

World Religions and Their Missions, ed. by Aaron J. Ghiloni, New York–Bern–Frankfurt–Berlin–Brussels–Vienna–Oxford–Warsaw, Peter Lang, 2015, s. 349.

Z uwagi na rozwój zainteresowania i studiów nad innymi religiami potrzeba nam również refleksji nad ekspansją / misjami innych religii. Redaktor tej książki podjął się więc bardzo ważnego i ciekawego zadania. Publikacja została podzielona właściwie na trzy części, chociaż formalnie zawiera dwie. Rozdział pierwszy można spokojnie określić jako pierwszą z nich. Wtedy następujących siedem rozdziałów stanowiących formalnie część pierwszą można potraktować jako drugą, a dwa ostatnie rozdziały, czyli formalnie część druga, może być potraktowana jako część trzecia. Z perspektywy metodycznej chyba taki podział byłby właściwszy.

Pierwsza część książki albo inaczej rozdział pierwszy, zatytułowany *The Varieties of Religious Mission* (s. 1-14), którego autorem jest sam redaktor naczelny – Aaron J. Ghiloni – jest swoistym rozdziałem wprowadzającym. Można go potraktować metodologicznie. Traktuje on o różnicach w pojmowaniu przestrzennego rozwoju (misji) w różnych religiach. Pierwszym zagadnieniem, na jakie musimy zwrócić uwagę w takiej książce, jest to, że samo słowo „misje” w odniesieniu do różnych religii jest nieprecyzyjne i wieloznaczne. Od mniej więcej czterech wieków pojęcie to związane jest bardzo ściśle z zachodnią formą rozszerzania wiary chrześcijańskiej. Jeśli więc używamy go w stosunku do innych religii (a nawet do chrześcijaństwa wschodniego), jest to pewnego rodzaju działanie antydatujące. Ponadto, wyznawcy nie wszystkich religii zgodzą się na używanie tego terminu w odniesieniu do własnej działalności. Pomijając jednak kwestie czysto terminologiczne, musimy zauważyć, że w każdej religii znajdziemy pewien instynkt zachowania i propagowania własnej tożsamości. Autor artykułu przypomina, że Max Müller wprowadził pojęcie „religii misyjnych”, takich jak: chrześcijaństwo, islam, hinduizm czy buddyzm. Jednak nawet w innych, mniejszych formach religijnych obecne są pewne tendencje do zachowania swej wiary i przekazywania jej dalej innym ludziom.

Autor artykułu proponuje opracowanie metodologii służącej do analizy „misyjności” różnych religii, opartej na czterech pytaniach. Po pierwsze, wyjaśnić trzeba, co rozumiemy przez „misje”. Po drugie, dlaczego dana religia prowadzi swoje misje. Po trzecie, jak misje danej religii są prowadzone. W końcu, kto jest odpowiedzialny za prowadzenie misji w tradycji danej religii. Są to w pewnym sensie pytania,

które powtarzają się również w wielu opracowaniach klasycznej katolickiej teologii misji. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną ideę metodologiczną. Autor zauważa, że wiele studiów nad religiami traktuje je jako rzeczywistości statyczne, tymczasem po uwzględnieniu zmian zachodzących we wszystkich religiach powinniśmy je raczej badać jako religie w trakcie przemian albo – jeszcze lepiej – właśnie jako religie misyjne.

Główna część książki (czyli oficjalnie pierwsza, a w naszym opisie druga) obejmuje rozdziały od drugiego do ósmego. Traktuje ona o misjach prowadzonych przez siedem różnych tradycji religijnych. Zaskakujące dla niektórych osób może być umieszczenie na pierwszym miejscu ateizmu. Decyzję tę tłumaczy przyjęcie przez redaktora zasady alfabetycznej kolejności przedstawiania poszczególnych religii. Czy ateizm możemy traktować jako religię? Niektórzy sądzą, że tak. Autor tekstu zatytułowanego *Atheism* (s. 17-45) – Jesse M. Smith – podjął się próby ukazania sposobu autopromocji ateizmu. Niektóre praktyki grup ateistycznych są oparte (przynajmniej intencjonalnie) na wzorach pochodzących z tradycji religijnych. Istnieją różne ateistyczne grupy społeczne, nawet wolontariackie. Odbywają się też pewne niedzielne zgromadzenia ateistyczne albo działa tak zwany „kościół ateistyczny”. Na stronie 23 autor omawianego tekstu użył nawet dość specyficznego określenia „ewangelizacja” ateistyczna. Pod tym pojęciem kryją się różne formy szerzenia ateizmu przez zorganizowane grupy, które mają niekiedy nawet swoich ministrów czy pastorów. Traktując ateizm jako religię, pamiętać trzeba, że czymś innym jest ateizm wybrany wolną wolą przez ludzi mających takie przekonania, a czymś innym był ateizm narzucany na przykład w niektórych krajach. Ci, którzy go nie przyjmowali, często musieli ponosić okrutne konsekwencje, łącznie z utratą życia. Wydaje się więc, że w przypadku analizowanej doktryny trudno mówić o „misji” czy nawet o prozelityzmie ateistycznym. Z historii wiemy, jak wiele zła dokonał walczący ateizm, np. w Związku Radzieckim, oraz jak brutalne metody stosował. Czy można nazwać ją jednak metodą misyjną ateizmu?

Kolejną omawianą grupą (religią) jest ruch *bahá'i*. Artykuł o nim napisał Robin Mihishahi (*The Baha'i Faith*, s. 47-87). Ten, mający islamskie korzenie, ruch staje się jednak coraz bardziej niezależny od islamu i został potraktowany tutaj oddzielnie. Bahaici, obecni już również w Polsce, też nie używają słów „misja” czy „misyjność”. Ważnymi treściami wiary *bahá'i* (poza monoteizmem pojmowanym nieco inaczej niż w chrześcijaństwie) są takie pojęcia, jak np. stopniowe objawienie czy przekonanie o zasadniczej jedności różnych religii. Religia ta przypomina również o równości kobiet i mężczyzn, a także o harmonii nauki i religii. Jednym z ważnych jej wymiarów jest też imperatyw edukacji. Od lat 30. ubiegłego wieku wyznawcy tej religii zaczęli organizować planowaną ekspansję swej wiary. Najpierw powstał plan siedmioletni obejmujący lata 1937-1944, później kolejne. W roku 1963 powstał Powszechny Dom Sprawiedliwości (*Universal House of Justice*), który stał się centralnym organem ruchu misyjnego *bahá'i*. O tempie jego rozwoju może świadczyć wzrost liczby wyznawców z ok. 200 tys. jeszcze w latach 50. XX w. do ok. 4,5 mln 30 lat póź-

niej. W tym czasie proporcja wyznawców mieszkających poza Iranem wzrosła z 6% w 1954 r. do ok. 94% w 1988 r. Paradygmat tak szybkiego rozwoju był nie do utrzymania. Niewielu „nawróconych” znało podstawy wiary. Wobec tego wzorcowe dla ich rozwoju stało się doświadczenie kolumbijskie – pracy w małych grupach (metoda zwana „Instytutem Ruhi”). W roku 2000 ten program edukacyjno-formacyjny został uznany przez Powszechny Dom Sprawiedliwości za wzór „działalności misyjnej” bahaitów. Do roku 2010 ok. 350 tys. osób ukończyło przynajmniej jeden z kursów prowadzonych tą metodą, a 70 tys. zdobyło tytuł instruktora tej metody. Jakiś kontakt z nią miało ok. pół miliona osób. Największą popularność kursy te mają w takich krajach, jak: Demokratyczna Republika Konga, Indie, Kenia, Malesja, Nepal, wyspy Pacyfiku, Papua-Nowa Gwinea, Tanzania czy Zambia. Ponieważ w *bahá’i* nie ma duchownych, więc odpowiedzialność za propagowanie wiary spoczywa na każdym wyznawcy. Rozwój „misyjny” bahaitów stanowi ciekawy przypadek. Ponieważ jednak „religia” ta powstała dopiero w drugiej połowie XIX w., więc z perspektywy ekspansji (misyjnej) musimy powiedzieć, że jest stale w swoim pierwszym etapie rozwoju. Trudno więc zauważyć jakieś zmiany w podejściu bahaitów do postrzegania metod rozszerzania się w innych warunkach kulturowych.

Czwarty, kolejny rozdział książki traktuje o buddyzmie. Autorem tej części jest Glenys Eddy (*Buddhism*, s. 89-121). Mówiąc o buddyzmie, trzeba pamiętać, że istnieją w nim trzy zasadnicze tradycje: terawada (hinajana), mahajana oraz wadźrajana, czyli „wozy” mały, duży i diamentowy. Choć ten ostatni rozwinął się z mahajany, dziś praktycznie uznawany jest za niezależną, trzecią gałąź buddyzmu. Klasycznie traktuje się buddyzm (wraz z chrześcijaństwem i islamem) jako religie światowe; chociaż oczywiście ma korzenie geograficzno-kulturowe, to jednak dziś jego zasięg nie jest już ograniczony do regionu, z którego się wywodzi. Mamy już kilka dobrych opracowań dotyczących „misji” buddyjskich. Choć sami wyznawcy tej religii nie używają słowa „misje”, istnieje wśród nich mocne przekonanie o konieczności przekazywania *dharmy*. Mówi się o tym już od samego początku przedstawionego w opowiadaniu o oświeceniu Buddy i we wskazówkach, jakie pozostawił swoim pierwszym uczniom. Tradycja „misji” buddyjskich jako przekazywania prawa *dharmy* zawarta jest już w kanonie palijskim. We współczesnej literaturze nawrócenie na buddyzm i decyzja, by stać się jego wyznawcą, ukazywana jest jako ucieczka od pogubionego świata. Wśród wielu współczesnych ruchów buddyjskich jedynie ruch *Soka Gakkai* stosuje „agresywną” technikę nawracania. Zasadniczo buddyści utrzymują, że Najwyższa Prawda może być znaleziona wewnątrz własnej tradycji, choć jednocześnie uznają, że istnieją różne poziomy znajdowania tej prawdy. Ponieważ w omawianej doktrynie nie ma sytuacji, którą byśmy nazwali po chrześcijańsku „herezją”, nie trzeba więc „bronnić” *dharmy* z perspektywy doktrynalnej. Jest to sytuacja ciekawa, zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijańskiej koncepcji „inkulturacji”. Buddyzm bardzo łatwo adaptuje się do innych tradycji, również kulturowych i religijnych. Stanowi to oczywiście wyzwanie zarówno dla samego buddyzmu, jak i dla tradycji przyjmującej „misjonarzy” buddyjskich. Integrowanie się z innymi religiami i kulturami prowadzi do przekonania, że buddyzm istnieje wspólnie z wszystkimi innymi systemami religijnymi.

Proces ten, podobnie jak w przypadku inkulturacji, zakłada dwie strony: „przyjęcie” przez kulturę goszczącą (pewnych form buddyzmu), jak też swoistą transplancję buddyzmu w nowy kontekst kulturowy i religijny. Na przykład w krajach azjatyckich, gdzie buddyzm dominuje, ukazuje się to na różnych poziomach wierzeń i praktyk związanych zarówno ze sprawami egzystencjalnymi, jak i z celami soteriologicznymi. Mówi się więc o buddyzmie nirwany dla elit, o buddyzmie karmicznym czy wręcz o buddyzmie magicznym dla mas żyjących w krajach o kulturze buddyjskiej.

Pamiętać trzeba, że pojęcie „misji buddyjskich” to sztuczna konstrukcja koncepcyjna, która zrodziła się w świecie zachodnim. Posługiwanie się nią jest odpowiedzią na dialog buddyjsko-chrześcijański. Oczywiście już przeszłości buddyzm rozszerzał swój wpływ najpierw z Indii na południowo-wschodnią Azję, Indonezję, Afganistan, Pakistan, Azję Centralną, Chiny, Koreę czy Japonię. Historia planowanej transplancji buddyzmu zaczyna się na szeroką skalę od działalności cesarza Aśoki, który około roku 247 przed Chr. wysłał pierwszych posłańców na Sri Lankę. W przypadku Mongolii możemy mówić o dwóch falach działalności misyjnej, w IV w. po Chrystusie oraz XVI-XVII w. Mówiąc o takich krajach, jak: Chiny, Mongolia czy Tybet, trzeba pamiętać, że buddyzm stale współlistnieje tam z innymi religiami. Jest to więc swoisty buddyzm „relacyjny” z innymi religiami. Ponadto pozostaje w relacji z innymi formami buddyzmu, np. buddyzm Mongolii był duchowo zależny od buddyzmu, który został przyjęty z Tybetu. Współcześnie możemy mówić o nowej epoce misyjnej w omawianej religii. Od czasu założenia w 1891 r. Maha Bodhi Society zaczęło się bardziej zorganizowane szerzenie buddyzmu. Na przykład Stowarzyszenie Misji Buddyjskiej w Niemczech zostało założone w 1903 r. Na współczesne upowszechnianie się buddyzmu trzeba jednak patrzeć również w perspektywie wielkich migracji. Zasadniczo chodzi o przekazanie znajomości *dharmy*, która wyzwala z cierpień spowodowanych ignorancją. Z drugiej strony, porównując strategie adaptacyjne buddyzmu, widzimy, że jedną z ciekawszych cech „misji” buddyjskich jest wielka zdolność tłumaczenia tekstów. Kupcy przemieszczający się Szlakiem Jedwabnym od Morza Śródziemnego do Chin uczyli się języków dla celów komercyjnych. Tym bardziej motywowało to mnichów do podobnej działalności. Mnisi buddyjscy odgrywali nie tylko rolę nauczycieli *dharmy*, ale również emisariuszy, dyplomatów czy nawet polityków. Wydaje się, że można tu znaleźć wiele analogii do działań podejmowanych przez misjonarzy chrześcijańskich.

Kolejny, poświęcony misjom chrześcijańskim, rozdział omawianej publikacji budzi najwięcej zastrzeżeń z perspektywy misjologii katolickiej (Wendi Sargeant, *Christianity*, s. 123-152). Wydaje się, że został napisany z perspektywy nie do końca chrześcijańskiej, a przynajmniej nie katolickiej, chociaż odwołuje się do dokumentów katolickich. Znajdujemy, co prawda, cytaty z papieża Pawła VI czy wspomnienie ewangelizacji Anglii. Właściwie cały artykuł jest pisany bardziej z perspektywy protestanckiej, a autorka częściej wspomina bliższych jej teologów protestanckich. W zasadniczej części rozdziału wymienia sześć wymiarów misji chrześcijańskich, jakimi są: (1) kult – liturgia, (2) świadectwo, (3) służba – posługa, (4) wspólnota – komunია, (5) głoszenie – przepowiadanie i (6) nauczanie. Taki podział ma oczywiście

uzasadnienie, ale w tym rozdziale najbardziej brakuje skróconej historii misji. Jest, co prawda, mała część poświęcona zarysowi historycznemu, ale ma ona charakter wybiórczy. Dobrze, że autorka wspomniała o starożytnych misjach wschodnich. Dziwi uznanie krucjat za metodę misyjną. W proporcji do innych działań poświęcono im sporo miejsca. Autorka nadmienia o misjach średniowiecznych zakonów, jak dominikanie i franciszkanie czy później jezuiti. Cytując znaną misjolożkę Danę Roberts, zauważa ważne dzieło tłumaczenia Biblii w historii misji protestanckich. Wydaje się jednak, że został pominięty wielki ruch misyjny XIX w. Z drugiej strony dobrze, że autorka wspomniała o misjonarzach protestanckich, np. niemieckich pietystach, oraz o udziale misjonarzy świeckich. Odnotowała też ważne hasło lat 80. i 90. XIX w.: „ewangelizacja świata w tym pokoleniu”. Zauważa też, że wielu misjonarzy miało słabe przygotowanie merytoryczne. Ich wielki entuzjazm skutkowałam licznymi błędami (o czym już autorka nie wspomniała). Dobrze, że omówiła też Światową Konferencję Misyjną, która odbyła się w Edynburgu w 1910 r. Zauważyła również, że współcześnie najprężniejszą misyjnie grupą są członkowie wspólnot pentekostałnych. Obecnie coraz większe znaczenie w działalności misyjnej ma posługa społeczna, co wiąże się z zakończeniem europejskiej epoki kolonialnej. Część instytucji misyjnych, jak szkoły czy szpitale, została przejęta przez rządy narodowe. Współcześnie coraz więcej uwagi poświęca się takim zagadnieniom, jak: sprawiedliwość, pokój, integralność stworzenia, dialog międzyreligijny, inkulturacja, globalizacja, migracje czy również obecność kobiet na misjach. W tekście pojawiają się także pewne drobne błędy, jak na przykład informacja o tym, że św. Augustyn był teologiem średniowiecznym (s. 148).

Rozdział szósty poświęcony jest hinduizmowi (Ferdinando Sardella, *Hinduism*, s. 153-181). Mówiąc o tej religii, bardziej nawet niż w przypadku buddyzmu, pamiętać trzeba, że właściwie nie jest to jedna religia, ale dość złożona grupa tradycji religijnych, które kształtują się od ponad 5000 lat. Zawiera ona m.in. sześć ortodoksyjnych szkół filozoficznych. Choć ta tradycja jest długa, to jednak sam termin „hinduizm” jest dość współczesny (funkcjonuje od dwóch wieków). Wielu naukowców używa raczej precyzyjniejszych terminów, takich jak na przykład: wisznizm, siwaizm czy siaktyzm. *Sanatana dharm*a jest swoistym paralelnym określeniem religii. Powstało ono jednak w innym świecie pojęć, w którym nie było pojęcia „misji”. Zrodziło się w wyniku spotkania z islamem i później chrześcijaństwem w okresie kolonialnym. Wtedy też powstało pojęcie „rekonwersji” (‘z powrotem na hinduizm’), które było promowane zwłaszcza przez ruch *Aria Samaj*. Pewne ślady języka „misyjnego” znaleźć można już w *Rigwedzie*, która mówi o „czynieniu świata aryjskim”. W czasach islamskich rządów w Indiach (ok. 1100-1857) hinduizm przetrwał dzięki podziałowi społeczeństwa na kasty i dzięki temu zachował swoją tożsamość. W związku z pojawieniem się misji chrześcijańskich w Indiach powstawały takie „misje” hinduistyczne jak *Brahma Samaj* założona przez Ram Mohana Roja w 1828 r. albo Misja Ramakriszny założona przez Swamiego Wivekanandę w 1897 r. Hinduizm, zwłaszcza w nurcie *bhakti*, postrzega nawrócenie nie tyle w kontekście zmiany jednej religii na drugą, ile bardziej jako ścieżkę kierującą do wyższej hierarchii lub bardziej zaawansowanego stanu świadomości. W tym sensie „misje” hinduistyczne są rozumiane jako

uświadomienie usłonej zdolności atmana, aby kochać i być kochanym w komunii z Bogiem.

Misje hinduskie w czasach kolonialnych rozwijały się w relacji do innych „misji”. Jedną z bardziej znanych postaci w tym nurcie był Śankara. Zaadoptował on buddyjski system dobrze ustrukturyzowanych instytucji monastycznych, który później przydał się bardzo do konsolidacji hinduizmu w epoce postbuddyjskiej. Od misji chrześcijańskich okresu kolonialnego hinduizm przejął szeroko rozwinięte stosowanie współczesnych instytucji religijnych, służących zwłaszcza takim dziedzinom, jak praca społeczna czy humanitarna, a także otwarty dostęp do edukacji. O tych wyzwaniach mówił wprost Swami Vivekanada podczas swej przemowy w Madras w 1897 r. Podkreślał, że trzeba stosować te środki, aby „podbić” świat przez hinduską duchowość i filozofię. Proponował, aby zamiast wyrzeczenia propagowanego przez instytucje monastyczne promować zaangażowanie w społeczeństwo i działania praktyczne. Wszystko to było oparte na nowym podejściu do Wedanty. Innym przykładem inicjatora misji hinduskich może być postać Bhaktisiddhanty Sarvatiego, odnowiciela ruchu Gaudia, który jeszcze przed II wojną światową dotarł do Londynu i Berlina. Osoby, które działały w tym ruchu, musiały odpowiedzieć na trzy wielkie wyzwania. Pierwsze stanowiła domena języka. Ponieważ większość tradycyjnej literatury spisana była w sanskrycie i innych językach lokalnych (np. bengali), trzeba ją było przetłumaczyć, przede wszystkim na angielski. Drugie wyzwanie było bardziej hermeneutyczne. Kolonialna (chrześcijańska?) interpretacja historii i tradycji Indii opierała się na eurocentrycznych uprzedzeniach. Hinduizm był krytykowany, np. za cześć bóstw, niesprawiedliwość kastową, przemoc wobec kobiet i inne. Było to spowodowane próbą usprawiedliwienia systemu kolonialnego i koniecznością „ucywilizowania” hindusów. Trzeba to było zmienić. Trzecim wielkim wyzwaniem były różnice kulturowe i rytualne, np. dotyczące wzajemnych relacji płci, czystości jedzenia, diety itd. Wśród najbardziej znanych postaci współczesnego hinduizmu, swoistych „misjonarzy” wymienić można: Rammohana Roya, Swamiego Vivekanandę czy A.C. Bhaktivedantę Swamiego. Działalność tego ostatniego, zwłaszcza w ruchu, który powstał z jego inspiracji, czyli ISKCON (Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kriszny), jest znana również w Polsce. Poza nimi trzeba też wspomnieć swoistych hinduskich misjonarzy z Zachodu, z których inspiracji powstało np. Towarzystwo Teozoficzne. Istnieją też takie ruchy, jak: Towarzystwo Wedanty, Medytacja Transcendentalna, *Brahma Kumaris*, *Arja Samaj* czy różne towarzystwa szerzenia jogi.

Warto przyjrzeć się bliżej historii „misji” hinduskich. Szkoda, że autor nie poświęcił temu zagadnieniu więcej miejsca. Choć hinduizm w pierw rozwinął się w Azji Południowej, to jednak od I w. po Chr. wzdłuż linii handlowych docierał do Azji Południowowschodniej do takich krajów, jak: Kambodża, Wietnam czy Indonezja. Warto wspomnieć, że największy kompleks świątynny na świecie – Angkor Wat w starożytnym imperium Khmerów w Kambodży – był pierwotnie świątynią wisnuistyczną, zanim został buddyjską. Podsumowując „misje” hinduskie, można stwierdzić, że znaczenie hinduizmu nie zmniejsza się we współczesnym świecie. Z powodu awersji do słowa „nawrócenie”, spowodowanej negatywnymi skojarzeniami z działalno-

ścią chrześcijańską, buddyjską i muzułmańską, hinduizm mówi bardziej o osobistej „transformacji świadomości”, co jednak sprowadza się prawie do tego samego.

Rozdział siódmy traktuje o misjach w islamie (Mehmet Ozalp, *Islam*, s. 183-213). Prorok Mahomet przez pierwszych 13 lat głosił islam w Mekce, wywołując wielki opór i doświadczając wręcz prześladowań. Ten okres cechuje się bardzo zindywidualizowanym przepowiadaniem. Mahomet rzekomo odwiedzał namiot za namiotem, głosząc nową religię. Piętnaście razy został wyśmiany, aż w 16. udało mu się spotkać słuchacza. Drugi okres rozpoczął się od ucieczki ze współwyznawcami do Medyny w roku 622. To właśnie wydarzenie oznacza początek kalendarza muzułmańskiego. Wtedy Mahomet najpierw mocno zorganizował wspólnotę. Później, po nieudanej próbie relacji pokojowych, rozpoczął się czas wojen. W tradycji muzułmańskiej jednak utrzymuje się, że zasadniczymi „misjonarzami” islamu byli uczeni, uczciwi handlarze, wielcy asceci i święci mężczyźni oraz kobiety żyjące w różnych okolicznościach społeczno-politycznych. „Misje” muzułmańskie opierają się raczej na niezorganizowanym odgórnie i bardziej spontanicznym działaniu muzułmanów jako przedstawicieli wiary. Pojęciem podobnym do chrześcijańskich misji jest muzułmański termin *da'wah* oznaczające obowiązek szerzenia wiary. Słowo to oznacza w języku arabskim ‘nazywać’, ‘wzywać’, ‘zaprosić do świętowania’, a także ‘propagować’. Charakteryzuje się ono mocnym zobowiązaniem do szerzenia wiary. Istnieje też wiele innych słów o podobnym znaczeniu. Chociaż współcześnie szerzenie islamu kojarzy się z przemocą, walką i wojną, to jednak prorok zalecał, aby islam rozszerzany był przez sprawiedliwych muzułmanów, ascetów, świętych mężczyzn i kobiety, a także przez uczonych. Religia powinna być przekonująca dla tych, którzy postrzegają wiarę praktykujących muzułmanów. Zasadniczo każdy z nich jest odpowiedzialny za jej szerzenie, jest jednak pewna specjalna grupa, która ma się temu poświęcać w pełni. Do tej kategorii wlicza się imamów, zaangażowanych w przepowiadanie oraz w nauczanie.

Perspektywa geograficzna pokazuje, że upowszechnianie islamu odbywało się głównie za pomocą miecza. Na niektórych terenach miejscowa ludność odkrywała jednak w panowaniu islamu zasady bardziej tolerancyjne niż w Bizancjum czy imperium perskim. Niekiedy nawet wspólnoty żydowskie lub chrześcijańskie pomagały muzułmanom w ich podbojach. Wśród wczesnych propagatorów islamu wspomina się Ayyasha, który nawrócił Jemeńczyków. Współtowarzysze proroka przyczynili się do rozszerzenia islamu na resztę Bliskiego Wschodu, Persji i północnej Afryki w ciągu pół wieku po śmierci Mahometa. Później zniewoleni muzułmańscy rzemieślnicy przyczyniali się do nawrócenia Mongołów, którzy ponieśli islam w głąb Azji. Mistyk sufi i poeta Khoja Ahmet Yassawi (1093-1166) miał wielki wkład w islamizację ludów turkijskich. W Indiach obecność islamska została ugruntowana przez afgańskich i tureckich wojowników, którzy po podboju ustanowili sułtanat Delhi w 1206 r. Również w rejonie Azji i Pacyfiku konwersje były następstwem ruchu komercyjnego i często efektem oddziaływania sufich.

Współczesne islamskie ruchy odnowy rozwijają się w dwóch kierunkach. Ruchy „odgórne” są bardziej polityczne. Chcą dokonać zmian społecznych i w ten sposób islamizować poprzez sprawowanie władzy. Często posługują się przemocą. Ruchy

„oddolne” są bardziej duchowe i społeczne. Propagują ideę przemiany duchowej jednostek, która może dokonać zmian społecznych. Mają one charakter bardziej masowy. W 1988 r. 17 organizacji współpracowało w utworzeniu Światowej Islamskiej Rady Przepowiadania i Pomocy. Jednym z najbardziej znanych przedstawicieli tego drugiego nurtu jest ruch Fethullaha Gülena. Poprzez diasporę muzułmańską nurt ten jest obecny w wielu krajach. Dziś jedna trzecia muzułmanów żyje właśnie jako mniejszości. Pomimo różnych negatywnych przykładów stopniowo coraz więcej muzułmanów stara się praktykować islam jako wysiłek osobisty i działalność społeczną.

Ósmy, ostatni rozdział z tej podstawowej części poświęcony jest przedstawieniu „misji” w perspektywie mormonów (David Golding, *Mormonism*, s. 215-262). Można powiedzieć, że wśród mormonów nastąpiła pewna zmiana w postrzeganiu misji, od perspektywy końca świata do osobistego zbawienia. Mówiąc bardziej teologicznie, można ją określić jako zmianę z orientacji eschatologicznej na soteriologiczną. W latach 90. XIX w. liderzy ruchu rozciągnęli rozumienie misji mormońskich na cały świat, wzywając młodych ludzi do tej posługi i kierując po raz pierwszy do niej również kobiety. Współcześnie mówi się, że każdy mormon jest misjonarzem. Dzisiaj dość powszechnie rozpoznawane na ulicach są postaci misjonarzy w wieku około 20 lat, w sportowym ubraniu, białej koszuli z czarnym krawatem, z czarną tabliczką z imieniem i posługą. Często pojawiają się na naszych ulicach. Niewiele z doświadczeń mormonów czy – jak sami o sobie mówią – przedstawicieli Kościoła Wszystkich Świętych Dni Ostatnich jest tak powszechnych, jak właśnie misje. Formalnie mormoni nie angażują się w refleksję misjologiczną, ale ich sposób działania może stanowić dla niej inspirację. W ciągu ostatniego półwiecza wielu młodych ludzi udało się na roczne (lub dwuletnie) doświadczenie, które stało się dla nich swoistym „rytem przejścia”. Dzisiaj, zniechęceni małą skutecznością chodzenia od drzwi do drzwi, dość często mormoni angażują się w głoszenie swej wiary za pomocą mediów cyfrowych, np. Facebooka. Patrząc na rozwój rozumienia „misji” tej wspólnoty, można zauważyć, że z czasem oczekiwanie eschatologiczne przemieniło się w bardziej klasyczną motywację obowiązku głoszenia Ewangelii i zapraszania słuchaczy do uwierzenia. Z powodu swoistego rozumienia chrztu za zmarłych mormoni bardzo rozwinęli dziedzinę badań genealogicznych, stając się w niej niekwestionowanymi liderami. Od połowy XX w. asystowali przy dziele mikrofilmowania wielu archiwów, również kościelnych. Gdy w latach 90. XX w. rozwinęła się technologia cyfrowa, wiele z tych archiwów zostało zdigitalizowanych. Dziś ich strona *Family Search* chlubi się największą kolekcją historii rodzinnych. Trudno jednak powiedzieć, czy jest to ich metoda misyjna, czy raczej skutek ich przekonań.

Dwa ostatnie rozdziały recenzowanej książki tworzą jakby trzecią (choć oficjalnie nazwaną „drugą”) jej część. Pierwszy z nich, czyli rozdział dziewiąty, autorstwa Aarona J. Ghiloniego (redaktora całości) jest próbą opracowania metodologicznych podstaw komparatystycznego studium misji. Nawet jeśli można mieć zastrzeżenia do pewnych propozycji autora, sam pomysł zasługuje na wielkie uznanie. Ghiloni ukazuje, że żyjemy nie tylko w czasach pluralizmu religijnego, ale również pluralizmu

misji. Takie tradycyjne określenia jak „religie misyjne” czy „niemisyjne” stają się podstawowym punktem odniesienia komparystycznego studium religii. Różnorodność prowadzenia misji zakłada też różnorodność ich rozumienia. Nawet wewnątrz tej samej religii mamy duże różnice. Ponadto niektóre religie są mocno związane ze swymi terenami i okolicznościami powstania albo pewnymi grupami etnicznymi lub też językami czy też formami społeczno-kulturowymi. Z drugiej strony spotykamy religie, które rozwinęły się w formy ponadkulturowe, dostosowujące się do różnych kultur. Można w pewnym sensie powiedzieć, że religie misyjne przenoszą ortodoksję ponad granicami kulturowymi, tak więc nie są kategorią statyczną. Innym pytaniem pozostaje kwestia, jak wtedy można porównywać religie. Czy różnią się one między sobą, czy wchodzą ze sobą w konflikty? Autor tekstu sugeruje cztery pojęcia, które są związane z terminem „misje”. Po pierwsze, jest to pewien obowiązek. Po drugie, jest to pewien ruch. Po trzecie, jest to pewna metoda komunikacji prawdy. W końcu, po czwarte, jest to pewna wspólnota. W tym kontekście trzeba stawiać takie pytania teologiczne, jak: Kim jest misjonarz? Jak się dokonują misje? Dlaczego je prowadzimy? Gdzie je prowadzimy?

Warto przemyśleć też tę kwestię, że globalna ekspansja religii nie wyeliminowała różnic między nimi, a przekraczanie granic nie zniszczyło ich samych. Mówiąc o misjach, trzeba brać pod uwagę zdolność różnych religii do „przekładania się” na inne języki i kultury (*translatability*). W sikhizmie (nieomawianym w tej książce) mówi się, że Guru Arjan, piąty guru sikhów, polecił uczonym przetłumaczenie hymnów, aby mogły być śpiewane w różnych językach. Tłumaczenie tekstów religijnych pozwala na przenoszenie idei na różne wspólnoty. Religie misyjne nie tylko przekładają teksty, ale także modyfikują je i nadają im nowe formy, tak aby pasowały do wspólnot, do których się udają misjonarze. Elastyczność hermeneutyczna może wspierać świadomość międzyreligijną i międzykulturową.

Ostatni rozdział książki (Brian J. Adams, *Mission and Interreligious Dialogue: A Deliberative Democratic Framework*, s. 307-342) jest pewną metodyczną próbą porównania misji i dialogu międzyreligijnego do sytuacji demokracji. Choć próba ta oparta na modelu pracy Johna D. Dryzeka opracowanym w jego książce *Deliberative Democracy and Beyond: Liberal, Critics, Contestations* (Oxford 2000) może być ciekawa z powodów metodycznych i formalnych, to jednak wydaje się, że nie wnosi wiele do samego pojęcia misji. Jest to opracowanie bardzo socjologiczne, a głównym horyzontem takiej analizy powinna być jednak misjologia / teologia lub religioznawstwo.

Podsumowując krótko całą książkę, należy wyrazić uznanie dla autora za pomysł stworzenia misjologii komparatywnej. Można mieć zastrzeżenia do niektórych propozycji szczegółowych, ale kwestia ta staje przed współczesną misjologią jako jedno z większych wyzwania. Jak to zwykle bywa w przypadku prac pionierskich, warto będzie poprawić wiele treści. Wydaje się, że największym brakiem tej książki jest bardzo słabe opracowanie z perspektywy historycznej. Jednak zastrzeżenie to nie obniża znacząco bardzo pozytywnej wartości tej książki. Wydaje się, że współczesny misjo-

narz powinien być również nauczycielem międzyreligijnym, więc pozycja ta powinna znaleźć swoje stałe miejsce zarówno w bibliografii religioznawczej, jak i misyjnej.

Wojciech Kluj OMI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Teologiczny