrześcijańskich, zrzeszając przedstawicieli różnych grup społecznych: duchownych, lekarzy, prawników, finansistów. Członkowie „Samarytanina” w znacznej większości wywodzili się z rodzin żydowskich chrzczonej przez Misję Barbikańską, niektórzy byli chrześcijanami nawet od kilku pokoleń, ale też należeli do niego rdzenni chrześcijanie: katolicy, prawosławni i protestanci.

Na niespotykaną skalę prowadzono akcję w terenie. Barbikanie z ulicy św. Rocha odbyli liczne podróże posługując się własnym samochodem misyjnym. Odwiedzili, po kilka razy, dziesiątki miasteczek w województwach białostockim, wileńskim, wołyńskim, lubelskim i poleskim. Niektórzy zawitali na Śląsk. Misja czyniła także zakusy na rozszerzenie działalności na Litwę. Swoich sympatyków Gorodiszcz miał w Warszawie, Gdańsku, Lwowie, Równem, Zakopanem, Katowicach, Będzinie i innych miastach II Rzeczypospolitej. Mimo tak rozległych kontaktów Gorodiszcz i jego współpracownicy nie utrzymywali kontaktów (z wyjątkiem krótkotrwałego związku z Misją Anglikańską) z innymi organizacjami nawracającymi Żydów na terenie Polski.

Niekwestionowanym przywódcą Misji był pastor Piotr Gorodiszcz; do jego najbliższych współpracowników zaliczyć należy ks. Józefa Fajansa i dr. Maurycego Syrotę. Misjonarze współpracowali z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim, w szczególności z pastorem Adolfem Plamschem z Grodna oraz pastorem Albertem Schoenem z Włodzimierza

Wołyńskiego. Kościół ewangelicko-augsburski w pełni popierał misję, a raczej był na takie poparcie skazany. Malejąca z roku na rok liczba wiernych augsburczyków (jak również kalwinistów) oznaczała finansowe problemy ich Kościołów. Zasobni Barbikanie z Białegostoku byli naturalnym sojusznikiem, toteż nie dziwi, że na łamach ich czasopism (jak choćby „Wolhynischer Bote”) popularyzowano działalność Misji Barbikańskiej. Przymierze oznaczało także redukcję kosztów. Grodzieńska placówka Misji korzystała z nie bezinteresownych posług duszpasterskich miejscowego proboszcza ewangelicko-augsburskiego Adolfa Plamscha, o czym świadczą uzyskiwane przez niego regularne miesięczne wynagrodzenia od misji⁷⁰⁷. Bodaj najlepiej układała się współpraca z parafią luterańską w Białymstoku, z której to parafii kilku polskich i niemieckich luteran stało się aktywnymi członkami Towarzystwa „Samarytanin”.

Podczas gdy środowiska protestanckie odnosiły się do Misji mniej lub bardziej życzliwie, to Kościół rzymsko-katolicki, Cerkiew prawosławna czy Kościół greko-katolicki wykazywały wobec niej daleko posuniętą podejrzliwość. I choć w dogmatycznej wizji nieprotestanckie Kościoły chrześcijańskie popierały wszelkie działania misyjne, czyniły to wszakże pod jednym warunkiem – że są one prowadzone w... obrębie ich Kościołów. Na ten ambiwalentny stosunek wpływ miała także „tradycyjna” niezyczliwość polskich środowisk katolickich wobec protestantów upowszechniana przez stereotyp wrogości Polak – Niemiec. Sporo niechęci wobec misjonarzy protestanckich wykazywała cerkiew prawosławna zmuszona odpierać kampanię baptystów, którzy w okresie międzywojennym na Białostocczyźnie zanotowali wiele misyjnych sukcesów (czytaj: konwersje prawosławnych na baptyzm)⁷⁰⁸.

Kontakty białostockiej hierarchii katolickiej i prawosławnej z Misją Barbikańską ograniczały się do kurtuazyjnych spotkań i cechował je daleko idący dystans. Uczestnictwo we wspólnych nabożeństwach oraz uroczystościach państwowych wyczerpywało zakres tych kontaktów. Choć niektórzy duchowni katolicy odmawiali pastorowi Gorodiszczowi prawa tytułowania się księdzem⁷⁰⁹, to jednak do większych utarczek na tym polu nie doszło. Lokalna prasa polskojęzyczna, z kilkoma wyjątkami, z odcieniem sympatii relacjonowała inicjatywy Barbikan z ulicy św. Rocha⁷¹⁰. Pozytywnie odnoszono się do charytatywnych akcji

⁷⁰⁷ Protokoły posiedzeń rady kościelnej parafii ewangelicko-augsburskiej w Grodnie z lat 1938-1939, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, akta nieup.; „Wolhynischer Bote. 1927, nr 18.

⁷⁰⁸ I. Dawidowicz, *Historia Baptyzmu...*, op. cit.

⁷⁰⁹ *Przedziwne metamorfozy*, op. cit. s. 12.

⁷¹⁰ Patrz rozdział „Podróże Misji Barbikańskiej”. Odezwa rabinów w „Naje Hajnt”, Warszawa 1926, nr 29 z 3.II.1926 r. Cyt. za: Pismo MSW do Prezydium Rady Ministrów z 22.II.1926 r. w przedmiocie Misji

misjonarzy. Nieżydowska społeczność miejscowa raczej z obojętnością odbierała akcje misjonarskie traktując je jako lokalną egzotykę.

Zdecydowanie negatywną ocenę wystawiało Misji Barbikańskiej – i trudno się specjalnie dziwić – *en bloc* środowisko żydowskie. Żydowska prasa w języku jidysz, hebrajskim, a także polskim niejednokrotnie potępiała działania misjonarzy (rejestracja w 1935 roku satelickiego wobec Misji i akcentującego swoją wielowyznaniowość Towarzystwa „Samarytanin” minimalnie tylko osłabiła tę niechęć). Z nieskrywaną niechęcią i dezaprobatą oceniano misjonarzy. W oczach miejscowych mitnagdim misjonarska działalność była równie niebezpieczna dla spistości środowiska żydowskiego jak ruchy socjalistyczne. Dopiero wzrost nastrojów syjonistycznych będących reakcją na triumfujące idee faszyzmu sprawił, że zainteresowanie Misją Barbikańską i jej poczynaniami poważnie malało.

Nienawiść środowisk żydowskich wobec już ochrzczonych Żydów-konwertytów oraz tych, którzy ich nawracali przez stulecia, była niezmienna. Ten stan niechęci wobec neofitów trwa po dziś dzień, czego spektakularnym przykładem była odmowa wpuszczenia do Izraela kardynała Lustigera, głowy francuskiego Kościoła katolickiego, tylko dlatego, że był neofitą pochodzenia żydowskiego.

BIBLIOGRAFIA

A. Wydawnictwa książkowe

1. *A summary of the transaction of the Missionary Society from its institutions in 1795*, London 1813.
2. *Antologia poezji żydowskiej*, Warszawa 1983.
3. Antoszewski I. K., *Jewrei-Christianie. Istoriko-genealogiczeskije zamietki*, S. Peterburg 1907.
4. Aring P. G., *Christliche Judenmission*, Neukirchen – Vluyn 1908.
5. Badouin de Courtenay J., *W kwestii żydowskiej*, Warszawa 1913.
6. Bałaban M., *Historia i literatura żydowska*, t. I – III (reprint), Warszawa 1982 [wyd. pierwsze: Lwów – Warszawa – Kraków 1925].
7. Bałaban M., *Skizzen und Studien zur Geschichte der Juden in Polen*, Berlin 1911.
8. Bałaban M., *Z historii Żydów w Polsce. Szkice i Studja*, Warszawa 1920.
9. Baron S., *Social and Religious History of the Jews*, t. I-III, New York 1937.
10. Bartel O., *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963.
11. Baskerville C., *The Polish Jew. His Social life and Economic Value*, London 1906.
12. Beer B., *Die freie christliche Kirche und des Judenthum*, Leipzig 1848.
13. Białkowski L., *Żyd o neofitach polskich*, Lublin 1938.
14. Bobicz I., *Walka z sekciarstwem*, Wilno 1931.
15. Bohn E., *Ein Judenmissionar aus Westpreusen* (b. m. i r.).
16. Brafman J., *Żydzi i kahały*, Lwów 1877.
17. Brandt W., *Die judischen Bapismem... mit Einschlus des Judenchristentums*, Giesen 1910.
18. *British Society for Propagation of the Gospel Among the Jews. First Annual Report*, London 1843, appendix (i nast. lata).
19. Brown J. A., *The Word of God among all Nations. A Brief History of the Trinitarian Bible Society 1831 – 1981*, London 1981.
20. Brzezina M., *Polszczyzna Żydów*, Kraków 1986.

21. Buksbazen W., *Jajszu un di nojnt for unzer kegnwart* (Jezus i nasze współczesne niedole), Wilno 1936.
22. Buksbazen W., *Qvo vadis Israel?*, Wyd. British Society for Propagation of the Gospel among the Jews, Wilno 1936.
23. Buksbazen V., *The Gospel in the Feasts of Israel*, Philadelphia 1954.
24. Calthrop G., *Briefes der Barbican Juden Mission in London*, Die Judenfrage, London (b. r.).
25. *Christian Mission Jewish Mission*, Wyd. A. A. Cohen, H. Cronor, Ramsey (USA) 1982.
26. Citron S. L., *Meshumudim* (Neofici), Wilno 1921.
27. Clare J., *The Converted Jew*, 1630, Ilkley 1974.
28. Cunningham J. W., *Predigt gehalten in der Kirche St. Lawrenz Judenstadt*, Frejtag 4 Mai 1816 der Londner Gesellschaft zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden, Berlin 1822.
29. Czacki T., *Rozprawa o Żydach i karaitach*, Kraków 1860.
30. Czechowic M., *Rozmowy chrystjańskie*, Wyd. A. Linda, Warszawa – Łódź 1979.
31. Damroth K., *Obrazki misyjne z wszystkich krajów i wieków*, Poznań 1873.
32. Delitsch F., *Freund Israels*, Leipzig 1910. Zentralverein f. Mission in Juden.
33. Detzler W. W. A., *British and american Contributions to the „Erweckung” in Germany 1815 – 1848*, maszynopis, Oncken Archiv, Hamburg 1976.
34. *Die Juden und das Evangelicum*, Wyd. G. M. Lowen, Leipzig 1913 (Institut Judaicum).
35. Diehl A. K., *Wiadomości ze Zboru Ewangelicko-Reformowanego Warszawskiego*, Warszawa 1885.
36. Didier S., *Neofici w dziejach Polski*, Warszawa 1934.
37. Didier S., *Rola neofitów w dziejach Polski*, Warszawa 1934 (samizdat 1982).
38. Dubnow Sz., *Historja Żydów*, Wałbrzych 1948.
39. Dubnow Sz., *Historia Żydów w Polsce*, Kraków 1939.
40. Dubnow Sz., *History of the Jews in Russia and Poland*, Philadelphia 1916.
41. Dworkowicz P., *Beschreibung der Missionsfeste und Missiongottesdienst, die Polen und Lithuanien in Sommer 1880 abgehalten worden sind*, Riga 1880.
42. Dworzaczek W., *Dobrowolne poddaństwo chłopów*, (b. m. i r.).
43. Einspruch H., *Jewish confessors of the faith*, Jewish Mission Comunité 1925, Baltimore, 1925 (b. r.).

44. Einspruch H., *Wieczna księga*, Kraków 1935.
45. Eisenbach A., *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988.
46. Eisenbach A., *Pertraktacje anglo-amerykańskie z Niemcami a los ludności żydowskiej podczas II wojny światowej*, Warszawa 1957.
47. *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in geschichte und Gegenwart*, vol. I – IV, Berlin (b. r.).
48. *Encyclopaedia Judaica*, vol. I – XVI, Jerusalem 1970 (i nast.).
49. *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985.
50. Enholz-Narzyńska B., Narzyński J., *Brytyjskie i zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Polsce 1816 – 1966*, Warszawa 1966.
51. Epstein I., *Judaism*, London 1985.
52. *Everyman's Encyclopaedia*, London – Melbourne – Toronto 1978.
53. *Evangelical Wing of the Church of American Society for Ameliorating the conditions of the Jews. Missionary Register*, London December 1824.
54. Faulhaber Kardynał, *Żydostwo i chrystianizm*, Poznań 1936.
55. Faurenholdt J., *Joseph Rabinowitsch; Eine prophetische Gestalt aus dem neuen Judentum*, (Zentralverein Mission unter Israel. Ev. – Luth. Leipzig), Leipzig 1914.
56. Felsenthal D., *Kritik des christlichen Missionswesens, insbesondere der „Judenmission“*, Chicago 1869.
57. Finn M., *Reminiscences*, London 1929.
58. Frenk E. N., *Neofici w Polsce w XIX wieku (jidysz)*, t. I – II, Warszawa 1923-1924.
59. Friedlaender I., *The Jews of Russia and Poland*, New York – London 1915.
60. Fruchtenbaum A. G., *Hebrew Christianity. Its Theology, History and Philosophy*, Washington (b. r.).
61. Fudakowska Z., *Z dziejów nawróceń*, Sandomierz 1939.
62. Gastpary W., *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych 1914-1939*, cz. I, Warszawa 1978.
63. Gawroński-Rawita Fr., *Żydzi w historii i literaturze ludowej na Rusi*, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Wilno – Zakopane (b. r.).
64. Gelber N. M., *Die Taufbewegung unter den polnischen Juden*, „Monats. f. Gesch. u. Wissenschaft d. Judentums” t. 68, 1924 (b. m.).
65. Gerard I., *The Jews in Russia*, New York 1975.

66. G [Erhardt] A., *Dlaczego uprawiamy misję wśród Izraela?*, tłum. Z. Loppe, Nakł. Domu Misyjnego PNIEL, Łódź 1932.
67. Gessen J., *Istoria jevrejskovo naroda w Rossii*, t. I – II, Leningrad 1925-1927.
68. Gitlin M., *Nacyjonalnaja świadomość apostatu Paulu* (b. m. i r.).
69. Gnatowski J., *W kwestii żydowskiej*, Warszawa (b. r.).
70. Gordon A., *The nature of conversion*, Boston 1967.
71. Górka J., *Wzorowy neofita*, Lwów 1914.
72. Grabbe Graf J., *Anglikanie i prawosławna cerkov*, Warszawa 1930.
73. Graetz H., *Historia Żydów*, t. I, Warszawa 1929.
74. Grayzel S. A., *History of the Jews. From the Babylonian exile to the present*, Philadelphia 1969.
75. Grelewski S., *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, (Wyd. pierwsze: Sandomierz 1935).
76. Gruszecki W., *Tajemnice obrzędów Talmudycznych*, Warszawa 1910.
77. Gumplowicz L., *Prawodastwo polskie względem Żydów*, Kraków 1867.
78. Gutsze W., *Ateizm, religia, wiara*, Łódź 1934.
79. Heller C. S., *On the Edge of Destruction Jews of Poland between the two World Wars*, New York (b. r.).
80. Henderson E., *The conversion of the Jews*, Lambeth 1844.
81. Herbigny M. D., ks. T. J., *Anglikanizm i prawosławie grecko-słowiańskie*, przekł. W. Glinka, Warszawa 1924.
82. Herszberg A. S., *Pinkos Bialistok*, vol. I – II, New York 1949 – 1950 (jidysz).
83. Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1983.
84. Hirschhorn S., *Historia Żydów w Polsce. Od Sejmu Czteroletniego do Wojny Europejskiej (1788-1914)*, Warszawa 1921.
85. *Hundert Jahre Verein der Freunde Israels*, Werner Riehm, Basel 1931.
86. Haymson M., *A History of the Jews in England*, London – New York 1907.
87. *Image Before My Eyes. A photographic History of Jewish Life in Poland 1864-1939*, ed. L. Dobroszycki, B. Kirszenblat-Gimblett, New York 1977.
88. *Infrutavea jidovilor de calugavul Neofit „Vanva”*, Bucuresti 1922.
89. *Istoriija jevrejskovo naroda*, t. IX, Moskwa 1914.
90. Janasz A., *Rozmowa Kaweckiego z Szmullem*, Warszawa 1896.
91. Janasz A., *Der Bromberger Katechismus und seine Beschutzer in Polen*, Berlin 1875.
92. Janasz A., *Mojżesz i Żydzi*, Berlin 1865.

93. Jeske-Choiński T., *Historia Żydów w Polsce*, Warszawa 1919.
94. Jeske-Choiński T., *Neofici polscy*, Warszawa 1905.
95. Jeske-Choiński T., *Żydzi Oświeceni*, Warszawa 1910.
96. *Jesus for Christ*, San Francisco 1987.
97. *Jevrejskaja Enciklopedia*, t. I – XVI, Petersburg (b. r.).
98. *Jewish Art and Illustrated History*, Wyd. Cecil Roth, Tel Aviv 1960.
99. *Jewish Encyclopedia*, vol. I – XVI, New York – London 1903-1921.
100. Jocz J., *A technology of Election Israel and the Church*, London 1958.
101. Jocz J., *The Jewish People and Jesus Christ*, London 1962.
102. Jocz J., *The Jewish People and Jesus Christ after Auschwitz*, (b. m.) 1981
103. Kałowski J. Mic, *Działalność zakonodawcza księdza Józefa Turczynowicza. Studium prawno-historyczne*, Warszawa 1982.
104. Karski K., *Teologia protestancka*, Warszawa 1971.
105. *Katechizm o Żydach y Neofitach, czym oni są y co z nimi robić należy? Dla poprawy formy rządu do deputacyi przesłany, 1790?* (b. r.).
106. Kiszrot J., *Prawa Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1917.
107. Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1951.
108. Klibanow A. J., *Religioznoje sektanstwo i sowriemiennost*, Moskwa 1969.
109. Kłós J., *Wyprawa na Bożą Rolę*, t. I – II, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1932.
110. Koneczny F., *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1971.
111. Korwin (Piotrowski) L., *Szlachta polska pochodzenia żydowskiego*, Kraków 1933.
112. Kowalski K., *Kwestia żydowska w średniowieczu według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1938.
113. Kowalski S., *Żydzi Chrzczeni*, Warszawa 1935.
114. Kraushar A., *Frank i frankiści*, t. I – II, Kraków 1895.
115. Kraushar A., *Historia Żydów w Polsce*, t. I – II, Warszawa 1866.
116. Król H., *Podręcznik nauki o Misjach*, Kraków 1938.
117. *Krótką historia zgromadzenia Sióstr Mariae Vitae*, 1820 (b. m.).
118. Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 5, Lublin 1984.
119. Kurczewski J., *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912.
120. Kutrzeba S., *Sprawa żydowska w Polsce*, Lwów 1918.

121. Laskowski-Hulka P., *Wileński kościół Ewangelicko-Reformowany*, Wilno 1936.
122. Laskowski L., *O Żydach i neofitach w dawnej Polsce*, Warszawa 1938.
123. Lewin R., *Luthers zu den Juden*, Berlin 1911.
124. Levinsohn I., *The story of Isaac Levinsohn a Polish Jew*, London (b. r.).
125. Levy R. M., *Dlaczego Żydzi przyjmują wiarę katolicką*, Kielce 1934.
126. Luther D.M., *Werke Kritisch Gesamtausgabe*, t. LIII, Weimer 1920.
127. Łastik S., *Z dziejów oświecenia żydowskiego*, Warszawa 1961.
128. Macewicz P., *O sekciarstwie*, Wilno 1931.
129. Maciejewski W. W., *Żydzi w Polsce, na Rusi i na Litwie*, Warszawa 1878.
130. Marchlewski J.B., *Antysemityzm a robotnicy*, Warszawa 1913.
131. Marcinkovskij W.F., *Christis i jevrei*, Praga 1933.
132. Marcinkovskij W.F., *Christos i ravmini* (b. m.) 1936.
133. Margolis M.L., Marx A., *A History of the Jewish People*, New York 1974.
134. Mark B., *Ruch oporu w getcie białostockim*, Warszawa 1952.
135. Markiewicz S., *Protestantyzm*, Warszawa 1982.
136. Meyer S. L., *The Jews of Poland*, London 1944.
137. Mieses M., *Polacy-chrześcijanie pochodzenia żydowskiego*, t. I – II, Warszawa 1938.
138. Morawski M., *Stanowisko Kościoła wobec niebezpieczeństwa żydowskiego w dawnej Polsce*, Włocławek 1938.
139. Muradjan A.A., *Amerikanskije Misjonery w stranach dalniewo Wostoka Jugowostocznoj Azji i Okeani w XIX w.*, Moskwa 1971.
140. Muhlstein A., *Asymilacja, polityka, postęp*, Warszawa 1913.
141. Narzyńska; patrz: Enholz-Narzyńska.
142. Nussbaum H., *Historyja Żydów od Mojżesza do epoki obecnej*, t. I – V, Warszawa 1890.
143. Orlicki J., *Szkice z dziejów stosunków polsko-żydowskich 1918-1949*, Szczecin 1983.
144. Orzeszkowa E., *O Żydach i kwestii żydowskiej*, Wilno 1882.
145. Picciotto J., *Sketches of Anglo-Jewish History*, London 1875.
146. Piekarski S., *Wyznania religijne w Polsce*, Warszawa 1927.
147. Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1988.

148. P [istol] F., *Brak ciągłości w tradycji Talmudu*, (Własność Misji wewnętrznej sekcji do nawracania Żydów, Wilno), Kraków 1931.
149. P [istol] F., *Co to jest Marjawityzm*, Wilno 1933.
150. P [istol] F., *Żydostwo i Chrześcijaństwo czyli słowa prawdy do braci w Izraelu*, Wilno 1933.
151. P [istol] F., *Dlaczego Pan Jezus nic nie napisał?*, Kraków 1935.
152. P [istol] F., *Misja nawracania Żydów* (referat wygłoszony na kursie misyjnym 16 XII 1931 r. we Wilnie), Wilno 1932.
153. *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Kraków 1912.
154. Podworniak M., *Szalom, Żitija i praca D-ra Moisiejego J. Gitlina*, Nakładem Wydawnictwa „Doroga Prawdy”, Winnipeg – Toronto 1973.
155. Prilukier J. M., *Jevrei-reformatori*, Nowij Izrail, S. Petersburg 1882.
156. Rabinowicz H. M., *The Legacy of Polish Jewry. A history of Polish Jews in the inter War Years 1919-1939*, New York London 1965.
157. Radt J., *Die Juden in Polen*, Berlin 1935.
158. *Religioznoje sektanstwo w Łotwie 1920-1940*, Ryga 1964.
159. Ringelblum E., *Żydzi w Warszawie*, t. I: od czasów najdawniejszych do ostatniego wygnania w roku 1527, Warszawa 1932.
160. Rohling A., *Franz Deutsch und die Judenfrage*, Radenborn (b. r.).
161. Rohling A., *Zgubne zasady Talmudyzmu do serdecznej rozwagi Żyda* (b. r. i m.).
162. Roj de la J. F. A., *Die Evangelische Chritenheit und Juden*, (3 vol.), Berlin 1891-1892.
163. Rosenberg L. B., *Glaubenslieder*, Wyd. Bazylejskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Izraela, Łódź (b. r.).
164. Rosenberg L., *Die Juden und die Mission unter Israel*, Mildmay Mission, London 1912.
165. Rosenberg L., *Die Juden in Lituaen*, Wyd. Neuen Judischen Monatschefte, Berlin – Monachium 1918.
166. Rudnitzky N., *Der Messias, das Herz die Krone und die Herrlichkeit Israels*, Berlin 1920.
167. Samter N., *Judentaufen in heilenzehnten Jahrhundert*, Berlin 1906.
168. Sawicki J., *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937.

169. Schall J., *Historja Żydów w Polsce, na Litwie i Rusi*, Lwów 1935.
170. Schummer M. E., *Nowa Litwa*, Warszawa 1930.
171. Scult M. M., *The conversion of the Jews and the origins of Jewish emancipation in England*, Brandeis 1969.
172. Segal S., *The New Poland and the Jews*, New York 1938.
173. Seiberling J., *Gegen Brafman's „Buch des kahal”*, Wien 1882.
174. Simeon Ch., *Die Bakehrung der Juden oder unsere Pflicht*, Berlin 1821.
175. Skrudlik M., *Agentury obce*, Warszawa 1929.
176. Smoleński W., *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1949.
177. Smoleński Wł., *Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku*, Warszawa 1876
178. Stuard S., Wright P., *Report on his Mission to Poland*, London 1920.
179. Świątkowski H., *Wyznania religijne w Polsce*, cz. I: Wyznania i związki religijne, Warszawa 1937.
180. Świątkowski H., *Wyznaniowe prawo państwowe*, maszynopis, Warszawa 1949.
181. Świdzki ks. dr, *Atlas Misji Katolickich*, Płock 1938.
182. Szal J., (neofita), *Tonący Izrael*, Płock 1932.
183. Szoldrski Wł., *Dzieje misyj katolickich w zarysie*, Kraków 1927.
184. *The legal Suffering of the Jews in Russia. A survey of their present situation and appendix of Laws*, Wyd. L. Wolf, London 1912.
185. *The Man with the Book. Dr. Henry Einspruch*, Baltimore 1976.
186. Tokarczyk A., *Protestantyzm*, Warszawa 1980.
187. Tomaszewski J., *Rzeczypospolita wielu narodów*, Warszawa 1985.
188. Torres T., *The Converts*, London 1970.
189. Tuchman B. W., *Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze age to Balfour*, New York 1956.
190. Unterman A., *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989.
191. Wahrmond A., *Die Christliche Schule und das Judentum*, Wien 1885.
192. Wasilewski L., *Sprawy narodowościowe w teorii i w życiu*, Kraków 1929.
193. Weinryb B. D., *The Jews of Poland. A social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*, Philadelphia 1973.
194. Wilkinson J., *Israel My Glory. Israel's Mission and Missions to Israel*, London 1894.

195. Wilkinson S., *Kto był Jezus Chrystus?* Przemówienie do Żydów w Bydgoszczy, przetłumaczył z niem. T. Tosio), Warszawa 1907.
196. Wisznicer J. M., *Zarys ogólny politycznej, społecznej historii Żydów w Polsce i Litwie*, Moskwa 1914.
197. Witherow J. M., *W czym różnimy się od Rzymu?*, Warszawa 1934.
198. Woodard D., *Nasi bracia oddzieleni*, Warszawa 1972.
199. Zeiberling J., *Protiv „Knigi kahala” Braufmana*, Wena 1882.
200. Żabotinskij W., *Nasze „bytowoje jawlenie”*. *Wopros o wykrestach*, Odessa (b. r.).
201. *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, t. I – II, Warszawa 1934-1935.

B. Artykuły

1. Bałaban M., *Ustrój gminy żydowskiej w Polsce w XVI-XX wieku*, „Głos Gminy Żydowskiej” (cykl lata 1937-1939).
2. Bar J., *Polskie zakony*, „Prawo kanoniczne” 4/1961, nr 1 – 4.
3. Bryskier B. H., *Żydzi pod swastyką, czyli getto warszawskie*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1968, nr 67.
4. Buksbazy W., *O chrześcijańskich stanowisku wobec Żydów*, „Jednota” 1933, nr 11
5. Cała A., *The Question of the assimilation of Jews in the Polish Kingdom (1864-1897)*, „Polin” 1986 (rocznik).
6. Cieszyński N., *Z życia anglikanizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 1929 (styczeń), zesz. 1.
7. *Dwór Franka, czyli polityka nowochrześcjan odkryta przez neofitę jednego dla poprawy rządu roku 1790*, „Materiały do Dziejów Sejmu Czteroletniego”, t. VI 1968.
8. Fein J., *Londyńskie Towarzystwo Misjonarzy i jego działalność wśród Żydów w Polsce i w Rosji*, „YIVO – Bleter” (jęz. żyd), New York 1944, t. 22, nr 1.
9. Gerhardt A., *Die Judenmission in Polen*, „Ecclesia”, t. V, Leipzig 1938.
10. Gliksman J., *„Czynni” i „bierni” wśród ludności żydowskiej w Polsce*, „Sprawy narodowościowe” 1929, nr 5.
11. Gnatowski M., *Z dziejów miasta Białegostoku w latach II wojny światowej*, „Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku”, t. II, Białystok 1970.
12. Goldberg J., *The changes in the attitude of Polish Society Toward the Jews in the 18 century*, „Polin” 1986.

13. Goldberg J., *Żydowscy konwertycy w społeczeństwie staropolskim*, „Społeczeństwo Staropolskie”, t. IV, Warszawa 1986.
14. Harling Van O., *Die Ausbildung der Missions Arbeiter*, „Christian Message to the Jews. Budapest – Warsaw Conferences 1927”, Special papers, Edynburg 1927.
15. Janicka-Olczakowa E., *Zakony Żeńskie w Polsce*, „Kościół w Polsce”, t. II, Kraków 1970.
16. Konwertyta, *Konwertyta w sprawie żydowskiej*, „Przegląd Powszechny” 1938.
17. Landsmann J. E., *The Jewish people: Their types*, „Christian Message to the Jews. Budapest – Warsaw Conferences 1927”, Special papers, Edynburg 1927.
18. Leszczyński A., *Struktura społeczna ludności żydowskiej miasta i miasteczek dawnego Obwodu Białostockiego w latach 1864 – 1914*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1984, nr 3-4.
19. Lichten J., *Uwagi o asymilacji i akulturacji Żydów w Polsce w latach 1863-1943*, „Znak” 1988, nr 396-397.
20. Lustiger J. M., Abp., *Skoro tak trzeba* (wywiad), „Znak” 1983, nr 339-340.
21. Marylski A., *Dzieje sprawy żydowskiej w Polsce*, „Przegląd Narodowy” 1912-1913 (cykl).
22. Mason Ruth, *When Jews Convert*, „Reform Judaism” 1991, vol. 20.
23. Michalski ks. W., *Rozkrzewianie chrześcijaństwa a Żydzi*, „Przegląd Judaistyczny” 1922, nr 4-6.
24. Mościcki H., *Żydzi polscy pod berłem Katarzyny II*, „Kwartalnik poświęcony badaniom przeszłości Żydów Polsce”, Warszawa 1912, z. I.
25. *Neofici i asymilatorzy*, „Przełom. Przegląd Judaistyczny” 1925 nr14 (20).
26. Probus, *Jak metodyści pracują w Warszawie?*, „Prawda Katolicka” 1938, nr 12.
27. Ringel M., *Żydowska nienawiść do siebie*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, nr 3.
28. Rostworowski E., *Żydzi staropolscy. Przywileje i konwertycy*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 40.
29. S. N., *Dajcie nam misjonarzy*, „Jutrzenka” 1897, nr 27.
30. Segre R., *Neophytes during the Italian Counter-Reformation*, „Proceedings of the Six World Congres of Jewish Studies”, t. II, Jerusalem 1973
31. Schiper I., *Żydzi, neofici i prozelicy w Polsce do roku 1569*, „Kwartalnik poświęcony badaniom przeszłości Żydów w Polsce”, rocz. I, z.2 Warszawa 1912.
32. Schorr M., *Organizacja Żydów w Polsce od najdawniejszych czasów aż do 1772 r.*, „Kwartalnik Historyczny” 1889.

33. Skrudlik M., *Udział żydostwa w propagandzie sekciarskiej w Polsce*, „Przegląd Katolicki” 1926, nr 5.
34. Smith R. M., *The London Society Jews and Patterns of Jewish Conversion in England, 1801-1859*, „Jewish Social Studies” t. XLIII (1981), nr 3-4.
35. Sokół Z., *Czasopiśmiennictwo białostockie w latach 1919-1939*, „Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku”, t. I, Białystok 1966.
36. Tokarz W., *Z dziejów sprawy żydowskiej za Księstwa Warszawskiego*, „Kwartalnik Historyczny” 1906, t. XVI.
37. Wilkinson S. H., *Jews in Soviet territories*, „Christian Message to the Jews. Budapest – Warsaw Conferences 1927”, Special papers, Edinburgh 1927.
38. Wisznicer M., *Frankistskoje dwizenije*, „Istorija jewrejskowo naroda”, t. XI, Moskwa 1914.
39. Wiśniewski T., *Misja Barbikańska*, „Kamena” 1987, nr 12.
40. Wiśniewski T., *Misja Barbikańska w Białymstoku*, „Jednota” 1986, nr 12.
41. Wiśniewski T., *Zbór anglikański w Warszawie*, „Jednota” 1987, nr 8.
42. Wiśniewski T., *Misja Barbikańska w Białymstoku. Inwentarz materiałów*, „Zeszyty Naukowe Filii UW w Białymstoku”, cz. I, Białystok 1989, t. XII, z. 66; cz. II, tamże, z. 71, Białystok 1990, t. XIV.
43. Wojnowski J., *Zarys życia religijnego Warszawy w latach 1788-1806*, „Nasza Przeszłość”, t. I, 1946 (b. m.).
44. Zawieyski J., *Israelowi bratu naszemu... braterstwo!*, „Tygodnik Powszechny” 1948, nr 25.

C. Pamiętniki, wspomnienia, kroniki

1. *Adama Czerniakowa dziennik getta warszawskiego*, opr. M. Fuks, Warszawa 1983.
2. Becker M., *Ferdinand Wilhelm Becker, Eine Geldengestalt in der Juden Mission des 19 Jahrhunderts*, Berlin 1893.
3. Berg M., *Dziennik getta warszawskiego*, Warszawa 1983.
4. Bieberstein A., *Zagłada Żydów w Krakowie*, Kraków 1985.
5. Birnbaum I., *Non omnis moriar. Pamiętnik z getta warszawskiego*, Warszawa 1982.
6. *Cudowne nawrócenie izraelity Algonsa Ratisbonne rodem ze Strasburga w Rzymie na dnia 20 stym stycznia 1842 r. zaszło w Lesznie w Gnieźnie 1842 r.*
7. Frydland R., *When Being Jewish Was a Crime*, Nashville 1978.

8. Hirszfeld L., *Historia jednego życia*, Warszawa 1946.
9. Joseph Samuel Frey C. F., *The Converted Jew: or Memoirs of the life of Joseph Samuel C.F. Frey who was born a Jew but is now a minister of The Gospel*, Boston – Hartford – New York 1816.
10. Kłós J., *Wyprawa na Bożą Rolę*, t. I – II, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin, 1932.
11. Konwertyta, *Nawrócony Żyd o Żydach w Polsce*, Warszawa 1938.
12. Koźmian K., *Pamiętniki*, Wyd. J. Villaume, t. I, Wrocław – Warszawa – Kraków 1972
13. *Kronika getta łódzkiego*, opr. D. Dąbrowska, L. Dobroszycki, t. I-II, Łódź 1965.
14. Levinsohn I., *The Russo-Polish Jew: A narrative of the conversion from the darkness of Judaism to the Light and Liberty of the Gospel of Christ*, London 1878.
15. M. S. C. B., *God's Faithfulness a Record of the Lord's Leading in the life and work of his Servant, Marcus S. Bregman*, London – Edinburgh – New York (b. r.).
16. Makower H., *Pamiętnik z getta warszawskiego*, Wrocław 1987.
17. *Mitteilungen aus der Evangelisation und Wegebereitschreibeit unter den Juden von N. Rudnitzky*, 1903, (b. m.).
18. Ochocki J. D., *Pamiętniki*, Wyd. J. I. Kraszewski, t. I, Wilno 1856.
19. *Pamiętka chrztu świętego odprawionego z neofitką Marianną Joanną Zabojską... w Złotej 1862.*
20. Podworniak M., *Szalom Żitija i praca D-ra Moisieję J. Gitlina*, Winnipeg – Toronto 1973.
21. Ringelblum E., *Kronika getta warszawskiego*, Warszawa 1983.
22. Striling A. M. W., *The Ways of Yesterday: Being Chronicle of the Way Family from 1307 to 1885*, London 1930.
23. Szal J., *Konwertyta o swem nawróceniu*, Warszawa 1930.
24. *The Man with the Book: Dr Henry Einspruch*, Baltimore 1976.
25. Zuckerman M., *Autobiographical sketches*, Chelsea (USA) 1979.

D. Przewodniki, kalendarze, kodeksy, zbiory praw

1. *Biblia to jest pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975 (nowy przekład)
2. *Dziennik Ustaw MWRiOP 1918-1939*; tu m.in. 1919, nr 4; *Dziennik Urzędowy MSW*; tu m.in.: 1919, poz. 41; *Dziennik Ustaw RP i inne*.

3. Goławski M., Kazimirowski E., *Białystok. Przewodnik po mieście i okolicy*, Białystok 1939.
4. *Inwentarz Akt Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Londynie (1916) 1919-1945*, opr. A. Piber, M. Wróblewski, Warszawa 1974.
5. *Ilustrowany przewodnik po mieście Równe*, Równe 1937.
6. *Kalendarz Żydowski 1984-1985*, Warszawa 1985.
7. *Koło Miłośników Historji, Literaury i Sztuki w Białymstoku* (sprawozdanie), Białystok 1933.
8. *Konstytucja Marcowa*, opr. A. Burda, Lublin 1983.
9. Kowalewski M., *Mały słownik teologiczny*, Poznań – Warszawa – Lublin 1960.
10. *Księga adresowa dla handlu rzemiosł i przemysłu*, Warszawa – Bydgoszcz 1929.
11. *Litovskij Statut 1588 goda*, Wyd. I; I. Łapo, t. II, Kowno 1939.
12. Łoza S., *Architekci i budowniczowie w Polsce*, Warszawa 1954.
13. Łoza S., *Czy wiesz kto to jest?*, Warszawa 1938.
14. Łukasiewicz J., *Obraz historyczny i statystyczny miasta Poznania*, t. II, Poznań (b.r.).
15. *Modlitewnik oraz sprawowanie sakramentów świętych i innych obrządków i ceremonij kościelnych według rytuału kościoła anglikańskiego w Polsce*, Warszawa 1931.
16. Modrzewski F. A., *O Kościele*, Księga Druga, Kraków 1957.
17. *Monitor Polski* z 4 III 1935, nr 52.
18. Orłowicz M., *Województwo białostockie, Przewodnik turystyczno-krajoznawczy*, Białystok 1937.
19. *Pierwszy powszechny spis ludności Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 30 września 1921 r. Mieszkania, ludność, stosunki zawodowe. Województwo białostockie*, Warszawa 1927.
20. *Pochodnia. Album Strażactwa województwa białostockiego*, pod red. F. Sobczyka, Białystok 1927.
21. *Przewodnik po Kijowie*, Kijów 1919.
22. *Roczniki Papieskiego Rozkrzewiania Wiary* 1934, nr 1.
23. *Sprawozdania z życia mniejszości narodowych* (wydania okres międzywojenny)
24. Troczewski Z., Antoniuk J., *Białystok i okolice*, Białystok 1956.
25. *Who is who? 1932*, London (b. r.).
26. *Who is who? 1940*, London (b. r.).
27. *Who was who?*, vol. III: 1927-1940, London 1947.

28. Wiśniewski J., *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Pińczowskiem, Skalbmierskiem i Wiślickim*, Marjówka, 1927.
29. *Zbiór Praw Ros.*, t. IX, Wyd.1899. *Zbiór Praw Ros.* 1906, nr 245, poz. 17, 28 i inne.

E. Zszywki prasy

1. „Crochword Religion Directories” 1962, 1967, i 1975 (Anglia).
2. „Der Morgenstern” (miesięcznik?). *Monatsschrift zur Betrachtung des Prophetischen* 1926.
3. „Dziennik Białostocki” 1922 – 1939.
4. „Echo Białostockie” 1931 – 1939 (dziennik).
5. „Fama” 1937 (tygodnik białostocki).
6. „Folks Sztyrne” (tygodnik; przejrzone lata 1978 – 1988).
7. „Głos Uczniowski” 1924 – 1936 (dwumiesięcznik białostocki).
8. „Izraelita” 1897 i nast. (tygodnik)
9. „Jednota” do 1988 (miesięcznik).
10. „Jewish Expositor” (miesięcznik, Anglia).
11. „Jutrzenka” (tygodnik dla izraelitów polskich) 1863 i nast.
12. „Jutrzenka Białostocka” 1930 – 1939 (miesięcznik).
13. „Kurier Białostocki” (dziennik) 1921 – 1939 z przerwami.
14. „Ku światłu” (tygodnik).
15. „Mieszczanin” (tygodnik białostocki) 1938.
16. „Misje Katolickie” 1935 – 1939.
17. „Naje Hajnt” (dziennik) wybrane numery 1931 – 1939.
18. „Opinia” (tygodnik) 1933.
19. „Pielgrzym Polski” (wybrane numery po 1960 r.).
20. „Pisma historyczne YIVO”, Instytut Nauk Judaistycznych w Wilnie przed 1939.
21. „Prożektor” (tygodnik białostocki) 1925 – 1929.
22. „Przegląd Ewangelicki” 1937 – 1939.
23. „Przegląd Judaistyczny” 1921 – 1922.
24. „Reflektor” (tygodnik białostocki) 1930 – 1938.
25. „Rocznik Ewangelicki” 1930 i nast.
26. „Słowo Prawdy” 1938 – 1939.
27. „Szlakiem Reformacji 1937 – 1939.

28. „Tempo (tygodnik białostocki) 1935 – 1937.
29. „The Mildmay Mission to the Jews. Otkrytoje Missionerskije Pismo” 1928, oktjabr (także w języku rumuńskim).
30. „Tygodnik Powszechny” 1948 – 1989.
31. „Zorza” (tygodnik) 1891 i nast.
32. „Zwiastun Ewangelicki” (tygodnik) 1863 – 1939.
33. „Żyd – Chrześcijanin”, dodatek miesięcznika „Der Jidn Krist” 1929.

ARCHIWALIA

Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD) w Warszawie

Zespoły:

- Centralne Władze Wyznaniowe (CWW).
- Ministerstwo Spraw Wewnętrznych (MSW).
- Ministerstwo Wyznań i Spraw Duchownych (MSD) lub Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP).
- Zbór Ewangelicko-Augsburski.

Archiwum Akt Nowych (AAN) w Warszawie

Zespoły:

- Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP).
- Ministerstwo Spraw Wewnętrznych (MSW).

Archiwum Państwowe w Białymstoku (APB)

Zespoły:

- Parafia Ewangelicko-Reformowana obrządku anglikańskiego 1936/1937.
- Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (UBP), Sprawozdania Wojewody Białostockiego.
- Misja Barbikańska w: Księga Hipoteczna 1941 – 1944, nr 285.
- Komenda Miasta i Policji Państwowej w Białymstoku. Wydział Śledczy.
- Protokoły posiedzeń magistratu 1935 r.
- Notariusze w Białymstoku: S. Jankowski, Z. Gąsiorowski, B. Urbanowicz, E. Kurmanowicz i inni.
- Protokoły i księgi Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Białymstoku.

Archiwum Misji Barbikańskiej (w posiadaniu autora, zwany dalej AA)

Opis archiwaliów w: Tomasz Wiśniewski, *Misja Barbikańska w Białymstoku. Inwentarz materiałów*, część I, „Zeszyty Naukowe, Uniwersytet Warszawski, Filia w Białymstoku”, Białystok 1989, zeszyt 66, s. 251-269; tenże, *Inwentarz materiałów*, część II, „Zeszyty Naukowe, Uniwersytet Warszawski, Filia w Białymstoku”, Białystok 1990, zeszyt 71, s. 165-183; patrz Aneks VIII: *Inwentarz Archiwaliów Misji Barbikańskiej*).

Urząd Stanu Cywilnego w Białymstoku (USC)

- księgi metrykalne parafii rzymsko katolickiej zgonów, chrztów, małżeństw,
- księgi metrykalne parafii prawosławnej...,
- księgi metrykalne parafii luterskiej...,
- księgi metrykalne parafii żydowskiej....

Archive Christian Witness to Israel (Barbican Mission to the Jews), Anglia

Archive The Church Ministry Amongst the Jews, Anglia

Archive The Holy Scriptures and Israel Bible Society, Kanada

Archive Jesus for Christ, Mission Society, USA Kanada

Listy (w posiadaniu autora).

List żony księdza Buksbazena, W. B. Buksbazen (USA). 1987.04.12 i 1988.03.03. Notatka w zbiorze autora.

Listy: Christina Witness to Israel. 1986 – 1988. Notatka w zbiorze autora.

Listy byłego misjonarza pastora P. Dilisa (Kanada) 1987.03.13 i 1987.09.12. Notatka w zbiorze autora.

List żony ks. H. Einsprucha (USA) 1987,05,23. Notatka w zbiorze autora.

Listy C. W. Hundley (Anglia) 1987,04,14. Notatka w zbiorze autora.

Listy ks. J. Mackiewicza (Bielsk Podlaski) 1986 1988. Notatka w zbiorze autora.

Relacje (w zbiorach autora).

- Antoniuk J. (Dobrzyniewo Kościelne), zapis własny.
- Burda E., (Białystok), zapis własny.
- Danowska I. (Warszawa), zapis własny.
- Dilis P. (Kanada), zapis własny.
- Lachower Sz. (Izrael), zapis własny.
- Leszczyński A. (Warszawa), zapis własny.
- Malarewicz F. (Białystok), zapis własny.
- Muklewicz J. (Białystok), zapis własny.
- Niemyski T. (Białystok), zapis własny.
- Zawadzki M. (Izrael), zapis własny.
- Ziółkowski M. H. i J. (Białystok), zapis własny.

ANEKS I

KALENDARIUM MISJI BARBIKAŃSKIEJ

- 1897 – Żyd kowieński Lipszyc Lipschitz zakłada Misję Barbikańską.
- 1923 – Z Misją Barbikańską związał się pastor Piotr Gorodiszcz i jego najbliżsi współpracownicy: ks. J. Fajans i dr M. Syrota.
- 1924 – P. Gorodiszcz zakupuje nieruchomość przy ul. Św. Rocha 25 w Białymstoku i uzyskuje pozwolenie na działalność misyjną.
- 1925 – Otwarcie kaplicy misyjnej w Białymstoku. Pierwsze chrzty Żydów w Białymstoku.
- 1926 – Starania centrali Misji z Londynu o uzyskanie dla jej białostockiego oddziału pełnej legalizacji.
- 1928 – Powstanie filii Misji Barbikańskiej w Grodnie i Równem.
- 1929 – Otwarcie czytelnicy i biblioteki misyjnej w Domu Katechumenów w Białymstoku.
- 1930 – Ukonstytuowanie się Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan w Polsce, powołanego przez Misję Barbikańską wraz z Misją Anglikańską w Warszawie. Uruchomienie drukarni Misji Barbikańskiej.
- 1932 – Powstaje filia Misji Barbikańskiej w Brześciu nad Bugiem.
- 1933 – Powstaje filia Misji Barbikańskiej w Lublinie.
- 1934 – Misja Barbikańska w Białymstoku wchodzi w unię wyznaniową z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym we Wilnie, stając się tzw. dystryktem białostockim tegoż wyznania.
- 1935 – W ramach Misji Barbikańskiej powstaje zalegalizowane prawnie „Towarzystwo Samarytanin”. Prawa własności posesji przy ul. św. Rocha 25 przechodzą z P. Gorodiszcz na Zarząd Główny centrali w Londynie.

1936 – Powstaje filia Misji Barbikańskiej w Wilnie. Konsekracja nowego kościoła misyjnego w Białymstoku.

1937 – Likwidacja filii w Równem. Ukazuje się pierwszy numer kwartalnika „Dwa Światy”. Podróż pastora Gorodiszcza do Anglii.

1939 – Starania Misji Barbikańskiej o rozszerzenie działalności misyjnej poza teren II Rzeczypospolitej, na tereny Litwy Kowieńskiej. Pamflet Emanuela Grynberga.

1941-1943 – Ostateczna likwidacja a potem zagłada reprezentantów Misji Barbikańskiej w Białymstoku i w całej Europie środkowo-wschodniej.

ANEKS II

SYLWETKI MISJONARZY MISJI BARBIKAŃSKIEJ

Pastor Piotr Gorodiszcz

Jak podawał Stanisław Łoza w pracy *Czy wiesz kto to jest?*, wydanej w 1938 roku, pastor Piotr Gorodiszcz urodził się 12 lipca 1884 roku w Rogaczewie na Ukrainie. Był synem Maurycego i Eugenii ze Szmitów (Schmidt). Ożenił się w 1907 roku z Heleną Kahn. Wkrótce otrzymał wykształcenie misyjne. W czasie I wojny światowej już jako ewangelicki misjonarz kierował pomocą angielską dla uchodźców Polaków. W okresie późniejszym został superintendentem misji anglikańskiej (barbikańskiej) i proboszczem parafii ewangelicko-reformowanej obrządku anglikańskiego. Pełnił funkcję członka zarządu Polskiego Koła Przyjaciół Związku Strzeleckiego, był też prezesem Towarzystwa „Samarytanin”, posiadał kilku odznaczeń⁷¹¹.

Około 1938 roku Emanuel Grynberg – usunięty misjonarz – opublikował zgryźliwy pamflet na temat pastora Gorodiszcza. Grynberg, były kierownik stacji Misji Barbikańskiej w Brześciu nad Bugiem, pisał o swoim przełożonym, że „jest zwykłym rosyjskim żydem ur. w Homlu (Gomel), gdzie będąc sierotą sprzedawał obwarzanki...”. Następnie miał przybyć do Odessy i tam zyskać przydomek „Chaimka Nachalnego”. W Odessie – pisał Grynberg – jego ciotka oddała go do misji baptystów i tam został ochrzczony⁷¹². Tekst roi się od pomówień, ale zapewne zawiera też pewne okruchy prawdy.

Z pewnością w latach 1913-1915 Gorodiszcz pełnił funkcję wikariusza w parafii Ewangelicko – Augsburskiej w Grodnie i tam nawiązał – mającą zaowocować w przyszłości – współpracę z pastorem Adolfem Plamschem⁷¹³. W 1916 roku przebywał w Mińsku, gdzie zetknął się z księdzem Michałem Jastrzębskim, późniejszym Superintendentem Generalnym

⁷¹¹ S. Łoza, *Czy wiesz kto to jest?*, Warszawa 1938, s. 218. Łoza wymienia odznaczenia, które otrzymał Gorodiszcz (głównie za I wojnę światową): Estoński Krzyż Czerwony, Czarną Gwiazdę (franc.) i Krzyż Śląskiej Wstęgi Walecznych.

⁷¹² *Przedziwne metamorfozy pastora Gorodiszcza*, op. cit., s. 12. Nie jest to źródło, na którym powinno się wyłącznie opierać przy próbie skreślenia sylwetki Gorodiszcza. Jest to bowiem paszkwil, ale jak to przy tego rodzaju publikacjach bywa, i w nich można znaleźć cenne informacje. Grynberg został później oskarżony przez Gorodiszcza, a broszura skonfiskowana.

⁷¹³ Zaświadczenie wydane przez pastora A. Plamscha z 11 III 1931 r. AA, Listy, grupa niem (b.nr.)

Kościółu Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie⁷¹⁴. Ten kontakt również w przyszłości zostanie znakomicie „zagospodarowany” – gdy Barbikanie wejdą w unię wyznaniową z Jednotą Wileńską. W okresie I wojny światowej był przez pewien czas sanitariuszem, początkowo w armii rosyjskiej, w której, jak pisał Grynberg, miał przyjąć wiarę prawosławną. Pod koniec wojny wstąpił do zboru baptystów w Kijowie i tu nawiązał kontakt z anglikańskimi misjonarzami⁷¹⁵.

Od 1921 roku działał w Równem na Wołyniu już jako misjonarz anglikański. Centrali w Równem podporządkowane były stacje filialne w Kijowie i Żytomierzu. W Równem urządził obszerną salę misyjną i związał się na stałe z księdzem Józefem Fajanssem oraz Morycem (po chrzcie Maurycy) Syrotą (Sirocią), którzy w przyszłości staną się także jego najbliższymi współpracownikami.

Od 1924 roku jest już Gorodiszcz w Białymstoku⁷¹⁶. Przybył tu formalnie z ramienia Misji Barbikańskiej i nabył nieruchomość przy ulicy św. Rocha 25. Tu wybudował (rozbudowując istniejący budynek) z funduszy angielskich kaplicę misyjną, potem kościół, uruchomił ambulatorium (dr Syrota), drukarnię, dom katechumentów, w którym znajdowała się biblioteka i czytelnia. W 1935 roku założył Towarzystwo „Samarytanin”, którego został prezesem. Z jego inicjatywy powstały stacje filialne w Równem, Lublinie, Grodnie, Wilnie i Brześciu nad Bugiem. Od 1934 roku Gorodiszcz został proboszczem, superintendentem parafii ewangelicko-reformowanej w Białymstoku. Podlegały mu parafie w Podbłociu i Izabelinie.

Był autorem wielu książek, broszur oraz artykułów. Od 1937 pełnił funkcję redaktora naczelnego i wydawcy pisma misyjnego „Dwa Światy”. Był szanowany i ceniony w mieście, także przez władze magistrackie, aczkolwiek znajdował się pod czujnym okiem Wydziału Śledczego Policji Państwowej⁷¹⁷. Był przedsiębiorczy. Znał kilka języków. Posiadał rozległą wiedzę teologiczną. Był odcytany w literaturze i historii Polski. Jego biogram został pomieszczony w poważnej książce autorstwa Stanisława Łoży⁷¹⁸.

⁷¹⁴ „Dwa Światy” 1938, nr. 2-3, s. 3-4. Zaświadczenie dla p. Gorodiszcz z 1934, AA, Listy. Z ks. M. Jastrzębskim pastor będzie ściślej współpracował w latach 1934 – 1939.

⁷¹⁵ Przedziwne metamorfozy pastora Gorodiszcz, op. cit., s. 12.

⁷¹⁶ Zdaniem Andrzeja Lechowskiego już w 1922 roku. A. Lechowski, Historie na sobotę: Ale kino! *Gazeta Wyborcza*, 11 czerwca 2009.

⁷¹⁷ APB, Komenda Miasta i Policji Państwowej w Białymstoku. Wydział Śledczy, sygn. 7, k. 90. Być może korespondencja podlegała cenzurze, stąd listy Gorodiszcz w końcowych częściach zawierają sztucznie brzmiące pochwały pod adresem marszałka Piłsudskiego, tolerancyjnej Polski itp.

⁷¹⁸ Świadczy o tym wstęp do jego książki *Misja Barbikańska. Krótki rys...*, op. cit. Gorodiszcz zajmuje się tu szeroko historią Żydów na ziemiach Polski. S. Łoża, op. cit., s. 218.

Roczne pobory Gorodiszcza (udokumentowane), które płynęły głównie ze źródła angielskiego, przedstawiały się okazale. Gdy w 1928 roku wynosiły one 9800 zł, dwa lata później już 12600 zł, a w latach następnych nie były niższe aniżeli 13000 zł. Najwyższe pobory otrzymał w 1934 roku; była to kwota 15850 zł⁷¹⁹. Trudno jednoznacznie określić, w jaki sposób te kwoty były wydatkowane i czy były jedynym źródłem finansowego wsparcia. Z pewnością część tych środków była kierowana na utrzymanie misji.

Rodzina pastora Gorodiszcza liczyła 7 osób. Żona, Helena z domu Kahn, zmarła w 1939 roku. Pięcioro dzieci: Eugenia Elza (ur. 15 czerwiec 1907) – została żoną Maurycego Syroty, Georg (Jerzy) (ur. 1918 r), Maria – absolwentka Uniwersytetu Warszawskiego (ur. ok. 1910), Elza – „magister farmacji”, także ukończyła Uniwersytet Warszawski (ur. ok. 1913) oraz najmłodsza, umysłowo upośledzona Emma (ur. około 1916)⁷²⁰. Losy wojenne Piotra Gorodiszcza, jak i jego całej rodziny, omawiam w rozdziale poświęconym sytuacji judeochrześcijan w okresie II wojny światowej⁷²¹.

Ksiądz Józef Fajans

Był synem Judela Fajansa i Nechamy (wyznawców religii mojżeszowej). Urodził się 13 stycznia 1890 roku w Mińsku na Białorusi. Żona Nina Fajans z domu Kopyłowych urodzona 28 maja 1887 w Minjar (Gubernia Ufimska), była córką Wandy Pauliny i Borysa (?) wyznawców religii prawosławnej⁷²².

Józef Fajans pracował z pastorem Gorodiszczem w ramach misji nawracających Żydów jeszcze w okresie rówieńskim w latach 1921-1923. Od 1924 roku został jego najbliższym współpracownikiem. Po przybyciu do Białegostoku zamieszkał najpierw przy ulicy Wylotnej, później przeniósł się do obszerniejszego mieszkania przy ulicy Grunwaldzkiej, by wreszcie od 1930 roku zająć lokal przy ulicy Choroszczańskiej. W tym też roku starał się prawdopodobnie bezskutecznie o sprowadzenie do Polski matki Nechamy Fajans zamieszkałej w Rosji⁷²³.

⁷¹⁹ Na podstawie szcztątkowego zespołu AA, Kwitancja IX (b. nr).

⁷²⁰ Georg (Jerzy), jak i pozostałe dzieci, opr. na podst. AA, Kwitancja IX, (b. nr.); APB, Parafia Ewangelicko-Reformowana w Białymstoku 1936/1937.

⁷²¹ Por. też „Teczka zdjęć i kserokopii”. Zobacz także AA IX.

⁷²² APB, Parafia Ewangelicko... op. cit., k. 6, poz. 25 i 26. Por też: Pismo Superintendenta Parafii Ewangelicko-Reformowanej z prośbą o przyjęcie w poczet tejże parafii z 1934, AA, Listy VII, nr. 91.

⁷²³ Poświadczenie podpisu J. Fajansa o nadaniu mu obywatelstwa polskiego; Poświadczenie o wydzierżawieniu. APB, Notariusz B. Urbanowicz 1926, poz. 1013. Roczny czynsz wynosił 1592 złote; Poświadczenie podpisu J. Fajansa w podaniu do Konsulatu Rzeczypospolitej Polskiej w Moskwie o zezwolenie na przyjazd. APB, Notariusz B. Urbanowicz 1930, poz. 1246.

Był Fajans drugą po Gorodiszczu postacią w strukturze Misji Barbikańskiej. Od 1930 roku pełnił funkcję wiceprezesa Towarzystwa „Samarytanin” i „redaktora odpowiedzialnego” pisma „Dwa Światy”. W kaplicy misyjnej odprawiał nabożeństwa w języku polskim i żydowskim. Był poliglotą, znał ponoć 7 języków⁷²⁴. Pisał artykuły, był znakomitym mówcą, wygłaszał prelekcje i pogadanki. Asystował Gorodiszczowi we wszystkich podróżach misyjnych. W jednej z nich został nawet pobity przez ortodoksyjnych Żydów. W środowisku białostockim był postacią znaną i szanowaną⁷²⁵.

Rodzina Fajansa składała się z 4 osób. Syn, Borys urodził się około 1915 roku w Piotrogradzie. W 1923 roku uzyskał maturę w Państwowym Gimnazjum Matematyczno-Przyrodniczym im. Marszałka Piłsudskiego w Białymstoku. Po zdaniu matury (celująco) rozpoczął studia na Politechnice Warszawskiej na wydziale budowy okrętów⁷²⁶.

Córka Maria Fajans urodziła się 24 sierpnia 1922 roku w Równem na Wołyniu. Ochrzczona została w 1926 roku w kaplicy anglikańskiej w Warszawie przez kapelana tejże kaplicy⁷²⁷. W Białymstoku uczęszczała do Gimnazjum im. Anny Jabłonowskiej. Prawie cała rodzina Fajansów została wymordowana przez Niemców podczas wojny. Przeżyła tylko żona Józefa Nina Fajans, anglikanka, wcześniej prawosławna.⁷²⁸ Józef Fajans został zamordowany w 1943 roku.

Doktor Maurycy (Moryc) Syrota

Urodził się 14 kwietnia 1904 roku. Był synem Ajzyka i Rebeki, wyznawców religii mojżeszowej. Współpracował z pastorem Gorodiszczem jeszcze w okresie rówieńskim (1921-1923). Przymuszczałnie w tym okresie został ochrzczony. Pojął za żonę córkę pastora Gorodiszcza Eugenię. Z tego małżeństwa na świat przyszła córka Iweta (Ewa).⁷²⁹

Od początku pracował jako lekarz misyjny. Odebrał wyższe wykształcenie w tym kierunku i był znanym i cenionym lekarzem w Białymstoku. W okresie 1924-1939 prowadził dwa punkty medyczne: dyżury pełnił w ambulatorium misyjnym przy ul. św. Rocha 25 i w

⁷²⁴ Podobnie jak i Gorodiszcz. Relacje pp. Ziółkowskich, op. cit. Por też: relacja Feliksa Malarewicza i Elżbiety Burdy. Notatki w zbiorze autora.

⁷²⁵ Patrz „Teczka zdjęć...”.

⁷²⁶ Poświadczenie zgodności tłumaczenia z ros. metryki urodzenia Borysa Fajansa, APB, Notariusz B. Urbanowicz 1926, poz. 863; Poświadczenie 2 odpisów ze świadectwa dojrzałości. APB. Notariusz S. Jankowski 1933, poz. 1157; por też „Głos Uczniowski” 1933, nr. 4, s.29; relacja pp. Ziółkowskich... op. cit. Patrz także „Teczka zdjęć...”. Borys praktykował na Politechnice w Sztokholmie. Relacja T. Niemyski i I. Danowska.

⁷²⁷ Parafia Ewangelicko..., op. cit. Poświadczenie zgodności odpisu świadectwa chrztu Marii Fajans, APB, Notariusz B. Urbanowicz 1926, poz. 790.

⁷²⁸ Relacja pp. Ziółkowskich; por też rozdz. „Sytuacja Judeochrześcijan...” Po wojnie Nina Fajans związała się z kościołem metodystycznym we Wrocławiu; por. „Pielgrzym Polski” 1962, nr. 6, s. 72; 1963, nr 6, s. 52; 1963, nr. 10, s.104; 1965, nr 10, s. 102. Nina Fajans zmarła w 1970 roku.

⁷²⁹ Parafia Ewangelicko..., op. cit, k. 7,p.28 i p. 30. Ewa urodziła się 24 XII 1931 roku.

swoim gabinecie w prywatnym mieszkaniu przy ulicy Rynek Kościuszki 7. Jego gabinet funkcjonował pod nazwą „Choroby nerwowe. Gabinet Fizykalnej Terapii”⁷³⁰.

Od 1935 roku był Syrota aktywnym członkiem Towarzystwa „Samarytanin”. W okresie sowieckim działał nadal jako lekarz, tym razem wyłącznie w ambulatorium. Nie znamy szczegółów dalszych losów jego najbliższej rodziny. Wiele wskazuje na to, że wojnę mogła przeżyć jego córka⁷³¹.

Gustaw Rajchman

Urodził się 27 marca 1913 roku. Został ochrzczony 18 maja 1930 roku przez pastora Gorodiszcza⁷³². Od około 1930 roku został zatrudniony przez Misję Barbikańską w charakterze zecera w zakładzie drukarskim Misji. Od 1935 r. był aktywnym członkiem Towarzystwa „Samarytanin”. W latach 1935-1937 odbył zasadniczą służbę wojskową w 1 pułku Ułanów Krechowieckich w Augustowie. W jednostce grał na skrzypcach, waltorni i innych instrumentach. Miał przydomek „pułkowy profesor” z racji swojej inteligencji i życzliwego usposobienia. Był szanowany zarówno przez kadrę oficerską, jak i przez zwykłych żołnierzy Żydów i katolików. Nieustannie też prowadził „akcję misyjną”, nawet na terenie jednostki. Pułk opuścił w stopniu starszego ułana⁷³³.

Po odslużeniu wojska Rajchman dalej pracował jako zecer w zakładzie graficznym Misji, i równolegle objął „urząd” rządcy Domu Katechumenów. Zachowały się sporządzone przez niego: inwentarz sprzętów, wyposażenia drukarni, kuchni, strychów⁷³⁴. W 1938 roku Rajchman trafił do Seminarium Misyjnego w Więcborku na Pomorzu celem uzyskania prawdopodobnie święceń kapłańskich. W Więcborku działał tzw. „Ewangelicko-Społecznościowy Dom” (o protestanckim obliczu), zwany także „Społecznością Chrześcijańską w Polsce z siedzibą w Więcborku”⁷³⁵.

⁷³⁰ Zaświadczenie wydane przez dr Syrotę z 16 I 1935 r. dla J. Drill, AA, Druki III, b. nr.; APB, Notariusz S. Jankowski 1931, poz. 463; por też Relacja pp. Ziółkowskich, E. Burda. Dr. Med. M. Syrota, Choroby Nerwowe, Gabinet Fizykalnej Terapii, Białystok, Rynek Kościuszki 7, Tel. 17-75.

⁷³¹ Patrz rozdział 6 niniejszej pracy.

⁷³² Patrz AA, Rejestr I, nr. 19. Syn Abrama i Sory Dwojry z Kawińskich. Relacje F. Malarewicz, E. Burda, R. Zawadzki, Ziółkowsy i inne. Notatki w zbiorze autora.

⁷³³ Relacja Ziółkowskich, R. Zawadzkiego. Zawadzki służył jako żołnierz zawodowy w pułku w Augustowie. Podobnie jak Rajchman grał w orkiestrze pułkowej. Por. też list Towarzystwa „Samarytanin” do G. Rajchmana z „plutonu trębaczy” do 1 pułku z IV 1936 r., AA, Odpisy, (b. nr). Rajchman wykazywał się wielką pomysłowością, aby uniknąć wojska, jednak w końcu tam trafił. Relacja F. Malarewicz.

⁷³⁴ Inwentarz sprzętów przy Domu Katechumenów sporządzony 1 IV 1937 roku przez G. Rajchmana. AA, Druki, nr. 14 – 16 i inne.

⁷³⁵ „Rocznik Ewangelicki” 1925, Warszawa (b. r. w.), s. 89; „Ku Światłu”, Diakonisa; por. też „Jednota” 1935, nr 6-7; por też. S.Grelewski, op. cit., s.244. Sekta „Więcborczyków” – Społeczność Chrześcijańska w Polsce z siedzibą w Więcborku – działała także na Białostocczyźnie w gminie Długosiodło. Liczyła około 100 członków,

Z zachowanej korespondencji dowiadujemy się, że sytuacja finansowa Rajchmana w tym okresie była bardzo zła. Czesne oraz inne opłaty szybko wyczerpały jego skromne fundusze. Listownie zwracał się do centrali w Białymstoku o wsparcie finansowe: „jest to związane z różnymi wydatkami, jako zakup niezbędnych rzeczy i książek”⁷³⁶. Tuż przed wybuchem wojny w 1939 roku pisał: „mam tutaj opłacać za naukę 30 zł miesięcznie”. Od tego momentu nie wiemy nic o jego późniejszych losach⁷³⁷.

Inni misjonarze Misji Barbikańskiej

Misjonarze: Jakób Zering, Józef Przetycki, Aleksander Redlic, Mateusz Goldblatt (Brześć), Emanuel Grynberg (Brześć), Józef Klajn (Lublin), Emanuel Luft (Wilno), Samuel Kremer (Wilno, wcześniej Równe).

Pomocnicy misjonarzy

Antoni Łukasiak, Michał Lubicz, Gustaw Rajchman.

Współpracownicy Misji Barbikańskiej

Z kościoła Ewangelicko Reformowanego we Wilnie: ks. Michał Jastrzębski, ks. Paweł Dilis, ks. Aleksander Otton Piasecki, ks. Jan Kurnatowski, ks. Józef Janik.

Z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Grodnie: pastor A. Plamsch; we Włodzimierzu Wołyńskim: pastor A. Schoen; w Białymstoku: pastor Bruno Kraeter i Juliusz Flakier, prawdopodobnie także pastor Teodor Zirkwitz.

na jej czele stał m.in. Samuel Frejchel (ochrzczony Żyd), APB, Sprawozdania Wojewody z 1928 r., teczka 42, k. 124.

⁷³⁶ List G. Rajchmana do Towarzystwa „Samarytanin” z 1 IV 1938 r., AA, Listy VII, nr. 63.

⁷³⁷ List G. Rajchmana do Towarzystwa „Samarytanin” z 24 IV 1939 r., AA, Listy VII, nr. 64; patrz: „Teczka zdjęć i kserokopii”.

ANEKS III

ZAPIS PRAWNY REJESTRUJĄCY TOWARZYSTWO „SAMARYTANIN”⁷³⁸

Na zasadzie postanowienia Wojewody Białostockiego z 20 II 1935 r. Nr PB. 256/4/35 wciągnięto w dniu 20 II 1935 do rejestru stowarzyszeń Białostockiego Urzędu Wojewódzkiego pod nr. 56 stowarzyszenie pod nazwą Chrześcijańskie Towarzystwo Opieki nad Nawróconymi Izraelitami „Samarytanin”, z siedzibą w Białymstoku. Teren działalności: Rzeczypospolita Polska. Cel stowarzyszenia: Niesienie pomocy moralnej i materialnej nawróconym izraelitom, zakładanie warsztatów pracy, bibliotek, świetlic, szkół, internatów, kolonij rolnych, urządzenie odcztów, wieczorków, pogadanek itp.

Imiona i nazwiska założycieli: Piotr Gorodiszcz, Józef Przetycki, Benedykt Gurensztejn, Herman Thiem, Aleksander Krzyżawski, Bernard Broder, Gustaw Rajchman, Jakób Cymant, Maurycy Syrota, Ernest Gailke, Emil Stańczek, Józef Fajans, Juliusz Flakier, Jan Topf, Aleksander Redlitz.

Ewentualne ograniczenie pełnomocnictw zarządu, zbywanie majątku nieruchomego wymaga uchwały Walnego Zgromadzenia. Czas trwania stowarzyszenia: Nieograniczony.

⁷³⁸ „Monitor Polski” 1935, nr 52 (z 4 III 1935), s. 4.

ANEKS IV

CZŁONKOWIE TOWARZYSTWA „SAMARYTANIN” W LATACH 1935-1939⁷³⁹

| <u>Nazwisko i imię</u> | <u>adres</u> | <u>wyznanie</u> | <u>rok przystąpienia</u> |
|----------------------------|--------------------------------|-----------------|--------------------------|
| 1. Bogusławska Emma, | Grudziądz, Forteczna | ? | 1938 |
| 2. Cyment Jakób | Zakopane, Nowotarska | ang. | 1935 |
| 3. Cyment Maria | Zakopane, Nowotarska | kat. | 1935 |
| 4. Czamay W (?) | Równe | ? | 1936 |
| 5. Dawidowicz Blanka I.K. | Gdańsk, Dominikswall | ew-ref. | 1938 |
| 6. Dawidowicz Henryk | Gdańsk, Dominikswall | ew-ref. | 1938 |
| 7. Dilis Paweł | Wilno, Zawalna | ew-ref. | 1935 |
| 8. Eisenberg Julian | Warszawa, Żłota | ang. ew-ref. | 1939 |
| 9. Eplerówna Karolina, | Białystok, Piłsudskiego | ew-ref. | ? |
| 10 Fajans Józef, | Białystok, Grunwaldzka | ang. | 1935 |
| 11 Fajans Nina, Białystok, | Grunwaldzka | praw-ang. | 1935 |
| 12 Flakier Augusta, | Białystok, Wysoki Stoczek | ew-augs. | 1935 |
| 13 Flakier Juliusz, | Białystok, Wysoki Stoczek | ew-augs. | 1935 |
| 14 Frejmark Józef K. | Białystok, Pierackiego | ang. | 1937 |
| 15 Frydman Filip, | Brześć, Kobryńska | ang. | 1936 |
| 16 Frydman Krystyna, | Warszawa, Krak. Przedm. | ew-ref. | 1937 |
| 17 Gailke Ernst, | Białystok, Stołeczna | ew-augs. | 1935 |
| 18 Gelfand Józef, | Kleck – Warszawa – Wilno | ang. | 1935 |
| 19 Ginzburg Henryk, | Białystok, Św. Rocha | ang. | 1935 |
| 20 Głowacki Stefan, | Jachmowszczyzna, p. Mołodeczno | kat. | 1938 |
| 21 Golcblat Marta, | Brześć, Pierackiego | ang. | 1937 |
| 22 Golcblat Mateusz, | Brześć, Pierackiego | ang. | 1935 |
| 23 Gorodiszcz Helena, | Białystok, Św. Rocha | ang. | 1935 |
| 24 Gorodiszcz Piotr, | Białystok, Św. Rocha | ang. | 1935 |
| 25 Grynberg Emanuel, | Brześć, 3 Maja | ang. | 1935 |
| 26 Gurynsztejn Benedykt, | Białystok, Św. Rocha | ang. | 1935 |
| 27 Gurynsztejn Zofia, | Korzec, pow. Równo | ang. | 1935 |
| 28 Hirszberg Zofia, | Białystok, Knyszyńska | ? | 1935 |
| 29 Kalinowski Jan, | Wilno, Ofiarna | metod. | ? |
| 30 Hilde von Kasin, | Grodno, Akademicka | ew-augs. | 1936 |

⁷³⁹ Na podstawie: List B. Szolc do „Samarytanina”, AA, Listy VII, b.nr.; Protokoły posiedzeń Towarzystwa „Samarytanin”, AA; Druki i dokumenty zachowane w zespole: AA, Kwitancja, AA, Druki, AA, Odpisy, inne.

| | | | |
|---------------------------|-------------------------------|----------|------|
| 31 Klajn Józef, | Lublin, Narutowicza | ang. | 1935 |
| 32 Klajn Sabina, | Lublin, Narutowicza | ew-ref. | 1935 |
| 33 Kon Paweł, | Białystok, Św. Rocha | ang. | 1935 |
| 34 Kon Zofia, | Białystok, Sosnowa | ang. | 1935 |
| 35 Krawczyk Maria, | Białystok, Malinowskiego | ang. | 1935 |
| 36 Krech Jan, | Lublin, Grodzka | ang. | 1935 |
| 37 Kremer Samuel, | Równe, 13 Dywizji | ang. | ? |
| 38 Krol Aleksander, | Grodno, Sobieskiego | ang. | 1936 |
| 39 Krol Ignacy, | Grodno, Sobieskiego | ang. | ? |
| 40 Krol Natanael, | Białystok, Piłsudskiego | ang. | 1935 |
| 41 Kruger Ida, Białystok, | Wysoki Stoczek | ew-augs. | 1935 |
| 42 Kryzowski Aleksander, | Białystok, Św. Rocha | ang. | ? |
| 43 Kryżańska Franciszka, | Wilno, Rudnicka | ew-ref. | ? |
| 44 Kryżańska Regina, | Wilno, Rudnicka | ew-ref. | ? |
| 45 Kułaga Maria, | Będzin, | ? | ? |
| 46 Landy Krystyna R, | Warszawa, Suzina | ew-ref. | 1937 |
| 47 Lewin Marek, | Lublin, Narutowicza | ew-ref. | 1935 |
| 48 Loevenstein Jerzy, | Łódź, Narutowicza | ? | ? |
| 49 Lubicz Michał, | Białystok, Św. Rocha | ang. | 1935 |
| 50 Luft Emanuel, | Wilno, Zaulek Śniegowy | ew-augs. | 1936 |
| 51 Lurowicz Antoni, | Warszawa, Złota 50 | ? | 1935 |
| 52 Łukasiak Antoni, | Białystok, Poleska 30 | kat. | 1935 |
| 53 Łukasiak Bronisław, | Białystok, Poleska 30 | kat. | 1935 |
| 54 Mantłowa Karola A, | Warszawa, Plac Wilsona | ? | 1935 |
| 55 Mowszwowicz Stefan, | Białystok, Sosnowa | ang. | 1935 |
| 56 Muratowa Zofia Zina, | Ostrołęka, Kościuszki | ew-ref. | 1939 |
| 57 Naparstek, Ignacy, | Brześć, też Białystok | ang. | 1935 |
| 58 Niedzielski Jan, | Warszawa, Aleja Grójecka | ew-ref. | ? |
| 59 Piasecki Otton A., | Wilno, Zawalna | ew-ref. | 1935 |
| 60 Plamsch Adolf O., | Grodno | ew-augs. | 1935 |
| 61 Plamsch Matilde, | Grodno | ew-augs. | 1935 |
| 62 Posner Maksymilian, | Wiśniewo koło Warszawy | ang. | 1935 |
| 63 Przetycki Józef, | Białystok, Grunwaldzka | ang. | 1935 |
| 64 Rajchman Gustaw, | Białystok, Św. Rocha | ang. | 1935 |
| 65 Redlitz Aleksander, | Białystok, Sienkiewicza | ? | 1935 |
| 66 Silbersztejn Mikołaj, | Warszawa, Marszałkowska | ew-ref. | 1939 |
| 67 Silbersztejnowa, | Warszawa, Marszałkowska | ew-ref. | 1939 |
| 68 Schoen Natalia, | Białystok, Św. Rocha | ew-augs. | 1935 |
| 69 Schoen Oskar, | Białystok, Św. Rocha | ew-augs. | 1935 |
| 70 Schoen Albert, | Włodzimierz Woł. Piłsudskiego | ew-augs. | 1935 |
| 71 Schoen Nina (?) | Włodzimierz Woł. Piłsudskiego | ew-augs. | 1935 |
| 72 Stańczek Emil, | Białystok, Elektryczna | ew-augs. | 1935 |
| 73 Szapkaus Magdalena, | Białystok, Sosnowa | ang. | 1935 |
| 74 Szolc Barbara, | Będzin, Kollątaja | ? | 1936 |

| | | | |
|------------------------------|-------------------------|----------|------|
| 75 Szynder Sabina, | Brześć, 3 Maja | ang. | 1935 |
| 76 Syrota Maurycy, | Białystok, Piłsudskiego | ang. | 1935 |
| 77 Syrota Eugenia, | Białystok, Piłsudskiego | ang. | 1935 |
| 78 Thiem Herman, | Białystok, Św. Rocha | ew-augs. | 1935 |
| 79 Thiem Olga, | Białystok, Św. Rocha | ew-augs. | 1935 |
| 80 Topf Jan, | Uhanie, pow. Hrubieszów | ang. | 1935 |
| 81 Trauduński Jan, | Wilno, Ponarska | ew-ref. | ? |
| 82 Weintraub Wajntraub Izak, | Wilno, Dąbrowskiego | ang. | 1935 |
| 83 Werskajn Joanna, | Wilno, Kolejowa | ew-ref. | ? |
| 84 Werskajn Paweł, | Wilno, Kolejowa | ew-ref. | ? |
| 85 Wróbel Liza, | Białystok, Grunwaldzka | ew-augs. | 1935 |
| 86 Ziering Jakób, | Białystok, Pierackiego | ang. | 1935 |
| 87 Zylbermeil Józef, | Lublin, Krawiecka | ew-ref. | 1935 |
| 88 Żałobiński Adam, | Białystok, Przygodna | ew-ref. | 1935 |
| 89 Żałobińska Eugenia, | Białystok, Przygodna | ew-ref. | 1935 |

Jeden z zachowanych dokumentów wymienia prócz w/w także kilkanaście osób, które nosiły się z zamiarem wstąpienia do Towarzystwa „Samarytanin”. Dokument datowany jest na 1939 rok, w związku z czym trudno ustalić, czy nastąpił formalny akces. Oto te nazwiska:

| | |
|---|---------------------|
| 90 Merratour Azer | ? |
| 91 Słysek Aleksander Erwin, | Warszawa |
| 92 Wilner Jan Konstanty, | Warszawa |
| 93 Ryndeman – Golgińska S., | Warszawa |
| 94 Romanowski | ? |
| 95 Drwęska z Szyfrów Alicja, Stefania P., | Warszawa |
| 96 Moszkowicz Tauben Stefania J. | ? |
| 97 Sądowierski Henryk J., | Warszawa |
| 98 Ursztejn Maurycy, | Warszawa |
| 99 Bratman Felicja J, | Lwów |
| 100 Zimmerman Jan, | Stryj |
| 101 Koral Jan Krzysztof, | Tomaszów Mazowiecki |
| 102 Długacz Długacz Felicja, | Brześć |
| 103 Irlicht Stefan, | Warszawa |
| 104 Majfeld Ludwik Jan | ? |
| 105 Madjewski, | Warszawa |
| 106 Chodak Józef A., | Warszawa |
| 107 Mész Wanda J., | Warszawa |
| 108 Miałoguska Krystyna P., | Pińsk |
| 109 Szarfman Paul | ? |
| 110 Sztetnerowa Eugenia, | Warszawa |

Prowadzone były także zaawansowane rozmowy zmierzające do zjednienia w szeregi Towarzystwa (dokument 1939) następujące osoby:

- 111 Skarbiński S.,
- 112 Karsz St.,
- 113 Czamaniewicz W.,
- 114 Ryppa E.,
- 115 Kamińska K.,
- 116 Boruchowska R.,
- 117 Aaszera S.,
- 118 Rządowski F.,
- 119 Horski H.,
- 120 Ryder K.,
- 121 Bojanowicz A.,
- 122 Broder Bernard, Białystok (krótkotrwanie 1935),
- 123 Krzyżawski (Kryzawski? patrz nr. 42) Aleksander, Białystok (krótkotrwanie 1935).

ANEKS V

ITINERARIUM PODRÓŻY MISYJNYCH MISJONARZY MISJI BARBIKAŃSKIEJ W BIAŁYMSTOKU

Województwo Białostockie

| <u>Miejsce</u> | <u>Data</u> |
|-----------------|--------------|
| Białystok | 1924 20 XII |
| Augustów | 1926 9 VI |
| Augustów | 1934 22 VI |
| Bielsk Podlaski | 1925 8 VII |
| Bielsk Podlaski | 1932 12 VII |
| Bielsk Podlaski | 1933 14 VI |
| Bielsk Podlaski | 1934 12 VII |
| Grodno | 1925 1 X |
| Grodno | 1928 (?) |
| Grodno | 1933 29 VII |
| Kolno | 1925 4 VII |
| Kolno | 1931 23 VI |
| Łomża | 1925 4 VII |
| Łomża | 1927 18 III |
| Łomża | 1929 26 VII |
| Łomża | 1932 21 VII |
| Łomża | 1934 25 V |
| Ostrów Mazow. | 1927 23 VIII |
| Ostrołęka | 1926 6 V |
| Ostrołęka | 1931 24 VI |
| Sokółka | 1925 22 VIII |
| Sokółka | 1934 15 VI |
| Stawiski | 1927 (?) |
| Suwałki | 1930 17 VI |
| Suwałki | 1934 21 VI |
| Szczuczyn | 1925 30 VIII |
| Świsłocz | 1931 22 V |
| Wołkowysk | 1925 13 VII |
| Wysokie Mazow. | 1925 5 VIII |

| | |
|----------------|-----------------|
| Wysokie Mazow. | 1929 (?) 24 VII |
| Wysokie Mazow. | 1931 31 VI |
| Wysokie Mazow. | 1932 19 VII |
| Wysokie Mazow. | 1934 25 V |
| Wysokie Mazow. | 1936 20 VI |

Województwo Wołyńskie

| | |
|------------------|--------------|
| Dubno | 1927 12 VII |
| Dubno | 1932 29 VII |
| Kowel | 1925 13 VIII |
| Kowel | 1932 27 VII |
| Krzemieniec | 1927 13 VII |
| Krzemieniec | 1932 20 VII |
| Łuck | 1925 11 VIII |
| Łuck | 1932 28 VII |
| Łuck | 1932 13 IX |
| Równe | 1926 12 X |
| Włodzimierz Woł. | 1929 16 IX |
| Włodzimierz Woł. | 1929 31 XII |

Województwo Nowogródzkie

| | |
|-------------------|-------------|
| Nowogródek | 1925 15 VII |
| Nowogródek | 1929 8 VI |
| Nowogródek | 1934 25 VII |
| Baranowicze | 1926 5 VIII |
| Lida | 1928 28 IX |
| Lida | 1933 27 VII |
| Słonim | 1926 6 VIII |
| Słonim | 1933 24 V |
| Słonim | 1934 27 VII |
| Szczuczyn nowogr. | 1933 26 VII |

Województwo Poleskie

| | |
|------------------|--------------|
| Brześć n. Bugiem | 1925 14 VIII |
| Brześć n. Bugiem | 1927 7 VII |
| Brześć n. Bugiem | 1933 16 IX |
| Brześć n. Bugiem | 1936 18 VII |
| Drohiczyn Poles. | 1928 19 V |
| Kobryń | 1926 2 VIII |
| Kobryń | 1926 21 VII |
| Kosów Poleski | 1928 7 VII |

| | |
|------------------|-----------------|
| Łuniniec | 1928 12 V |
| Pińsk | 1931 20 VIII |
| Pińsk | 1932 (?) 8 V |
| Pińsk | 1933 19 VI |
| Prużana | 1926 31 VII |
| Prużana | 1936 22 VII |
| Stolin | 1928 15 V |
| Wysokie Litewsk. | 1925 15 VIII |
| Wysokie Litewsk. | 1936 (?) 18 VII |
| Wysokie Litewsk. | 1938 (?) (?) |

Województwo Lubelskie

| | |
|------------------|--------------|
| Lublin | 1926 28 IV |
| Lublin | 1931 11 VII |
| Biała Podlaska | 1926 15 IX |
| Chełm | 1926 (?) (?) |
| Chełm | 1934 23 VIII |
| Łuków | 1926 (?) (?) |
| Łuków | 1934 27 VIII |
| Radzyń | 1926 14 IX |
| Siedlce | 1926 (?) |
| Sokołów Podlaski | 1926 11 IX |

Do podróży misyjnych zaliczyć należy także każdorazowy pobyt pastora Gorodiszcza w poszczególnych filiach. Pastor przybywał w celu udzielenie chrztu, kontrolii finansowej i administracyjnej wizytowanej stacji, dostarczania druków agitacyjnych i literatury ewangelizacyjnej. Pobyty te, aczkolwiek spowodowane potrzebą udzielenie chrztu – wygłoszenia odczytu czy wykładu miały w gruncie rzeczy charakter podróży misyjnych. Były przypuszczalnie organizowane w ramach wcześniej zaplanowanych wielodniowych podróży misyjnych.

Inspekcje stacji filialnych dokonane przez pastora Gorodiszcza:

Brześć nad Bugiem 1933 30 XI
 Brześć nad Bugiem 1934 21 X
 Brześć nad Bugiem 1935 7 II
 Brześć nad Bugiem 1935 13 VIII
 Brześć nad Bugiem 1936 23 VII
 Grodno 1933 13 XII
 Lublin 1934 21 XI
 Wilno 1936 28 VI
 Wilno 1936 13 XI

ANEKS VI

REJESTR OCHRZCZONYCH PRZEZ MISJĘ BARBIKAŃSKĄ W BIAŁYMSTOKU ORAZ W PODLEGLYCH JEJ FILIACH

Ajzeman Abram
Aszer Stefan
Bachner Frania
Barach Simcha
Bartman Felicja
Bergman Marek
Baum Helena
Bonert Ida
Broder Bernard
Brojdo Tamara
Chapak Dawid
Chapak Jadwiga
Chapak Sara
Chapak Zelda
Chytry Chawa
Cimerman Rejzel
Cukier Hilel
Dawidowicz Bianka
Dilis Elenora
Długacz Felicja
Dorfsman Szejwa
Drujer Jankiel
Ejlbaum Josel
Ejlbaum Sara
Fajans Nina
Ferszt Rywka

Fingelkurcow
Fiszman Abram
Fiszman Maria
Flakier Juliusz
Flug Fejga
Frydman Doba
Frydman Froim
Frydman Józef
Frydman Sara
Frydman Zygmunt
Gailke Ernst
Gelfand Abram
Gerson Lidia
Ginzburg Mejer
Golcblat Chaim
Goldklang Zygmunt
Gongolewski Juda
Gongolewski Leja
Gongolewski Motel
Gordin Chaja
Gorodiszcz Borys
Gorodiszcz Elza
Gorodiszcz Helena
Gorodiszcz Maria
Gorodiszcz Piotr
Grynberg Joel
Grynberg Pesia
Grynberg Romuald
Gurensztejn Berko
Gurensztajn Dwojra
Gurensztejn Eli
Gurensztejn Fejga
Gurensztejn Sara
Haman Gustaw

Hampel Ida
Hirsberg Olga
Horowic Fula
Karpinowicz Dawid
Kawińska Sora
Klajn Józef
Klajner Ruben
Kohn Walter
Kolniczański Chaim
Kolniczański Waldemar
Kolniczański Jankiel
Kon Józef
Kon Łukasz
Kon Mojżesz
Kon Marek
Kon Paweł
Kon Zofia
Koral Jan
Krapiwka Chana
Krapiwko Golda
Krawczyk Masza
Krażkowska Chaja
Krech Zelman
Kremer Samuel
Krol Aleksander
Krol Ejdel
Krol Izrael
Krol Mordechaj
Krol Natanael
Kruger Ida
Krygier Leja
Kryżowski Zelman
Kryżańska Fejga
Kryżańska Rebeka

Kurlender Marek
Landy Krystyna
Lederman Henia
Lewin Lejb
Lichtensztejn Mieczyslaw
Lichtman Golda
Lifszyc Chana
Ligumski Aron
Lipska Liba
Lipski Mendel
Lubczanska Bluma
Lubelski Leonora
Lubicz Dwojra
Lubicz Malka
Lubicz Mordche
Lubicz Mowsza
Lubicz Nochim
Luft Emanuel
Majfeld Ludwik
Markwardt
Marc Martz Ernst
Mazurski Abram
Mejlachowicz
Michnik Salomon
Moszkowicz Stefania
Mowszowicz Mojżesz
Mowszowicz Rywka
Muratowa Zina
Naparstek Izak
Nelkin Abram
Nudel Rywka
Pelcer Ludwig
Pulwer Maria
Pupkin Jenta

Rajchman Ruben
Rajchman Gerszon
Redlitz Aron (?)
Rozenblat
Rukszyn Szaja
Ryndeman Stefania
Safian Rachel
Sarin Anna
Schiwof Elżbieta
Segal Aron
Sonabend Józef
Szapkaus Rachel
Szarfman Chaja
Szarfman Izrael
Szerman Itka
Szkarnik Lejzer
Szkopek Aleksander
Szkopek Erwin
Syrota Eugenia
Syrota Moryc
Tatarska Mina
Thiem Olga
Topf Abram
Topf Icek
Traduński Szloma
Tykocki Lejb
Ursztejn Maurycy
Uszer Jakub
Wajnberg Icek
Wajnsztajn Dwojra
Wajntraub Chaim
Werskajn Dawid
Werskajn Fejga
Werskajn Ida

Wajntraub Rywka
Wierzbicka Bluma
Wierzbicki Marek
Wileńska Chaja
Wilner Konstanty
Wolf Jona
Wolfsdorf Amelia
Wollenberg Oszer
Wowski Elka
Wróbel Liza
Zielke Albert
Ziering Jakub
Zimmerman Alfred
Zylberman Czernia
Zylbermel Eli
Zylbersztejn Mikołaj
Żywic Wanda

ANEKS VII

WYDAWNICTWA MISJI BARBIKAŃSKIEJ

Blackstone E., *Jesus is Coming*, Białystok 1931.

Christ and the Jews. Occasional papers about our work among the Jews in Poland and in Ukraine, published by rev. P. Gorodishz, Rowne 1923.

Cooper D., *Chrystus Pan: jego życie jako Zbawiciela*, przekł. P. Gorodiszcz, Białystok 1933.

„Dos Wort”, miesięcznik w języku jidisz (Białystok).

„Dwa Światy”, miesięcznik/kwartalnik w języku polskim 1937-1939 (Białystok).

Gorodishz P., *The Polish Evangelic-Reformed Church*, Wilno Synod, (b. m.) 1936.

Gorodiszcz P., *Błogosławieństwo głodu*, w jęz. ang. i pol. Białystok 1931.

Gorodiszcz P., *Fun tojt lebodig* (Zmarwtychwstały), Białystok 1929.

Gorodiszcz P., *Misja Barbikańska. Krótki rys historii i zadań Misji Barbikańskiej krzewienia chrześcijaństwa wśród izraelitów*, Białystok 1926.

Gorodiszcz P., *Żydowskie żądania i ich uzasadnienie*, Białystok 1931.

„Immanuel Witness”, miesięcznik Misji Barbikańskiej, wydawany w Anglii.

Statut Chrześcijańskiego Towarzystwa Opieki nad nawróconymi izraelitami „Samarytanin”, Białystok 1935.

Status Stowarzyszenia Żydów-Chrześcijan w Polsce, Białystok 1930.

Zmartwychstały, Białystok 1929.

Liczne broszurki, akcydensy, plakaty, druki ulotne.

ANEKS VIII

INWENTARZ ARCHIWALIÓW MISJI BARBIKAŃSKIEJ

Inwentarz zasobów archiwalnych po Misji Barbikańskiej znajdujący się w zbiorach autora jest niekompletny i posiada ubytki wielu dokumentów. Stan zasobu jest również nienajlepszy (w części przegniłe strony, posklejane karty, porwana kwitancja, zamazane pismo itp.). Wiele materiałów domaga się konserwacji. Na zasadniczy trzon inwentarza składają się dwie części. Jest to przede wszystkim dobrze zachowany „Rejestr nawróconych z izraelitów” oraz księga protokołów posiedzeń „Towarzystwa Samarytanin”. Inwentarz archiwaliów podzielony został przez autora na 13 części. Każdy podzespół sygnowany jest skrótem AA (Archiwum Autora) oraz rzymską cyfrą np. AA I. Dla łatwiejszego identyfikowania poszczególnych zespołów do zasadniczej sygnatury dodaję słowo – klucz, np. AA I Rejestr... (zawiera księgę „rejestrów ochrzczonych z izraelitów”). Każdy podzespół dzieli się z kolei na pakiety dokumentów znakowanych numerami 1, 2 3 itd. Niektóre z nich posiadają rozmaite załączniki, dublety (kopie), odpisy. W takim wypadku wprowadza się dodatkowy odsyłacz. Np. odpis z księgi „rejestru...” pod pozycją 3 brzmi AA I Rejestr nr 3 a. Podzespoły skrótowo omawiam, nie wdając się w szczegółowy wykaz zawartości.

Podzespół AA I Rejestr

Sklada się z księgi rejestracyjnej o wymiarach 24 x 22 cm. księga zszywana – obstalowana była 10 XII 1927 roku. Pierwszy wpis datowany jest na 1924 rok. Oznacza to, że księga była uzupełniania wcześniej prowadzoną ewidencją. Tytuł księgi: „Rejestr ochrzczonych z izraelitów”, niżej: „Białystok, św. Rocha kaplica misyjna”.

AA I Rejestr zawiera 77 ponumerowanych stron, z których zapisano 38. Poszczególne rubryki zawierają następujące hasła 1/nr, porządkowy, 2/imiona i nazwisko panięskie matki, 3/płeć, 4/data urodzenia, 5/miejsce urodzenia, 6/stan cywilny, 7/miejsce zamieszkania, 8/miejsce przypisania do ksiąg ludności, 9/zajęcie, 10/kiedy ochrzczono, 11/gdzie ochrzczono, 12/imię nadane przy chrzcie, 13/przez kogo chrzest został dokonany, 14/świadkowie przy chrzcie, imię i nazwisko, zajęcie i miejsce zamieszkania.

Pierwszy wpis do księgi dokonano 19 X 1924 r. Ostatni wpis: (AA, rejestr, nr 110) datowany jest na 4 czerwca 1937 r. Znaczyłoby, że dalsze wpisy prowadzone były w odrębnej księdze. Prawdopodobnie wpisy powinny być dokonywane wedle obowiązujących przepisów. Barbikanie musieli więc podporządkować się obowiązującym normom i założyć odpowiednią księgę.

Podzespół AA II Protokoły

Księga oprawiona zawiera numerowane i datowane protokoły z obrad i posiedzeń „Towarzystwa Samarytanin”, które działało od 1935 roku w ramach Misji Barbikańskiej. Księga o wymiarach 22 x 25 cm numerowana jest od karty 3. Dalej następują karty numerowane, choć zapisane. Księga nie jest zapisana do końca. Protokół pierwszy datowany jest na 13 III 1935 r. Ostatni na 3 V 1939 roku. Oprócz protokołów do podzespołu wprowadziłem luźne, pisane ręcznie i drukowane dublety tychże protokołów, lub też dokumenty ściśle się z nimi wiążące. Ponadto luźne kartki z posiedzeń „tymczasowego zarządu towarzystwa” zanim jeszcze zostało one prawnie zarejestrowane. Podzespół AA II Protokoły zawiera szereg cennych informacji o działalności Towarzystwa „Samarytanin”. Dowiadujemy się z niego o pozyskiwaniu nowych członków, rezygnacji innych, działaniach podejmowanych przez Towarzystwo, sposobach finansowania itp.

Podzespół AA III Druki

Zawiera materiały drukowane w drukarni misyjnej. Są to czyste egzemplarze odezw i blankietów oraz 1 unikalny egzemplarz statutu „Towarzystwa Samarytanin”. Podzespół zawiera także materiały wiążące się ściśle z rejestracją „Samarytanina”; projekty statutu, korespondencję ze starostwem w tej sprawie.

Podzespół AA IV Drukarnia

Zgromadzone są tu materiały i dokumenty dotyczące działalności, lokalizacji, uruchamiania drukarni misyjnej przy ulic św. Rocha 25. Zbiór w dużej mierze składa się z obszernej korespondencji, którą prowadziła Misja Barbikańska w celu uruchomienia i zalegalizowania zakładu graficznego, Znajdują się tu listy, podania, monity i uzasadnienia kierowane do rozlicznych urzędów o charakterze prawo – administracyjnym. osobny pakiet dokumentów dotyczy etapów uruchamiania zakładu, zakupu maszyn, farb, czcionek. Pojawiają się tu liczne adresy firm i fabryk z obszarów całej Rzeczypospolitej. Cennym uzupełnieniem podzespołu jest teczką formatu A4 zatytułowana „Drukarnia”. Zawiera ona w środku wklejki: I – z rozrysowanymi architektonicznymi rzutami budynku drukarni, rozmieszczeniem w niej maszyn itp.; II – zawiera plan sytuacyjny zabudowań Misji oraz sąsiadujących z nią posesji z zaznaczonym na planie (skala 1:500) zakładem graficznym.

Podzespół AA V Kościół

Zawiera dokumenty dotyczące przebudowy kaplicy misyjnej na kościół misyjny pod wezwaniem Św. Pawła. Zespół zawiera szczerkową korespondencję Misji Barbikańskiej z odpowiednimi władzami grodzkimi (starostwo) i wojewódzkimi w sprawie dobudowy do istniejącej kaplicy wieży kościelnej, a także zmierzającą do rozszerzenia parceli i dzierżawy większej powierzchni „pod okazalszy budynek”. Zachowały się także oryginalne rysunki i szkice projektowe kościoła autorstwa architekta kierującego przebudową inż. Rudolfa Macury. Uzupełniają zespół wielostronicowe kosztorysy budowy. Dowiadujemy się np. że koszt przebudowy wyniósł około 50 tysięcy złotych.

Podzespół AA VI Deklaracje

Składają się nań delegacje i dokumenty bezpośrednio wiążące się z „podróżami służbowymi” misjonarzy. Delegacje opatrzone są dużą ilością pieczętek starostw różnych

powiatów i kilku województw. Dowiadujemy się o bytności misjonarzy, czasie pobytu, często innych dodatkowych okolicznościach. „Delegacje” zachowane są w bardzo złym stanie: domagają się natychmiastowej konserwacji.

Podzespół AA VII Listy

Jest to największy zbiór dokumentów, także najatrakcyjniejszy pod względem zawartości. Z uwagi na trudność uporządkowania zbioru listów odwołałem się do kryterium językowego. Są listy w języku polskim, angielski, niemieckim, francuski, a nawet w języku jidysz (żydowski).

Cennym uzupełnieniem zbioru jest „zeszyt”, który odnotowuje ważniejszą korespondencję misyjną. Pisany ręcznie posiada numerowane strony i datowane adnotacje (do kogo, kiedy, w jakim celu itp.). W podzespole przeważają listy, w których respondenci proszą o wsparcie finansowe, lub ich autorami są pastory luterkańscy ściśle współpracujący z Misją (A. Plamsch, A. Schoen).

Podzespół AA VIII Odpisy

Sporo wątpliwości klasyfikacyjnych nastęczał kolejny wyodrębniony pakiet dokumentów – odpisów listów wysyłanych przez Misję do osób i instytucji. Czy należało zaliczyć je do AA Listy? Ponieważ były jednak pisane na osobnych specjalnych blankietach stworzyłem z nich nowy jakościowy podzespół. Większość odpisów ma charakter oficjalny, np. zawiadamiający o przyjęciu w poczet członków „Samarytanina”. Blankiet posiada w nagłówku nadruk „Chrześcijańskie Towarzystwo Opieki nad Nawróconymi Izraelitami”.

Podzespół AA IX Dochody

Zachowany w bardzo złym stanie. Posiada spore ubytki. Wiele dokumentów jest posklejanych i zamazanych. Pod wpływem wilgoci wiele materiałów stało się po prostu nieczytelne. Podzespół zawiera materiały dotyczące rozliczeń finansowych (zeznań o wysokości podatków, dochodowości) Piotra Gorodiszcza.

Podzespół AA X Kwitancja

Zawiera dużą ilość kwitów i pokwitowań, weksli, kwitów ubezpieczeniowych, rachunków za telefon, wodę itp. Zespół zachowuję bez numeracji, bowiem znaczna część dokumentów jest posklejana i nieczytelna. Grupa dokumentów „Kwitancja” dostarcza nam wielu informacji na temat wysokości opłat Misji na rzecz różnych instytucji i służb komunalnych: wodociągi, służby telefoniczne, elektrownia, urzędy podatkowe i inne

Podzespół AA XI Akcesy

Zawiera grupę blankietów z nadrukiem „Towarzystwo Samarytanin” wypełnionych ręcznie, które przesłali ci respondenci, którzy zgłaszali akces przystąpienia do towarzystwa. Dowiadujemy się z tej grupy dokumentów o nazwiskach, adresach nowo przyjętych członków. Dokumenty ułożono chronologicznie od nr 1 do 79. Zespół zachowany w dobrym stanie.

Podzespół AA XII 1939 – 1940 (lub „Wojna”)

Zawiera jedynie 10 dokumentów. Pierwszy datowany jest na 1 września 1939, ostatni na 4 stycznia 1940. Są to przeważnie pokwitowania dotyczące przekazywania sukcesywnego (likwidacji) poszczególnych pomieszczeń i oddziałów misyjnych dla administracji radzieckiej. Dokumenty numerowane są chronologicznie; pokazują malejące znaczenie Misji i stopniowe ograniczanie jej działalności w okresie okupacji radzieckiej.

Podzespół AA XIII Addenda

Znalazły się tu dokumenty, które nie wiążą się bezpośrednio z poprzednimi wymienionymi grupami, aczkolwiek mogłyby być doń włączone. Są tu więc materiały dotyczące inwentarza Domu Katechumenów przy Misji, który na swój stan przyjął misjonarz Gustaw Rajchman; jest pakiet listów (odpisy) kierowanych do Urzędu Celnego w Grajewie w sprawie zablokowanej przesyłki do Misji. Kolejny pakiet to grupa listów kierowanych do urzędów magistrackich Białegostoku w sprawie uruchamiania przez Misję kiosku dla bezrobotnej neofitki. Dalej: podobny materiał dotyczący zakupu konia i dorożki dla neofity. Podzespół „Addenda” zawiera także szereg luźnych dokumentów, których z braku miejsca tutaj nie wymieniamy. Uzupełnieniem archiwum jest stworzona przez autora „Teczka Zdjęć i Kserokopii” zawierająca różne fotografie związane z Misją Barbikańską, które pozyskałem z wielu źródeł.

Indeksy nazwisk występujące w AA publikuję w: T. Wiśniewski, *Misja Barbikańska w Białymstoku. Inwentarz materiałów*, wyd. cyt.

Spis skrótów użytych w tekście

| | |
|-------------|---|
| AA | Archiwum Autora. |
| AAN | Archiwum Akt Nowych w Warszawie. |
| APB | Archiwum Państwowe w Białymstoku. |
| APŁ | Archiwum Państwowe w Łomży. |
| AGAD | Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. |
| BŻIH | Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego. |
| Dz.Urz.R.P. | Dziennik Urzędowy Rzeczypospolitej Polskiej. |
| MSW | Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. |
| MSD | Ministerstwo Spraw Duchownych. |
| MSZ | Ministerstwo Spraw Zagranicznych. |
| MWRiOP | Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. |
| UBP | Urząd Bezpieczeństwa Publicznego. |
| USC | Urząd Stanu Cywilnego. |
| Zb.p. | Zbiór Praw. |
| Z.P.Ros. | Zbiór Praw Rosyjskich. |
| ŻIH | Żydowski Instytut Historyczny. |

EXTREME ACCULTURATION – CONVERTING JEWS ON POLISH LANDS

A case study of the Barbican Mission in Bialystok 1924-1939

The activities of protestant missions converting Jews on Polish lands in the 19th and 20th century and, especially, their cultural influence, is hardly known. With the exception of a few articles a separate research study has not been conducted in decades. The reason is relatively prosaic: complete archives that would enable describing that activity have not been preserved. Even more worthy of notice is therefore the nearly complete archive of the Barbican Mission in Bialystok, discovered in the early 1980s. The archive allows an analysis of the cultural dimensions of the activities of one of the largest organizations devoted to spreading Christianity among Jews on Polish lands.

The results achieved by the Barbican Mission over barely 15 years of its existence are impressive. Its missionaries built a spacious church, opened an ambulatory, and set up a sizeable printing house. Their field work was carried out on an unprecedented scale. The Barbicans from the Saint Roch Street undertook numerous journeys driving their own mission car. They visited, frequently repeatedly, dozens of towns in the Bialystok, Vilna, Volhynia, Lublin and Polesia voivodships. The result of this activity was the establishment of mission stations in a few cities of the borderland voivodships. The missionaries ceaselessly broadened the scope of their activity, entering in 1934 into a denominational union with the Evangelical Reformed Church of Poland with its registered Consistory in Vilnius. In 1935 the Mission's leader, the pastor Piotr Gorodiszcz, established the Jewish-Christian Association named „Samarytanin” as the Mission's satellite branch, which was soon to number

over a 100 members. In 1937 the Mission launched „Dwa Światy”: its own journal published in the Polish and the Jewish languages.

While it was active the Barbican Mission baptised about 100 Jews. Are these evangelical results to be considered substantial? In the context of the 3,5 million strong Jewish community in Poland a few hundred converted by a Mission that operated on the territory of a few voivodships is a meager number indeed. The reason for the failure is to be found in the cultural dimension. In the second half of the 19th and the first half of the 20th century a decision to convert meant exclusion from the Jewish community, the convert was hated, and even cursed. In the country in which the main role fell to Roman Catholicism, what the missionaries from Saint Roch Street had to offer could not have been attractive to the Jews, even if the conversions were to be pragmatic in character (facilitating social advancement), since it remained, invariably, a „minority” option. Moreover, in the period between the wars, the range of worldview choices on offer in the very varied Jewish community became much broader (Zionism, socialism, and even reformed Judaism brought about by the Haskala). What the „Barbican” option of conversion meant for its neophytes was a total loss of all the values of their original culture. It did not allow for any custom and tradition cultivation. The missionaries’ proposition meant extreme, and oftentimes hostile, rejection by the convert’s own community. The result of such a decision was that the new converts became culturally isolated, lost their close neighbours and even friends, and could not find jobs. They were shunned not only by assimilated Jews but even by Jewish atheists. Although conversions within Christian denominations were not uncommon, converting from Judaism to Christianity was, to orthodox Jews, practically unimaginable (no cases of conversion from Christianity to Judaism are recorded).

The documents preserved make possible an analysis of the promotional and marketing activities conducted by the Mission and an insight into its specific language. Sociolinguistic treatment of various missionary enterprises (in the press, documents, and the correspondence preserved) show the ways in which the mission's language was culturally and socially conditioned.

The hatred of Jewish communities towards baptised Jews - converts as well as those by whom the Jews had over centuries been converted - was unchanging. The Jewish press in Yiddish, Hebrew, and also Polish oftentimes condemned the missionaries' activity. The Bialystok *mitnagdim* considered the Mission's activity to be as dangerous to the cohesion of Jewish communities as the socialist movements. It was only the rise of Zionist sympathies in reaction to the triumphant fascist ideas that seriously lowered Jewish interest in the Barbican Mission and its activity.

Financial support was provided by the Mission's headquarters in England. That was where the guidelines, instructions and recommendations came from. The Mission operated also, albeit temporarily, during the soviet occupation, but ceased to exist completely during the German occupation. The headquarters of the Barbican Mission, although, after World War II it lost its branches in central and eastern Europe, operate to this day (under the appellation of „Jews for Jesus”) among the Jews in the United States, Great Britain, France, Australia, Canada, Israel, and other countries.