

Wstęp

W 1935 roku, po latach intensywnej i wyczerpanej pracy, James Linton, sprawujący od 1919 roku urząd biskupa niewielkiej anglikańskiej diecezji z centrum w Isfahanie, poprosił czytelników redagowanego przez siebie biuletynu diecezjalnego o nietytułowanie go już dłużej „biskupem w Persji”. Odtąd miał być „biskupem w Iranie”. Odnosząc się do decyzji irańskiego rządu o zmianie nazwy kraju, czy też raczej do konieczności przyjęcia przez społeczność międzynarodową promowanej przez rząd nazwy, podkreślał, że „Persja stała się dla obcokrajowców tym, czym zawsze była w swoim własnym kraju, Iranem”¹. Osobliwością tego tekstu było umieszczenie noty instruującej anglojęzycznego czytelnika, jak poprawnie wypowiedzieć nazwę kraju Iran (‘ee-rah’n’). Nie chodziło tu jednak tylko o poprawną artykulację, ale także o sposób kategoryzowania kraju i jego mieszkańców, o możliwość zrozumienia zachodzących w nim zmian, określenia momentu transformacji, przemiany, zaistnienia „irańskiej nowoczesności”, która przejawiała się w przebudowie systemu politycznego, społecznego i kulturowego oraz w reinterpretacji historii kształtującej świadomość Irańczyków i ich pragnieniu nowoczesności, bycia „na czasie” (pers. *emruzi budan*)². Linton wskazywał

-
- 1 J. H. Linton, *Bishop's Letter*, „The Iran Diocesan Letter” 1935, No. 30, s. 3. Działania dyplomatyczne związane z promocją nazwy „Iran” na forum międzynarodowym odpowiadały niewątpliwie budowaniu nowej tożsamości państwowej, silnie nakierowanej na rewitalizację dawnych tradycji, sięgających czasów przed islamizacją kraju – zob. E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton 1982, s. 143.
 - 2 Zob. T. Atabaki, E. J. Zürcher, *Introduction*, [w:] T. Atabaki, E. J. Zürcher (eds.), *Man of Order. Authoritarian Modernization Under Atatürk and Reza Shah*, I. B. Tauris, London–New York 2004, s. 6. Autorzy zwracają uwagę na powiązanie nowoczesności z osobowością polityczną, autorytarną, w kontekście irańskim i tureckim.

w swoim liście na uwarunkowania wewnętrzne zachodzących zmian oraz na osobowość irańskiego władcy. Reprezentował niewielką społeczność obcokrajowców pracujących w Iranie, był poddanym korony brytyjskiej, a jednocześnie kierował Kościołem protestanckim, którego członkowie w przeważającej mierze byli Irańczykami, poddanymi irańskiego monarchy. Jego działalność wywołuje więc pytania zarówno o możliwość funkcjonowania społeczności protestanckiej w Iranie, jak i o uwarunkowania transnarodowe, narodowe oraz kulturowe decydujące o rozwoju irańskiego protestantyzmu.

Zakres tematyczny i czasowy

Prezentowana monografia dotyczy protestantyzmu w Iranie w latach 1921–1941. Choć ten okres stanowi niewielki wycinek w historii misji protestanckich prowadzonych w Iranie od XIX wieku, to jednak pozwala uchwycić specyfikę zmian zachodzących w protestantyzmie w sytuacji granicznej, wywołanych gwałtownymi przemianami społecznymi i kulturowymi wprowadzanymi w ramach „autorytarnej modernizacji”. Jej zapowiedzią był zamach stanu dokonany w 1921 roku przez dowódcę garnizonu kozackiego Rezę chana, który stopniowo rozszerzał swoją władzę, obejmując stanowiska ministra wojny (w 1921 roku) oraz premiera (w 1923 roku). W 1925 roku parlament irański, kontrolowany już przez Rezę chana, przyjął rezolucję pozbawiającą tronu Ahmada szacha, ostatniego władcy z dynastii Kadżarów, otwierając tym samym drogę do objęcia pełni władzy przez nowego monarchę – Rezę szacha. Wprowadzane przez niego reformy (zob. tabela 1) stanowią punkt odniesienia analiz prezentowanych w niniejszej pracy.

Tabela 1. Najważniejsze reformy przeprowadzone w Iranie w latach 1925–1941

Rok	Reformy
1925	wprowadzenie w Iranie kalendarza słonecznego (zmiana z hidżry księżycowej na słoneczną), zmiana nazw miesięcy z arabskich na perskie wprowadzenie obowiązkowej służby wojskowej
1927	przyjęcie nowego kodeksu cywilnego oraz kodeksu handlowego wprowadzenie obowiązkowej rejestracji urodzeń oraz dowodów tożsamości, powodujące konieczność wyboru nazwiska na wzór europejski zniesienie kapitulacji z okresu kadżarskiego; obcokrajowcy przebywający w Iranie zostali poddani irańskiej jurysdykcji wprowadzenie zajęć z wychowania fizycznego do programu szkół rozwoj lotnictwa cywilnego (pierwsze pasażerskie loty w Iranie)
1928	monopol państwa na sprzedaż opium, polityka etatystyczna założenie Banku Narodowego (Bānk-e Mellī) wprowadzenie regulacji dotyczących ubioru (wprowadzenie jako męskiego nakrycia głowy czapki pahlewijskiej) przyjęcie rozporządzenia o wysyłaniu na studia zagraniczne 100 obywateli irańskich w ramach stypendium rządowego
1930	ustawa o ochronie i konserwacji zabytków kraju
1933	regulacje dotyczące zabudowy miejskiej (naqše-je chijābānhā-je dżadid – „założenia dotyczące nowych ulic”) zniesienie stanowiska i tytułu chana, konfiskata majątków przywódców plemiennych
1935	inauguracja działalności Uniwersytetu Teherańskiego założenie Farhangestānu (Akademii) – reformy w zakresie słownictwa
1936	dalsze regulacje dotyczące stroju, powszechny zakaz hedżabu
1937	rozporządzenia dotyczące podręczników szkolnych
1939	nowe prawo karne
1940	spis powszechny (niepełny, objął 18 miast) przyjęcie przez Ministerstwo Edukacji kontroli nad szkołami prowadzonymi przez obcokrajowców

Opracowanie własne na podstawie: E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton 1982; A. Amanat, *Iran. A Modern History*, Yale University Press, New Haven–London 2017; R. Arasteh, *Education and Social Awakening in Iran, 1858–1968*, Brill, Leiden 1969; A. Krasnowolska, *Iran współczesny (XIX–XX w.)*, [w:] A. Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010.

Wyjaśnienia wymaga określenie „autorytarna modernizacja”. Touraj Atabaki i Erik J. Zürcher, eksplorując znaczenie tego pojęcia na gruncie irańskim i tureckim, podkreślają, że w przypadku Iranu praktyka odgórnego modernizowania społeczeństwa przyjęta przez Reżę szacha była rezultatem nieudanych prób reformowania i unowocześniania państwa w jego aspekcie politycznym (kulminacyjnym momentem tego procesu była rewolucja konstytucyjna w latach 1905–1911), społecznym i kulturowym w okresie wcześniejszym³, a mianowicie od połowy XIX wieku po pierwszą dekadę XX stulecia. Ten okres w historii kulturowej i społecznej Iranu bywa określany mianem etapu adaptacyjnego⁴ – adaptowaniem zachodniej nowoczesności pod silną presją ekonomiczną i militarną wywieraną na ten kraj przez mocarstwa światowe. Autorytaryzm Reza szacha był z jednej strony próbą osłabienia wpływów obcych państw, z drugiej zaś dążeniem do tworzenia czystej, homogenicznej kultury narodowej, czemu towarzyszyła centralizacja władzy, etatystyczna ekonomia oraz nacjonalizm przejawiający się w każdej sferze życia. Okres ten wzbudza do dziś niesłabnące dyskusje, wywołując zgoła odmienne oceny⁵.

3 *Ibidem*, s. 5.

4 Zob. A. Mirsepassi, *Iran's Troubled Modernity. Debating Ahmad Fardid's Legacy*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 7.

5 Ocenia się go jako czas brutalnego pogwałcenia najbardziej podstawowych praw człowieka lub odmiennie: jako okres pomyślności (pers. *asr-e farchonde*) – zob. R. Matthee, *Transforming Dangerous Nomads into Useful Artisans, Technicians, Agriculturists. Education in the Reza Shah Period*, „Iranian Studies” 1992, Vol. 26, No. 3–4, s. 313. Opracowania, syntezy, analizy dotyczące tego okresu są już bardzo liczne. Ogólne tło przemian zachodzących w dwudziestowiecznym Iranie doskonale zarysowuje E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, *op. cit.*; szczegółowe opracowanie dotyczące upadku dynastii Kadżarów oraz stopniowego przejmowania władzy przez Reżę chana przedstawia praca: C. Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah. From Qajar Collapse to Pahlavi Power*, I. B. Tauris, London–New York 1998. Z nowszych opracowań historii Iranu warto odnotować pracę pisaną w duchu „interpretatywnej historii”: A. Amanat, *Iran. A Modern History*, Yale University Press, New Haven–London 2017. Z prac w języku polskim – zob. A. Krasnowolska, *Iran współczesny (XIX–XX w.)*, [w:] A. Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Ossolineum, Wrocław 2010; M. Abbasy, *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.

Bianca Devos i Christopher Werner wiążą rozwijające się, zwłaszcza w ostatnich latach, badania nad okresem panowania Rezy Pahlawiego z poszukiwaniem „genealogii” rewolucji islamskiej z lat 1978–1979, upatrując w tym okresie genezy fundamentalnych i radykalnych przekształceń struktury społecznej i tożsamościowej Irańczyków. Badacze ci dowodzą również, że niebagatelną rolę w intensyfikacji badań odgrywa obecnie większa dostępność do archiwów irańskich a także narastająca gloryfikacja panowania tego władcy w środowisku diaspory irańskiej⁶. Zainteresowanie tym okresem ma również bezpośredni wpływ na wzrost liczby publikacji o charakterze wspomnieniowym oraz autobiograficznym⁷.

Badania nad rozwojem protestantyzmu w Iranie po zakończeniu I wojny światowej wymagają również uwzględnienia nieco szerszego kontekstu, a mianowicie przemian politycznych zachodzących na Bliskim Wschodzie oraz zmian dokonujących się w obrębie protestantyzmu w tym czasie. Linton, który w roku 1919 objął biskupstwo Kościoła anglikańskiego w Iranie, zaangażował się w rozwój i przebudowę diecezji, wykorzystując technologie importowane na grunt irański oraz nowe środki komunikacji i transportu integrujące kraj wewnętrznie i zapewniające łączność z całym niemal regionem, zreorganizowanym politycznie po konferencji paryskiej w 1919 roku. Rok ten oznaczał również konieczność rewizji działań misyjnych, kontynuację lub modyfikację założeń i celów wypracowanych jeszcze przed I wojną światową, w czasie konferencji misyjnej w Edynburgu w 1910 roku, będącej ostatnią bodaj protestancką próbą określenia w wymiarze globalnym stref wpływów, działań i aktywności partykularnych organizacji misyjnych, zanurzonych w jednej, wspólnej, ekspansywnej kulturze misyjnego

6 B. Devos, Ch. Werner, *Introduction*, [w:] B. Devos, Ch. Werner (eds.), *Culture and Cultural Politics Under Reza Shah. The Pahlavi State, New Bourgeoisie and the Creation of a Modern Society in Iran*, Routledge, London–New York 2014, s. 1.

7 Nie tylko w środowisku protestantów, ale również wśród wychowanków szkół prowadzonych przez protestantów doskonałym przykładem są materiały zamieszczone w specjalnym numerze pisma „Iranian Studies”, poświęconym założonej przez prezbiterian uczelni Alborz College – zob. N. Rahimieh, *Guest Editor's Introduction*, „Iranian Studies” 2011, Vol. 44, No. 5, s. 603–605.

protestantyzmu⁸. Konferencja edynburska w wymiarze religijnym odpowiadała późniejszej paryskiej w jej aspekcie politycznym. Misje stały się wówczas bardziej globalne. Nie tyle w sensie ich geograficznego usytuowania, ile raczej globalnego przepływu idei, które warunkowały prowadzenie partykularnych i lokalnych misji⁹. Misje miały charakter relacyjny.

Na Bliskim Wschodzie widoczne było większe zaangażowanie polityczne Stanów Zjednoczonych. Misjonarze, prowadzący na tym obszarze działalność od stulecia, sugerowali, że Amerykanie mają „moralne prawo” wziąć odpowiedzialność za ten region¹⁰. Wiązała się ona z próbą przeszczepienia nowoczesności conceptualizowanej przez pryzmat etycznych i moralnych standardów amerykańskich. Interesujące jest przy tym tworzenie etosu misjonarza – inicjatora i protagonisty zmian, „apostofa nowoczesności”, wszak jak przekonywał misjonarz amerykański James Barton: „Ewangelia głoszona przez misjonarza to ewangelia oferująca życie w obfitości. W nowoczesnej misyjnej interpretacji znaczy to żyć życiem intensywnym, lepszym, głębszym, które uwzniosła całą społeczność w ramach współczesnej cywilizacji”¹¹.

Amerykańska badaczka Dana L. Robert zwraca uwagę, że dla wielu społeczeństw pozaeuropejskich zetknięcie się z nowoczesnością odbywało się właśnie poprzez protestantyzm misyjny, rozwijający się na fali kolonializmu oraz globalnego przepływu kapitału, a jednocześnie, co niewątpliwie stanowi paradoks ruchu misyjnego, prowadził on do

8 James Barton, misjonarz amerykański, dokonując podsumowania stuletniej działalności misyjnej Amerykanów na Bliskim Wschodzie, wskazywał na znaczenie misji, relacji, opisów, map przygotowanych przez misjonarzy dla rozwoju kultury amerykańskiej – zob. J. L. Barton, *One Hundred Years of American Foreign Missions. An Interpretation*, „The North American Review” 1906, Vol. 183, No. 601, s. 745–757.

9 Brian Stanley zwraca uwagę na konferencję w Edynburgu w kontekście połączenia idei misyjnej z nowoczesnością – zob. B. Stanley, *Twentieth-Century World Christianity. A Perspective from the History of Mission*, [w:] D. M. Lewis, *Christianity Reborn. The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids–Cambridge 2004, s. 56–57.

10 J. L. Barton, *The Ottoman Empire and the War*, „The Journal of Race Development” 1918, Vol. 9, No. 1, s. 14.

11 *Idem*, *The Modern Missionary*, „The Harvard Theological Review” 1915, Vol. 8, No. 1, s. 12.

upowszechniania wartości demokratycznych¹². Twierdzenie Bartona o „uwzniośnieniu społeczności lokalnych” zakładało zatem działania nieograniczające się tylko do przeszczepienia czy też promocji idei religijnych. Projekt misyjny obejmował bowiem szeroką gamę działań społecznych nastawionych w dużym stopniu na aktywizowanie jednostek w społeczeństwie poprzez szkołę czy prasę, kształtując dwie odrębne postawy, łączone często w działaniach konwertytów – narodową i internacjonalistyczną¹³. W Iranie problem zderzenia wartości narodowych z transnarodowym protestantyzmem dał o sobie znać z całą wyrazistością w okresie dwudziestolecia rządów Rezy szacha.

W prezentowanej pracy przyjęto założenie, że protestanci rozwijali konkurencyjny w stosunku do państwowego projekt reformowania irańskiego społeczeństwa, realizowany oczywiście w znacznie mniejszej skali. Celem przedstawionych analiz jest zatem ukazanie różnic oraz podobieństw między konkurującymi ze sobą projektami unowocześniania społeczeństwa, protestanckim i państwowym, w okresie „autorytarnej modernizacji” kraju, a przy tym określenie roli nowoczesnych przestrzeni (szkoły, ale również domu urządzanego na wzór zachodni) – warunkujących obieg idei i myśli oraz sposoby ich przyjmowania bądź odrzucenia w społeczeństwie irańskim – w procesie „produkcowania” obywateli, patriotów, konwertytów. Różnica między tymi dwoma projektami przejawiała się nie tylko w skali, lecz także w kierunku dokonywanych zmian. Projekt państwowy polegał na działaniu odgórnym, nierzadko siłowym, podczas gdy protestantyzm przybierał formę ruchu oddolnego, co bynajmniej nie pozbawiało go wpływu na elity społeczne i polityczne kraju. Interesujące wydaje się w tym kontekście nie tylko pytanie o sposoby adaptowania nowoczesności, jaką niosły ze sobą działania misyjne, ale również o metody i strategię adaptowania protestantyzmu do warunków irańskich, naznaczonych rozwojem nacjonalizmu oraz odgórną, programową sekularyzacją społeczeństwa.

W pracy przyjęto również założenie, że protestantyzm w Iranie w latach panowania Rezy szacha zachowywał swój transnarodowy

12 D. L. Robert, *Christian Transnationalists, Nationhood and the Construction of Civil Society*, [w:] D. A. Yerxa (ed.), *Religion and Innovation. Antagonists or Partners*, Bloomsbury, London 2015, s. 141.

13 *Ibidem*, s. 142.

charakter, a przy tym zmieniał się, stając się „religią narodową”. Takie stwierdzenie wymaga oczywiście ukazania zmian zachodzących w samym protestantyzmie na poziomie globalnym oraz okoliczności wprowadzania protestantyzmu w irańską przestrzeń kulturową czy inaczej – procesu jego iranizacji. Istotne jest przy tym podkreślenie zróżnicowania wewnętrznego protestantyzmu i równie silnej dyferencjacji grup przyjmujących protestantyzm w Iranie: Asyryjczyków, Ormian, Żydów, Irańczyków.

W badaniach nad działalnością protestantów w Iranie uwzględniono szeroki kontekst historyczny związany z rozpoczęciem pracy misyjnej, jej charakterem oraz rozwojem. W większym stopniu, niż zwykle się to robić dotychczas, zwrócono jednak uwagę na relacje pomiędzy różnymi Kościołami oraz podkreślono inicjatywy zmierzające do zawarcia unii międzykościelnej, którym towarzyszyło nabywanie przez misjonarzy „misyjnej samoświadomości”, definiowanie przez nich przestrzeni współpracy oraz rywalizacji, określanie i negocjowanie nowoczesności w praktyce misyjnej.

W istocie poszczególne grupy protestantów odmiennie definiowały nowoczesność, dysponując przy tym różnymi środkami do jej wprowadzania. Można zatem dokonać pewnych uogólnień, charakterystyk oraz typologii w obrębie Kościołów, które prowadziły swoją działalność w Iranie. Prezbiterianie i anglikanie, rozwijając swoje projekty w powiązaniu z instytucjami politycznymi, dysponowali znacznymi środkami materialnymi, co pozwalało na realizację bardzo złożonych projektów poświęconych oświacie i medycynie. Dodatkowo wypracowali oni kompromis dotyczący współpracy, wyznaczając fizyczną granicę wpływów i kontaktów. Misje luterkańskie i pentekostalne miały nieco inny charakter. Pierwsza ze względu na pracę wśród Kurdów, co oznaczało przestrzenne ograniczenie aktywności. W praktyce rozwijała ona jednak kontakty z Kościołem prezbiteriańskim i anglikańskim, korzystając z podobnych środków prowadzenia działań – drukarni, szkół i szpitali. Misja zielonoświątkowa miała charakter hybrydowy – była uniwersalna, ale ekskluzywna, jej reprezentanci zaś nie byli skłonni prowadzić działań o charakterze społecznym, zrywając tym samym z „misyjną nowoczesnością” czy wyłączając się z niej.

Uwagi metodologiczne

Zaakcentowany relacyjny oraz komunikacyjny charakter misji rodzi pytania o kategorie teoretyczne i metodologiczne pozwalające opisać i analizować dynamikę interakcji kulturowych, relacje między misjonarzami a natywnymi pracownikami misji, kontakty między misjonarzami a reprezentantami społeczeństwa irańskiego oraz różnice pomiędzy „nowoczesnością” krajów, z których pochodzili, a formami, jakie przybierała ona w Iranie. Kategorie badawcze wypracowane na gruncie historii transkulturowej oraz transnarodowej wydają się użyteczne dzięki zwróceniu uwagi na transfery, obieg myśli i idei ponad i poza granicami, na reprezentacje lokalnych społeczności w przestrzeni globalnej (konferencje międzynarodowe, wystawy), na globalizowanie i w pewnym stopniu również „standaryzowanie” jednostkowych biografii w wymiarze ponadlokalnym¹⁴. Wszystkie te elementy pojawiają się w protestantyzmie „przeszczepianym” na grunt irański. Historia transnarodowa, koncentrując się na mobilności, cyrkulacji, transferze, skupia się przede wszystkim na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o to, jak lokalne społeczności rozpadają się i tworzą na nowo pod naciskiem międzynarodowych sił¹⁵. Swego rodzaju siłą obcą był protestantyzm. Wraz z nim w lokalnych społecznościach zostały wprowadzone między innymi nowe kategorie etyczne, prowadzące do erozji tradycyjnych norm społecznych¹⁶.

Sebastian Conrad, analizując rozwój metod, ujęć oraz perspektyw badawczych określanych jako transkulturowe i transnarodowe, użytecznych w wyjaśniania fenomenów z przeszłości, dookreśla i ukonkretnia pojęcie historii globalnej poprzez włączenie w obszar badawczy kategorii przestrzenności, relacyjności oraz (auto)refleksyjności¹⁷. Zwraca on również uwagę, że w takim ujęciu historia globalna stanowi próbę

14 M. Harren, M. Rüesch, Ch. Sibille, *Transcultural History. Theories. Methods. Sources*, Springer, Berlin–Heidelberg 2012, s. 7.

15 S. Conrad, *What is Global History?*, Princeton University Press, Princeton–London 2016, s. 40.

16 Widocznych choćby w promocji monogamii czy, szerzej, etyki seksualnej. Zob. J. Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2011, s. 128.

17 S. Conrad, *What is Global History?*, *op. cit.*, s. 64.

wyjścia poza „europocentryczną wizję świata”¹⁸. Wiąże się to również z nowym spojrzeniem na źródło historyczne (np. raport misyjny), a szerzej – na archiwum, już nie ze względu na jego wartość i zawartość, ale towarzyszące mu reguły tworzenia i organizowania wiedzy. Konsekwencją takiego ujęcia będzie założenie, że „historycy nie odkrywają, lecz przyjmują podejście konstruktywistyczne”¹⁹, przejawiające się już na poziomie wyboru materiału stanowiącego podstawę badań oraz na przeorientowaniu optyki badawczej w kierunku analiz „połączeń i sieci”, a nie tylko przyczyn i skutków wydarzeń z przeszłości²⁰.

Misje protestanckie są niewątpliwie atrakcyjnym przedmiotem badań w ujęciu historii transkulturowej – przy czym transkulturowość oznacza zanegowanie homogeniczności kultur, natomiast różnice i tożsamości kulturowe nie są dane, lecz konstruowane w wyniku relacji, w procesach wymiany, współistnienia, translacji²¹ – oraz historii globalnej²². Podejście globalne zasadza się w dużej mierze na próbie redefiniowania chrześcijaństwa, jego deeuropelizacji i dekolonizacji²³, a tym samym na podkreśleniu roli i znaczenia lokalnych, rdzennych, nieeuropejskich społeczności globalizujących chrześcijaństwo w sposób oddolny i niezależny od dawnych euroatlantyckich centrów misyjnych²⁴. Klaus Koschorke, przedstawiciel monachijskiej szkoły badań nad fenomenem globalnego chrześcijaństwa, wprowadza kategorię policentryczności, dowodząc, że badania takie wymagają szczególnych analiz dotyczących lokalnych społeczności chrześcijańskich

18 *Ibidem*, s. 163.

19 M. Harren, M. Rüesch, C. Sibille, *Transcultural History...*, *op. cit.*, s. 15.

20 *Ibidem*, s. 92.

21 Zob. E. Berg, K. Rakow, *Religious Studies and Transcultural Studies: Revealing a Cosmos not Known Before?*, „*Transcultural Studies*” 2016, Vol. 2, s. 180–203, <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/transcultural/issue/view/2364> (dostęp: 10.12.2018).

22 Zob. J. Cabrita, D. Maxwell, *Introduction. Relocating World Christianity*, [w:] J. Cabrita, D. Maxwell, E. Wild-Wood (eds.), *Relocating World Christianity. Interdisciplinary Studies in Universal and Local Expressions of the Christian Faith*, Brill, Leiden 2017, s. 1–45.

23 Podejmuję ten problem w odniesieniu do pentekostalizmu – zob. M. Rzepka, *Historiografia pentekostalna i postkolonializm: przewartościowania i reinterpretacje*, „*Rocznik Teologiczny*” 2017, t. 59, nr 3, s. 527–548.

24 S. Kim, K. Kim, *Christianity as a World Religion. An Introduction*, Bloomsbury, London–New York 2016, s. 11–13.

(zwłaszcza na obszarze globalnego Południa) w ujęciu porównawczym²⁵, ale w perspektywie historycznej przy uwzględnieniu wielości zjawisk zachodzących w tym samym czasie na różnych obszarach²⁶.

Badania poświęcone protestantyzmowi (misyjnemu i rdzennemu) w Iranie dowodzą zasadności wykorzystania kategorii policentryczności, transkulturowości i globalności w kontekście przemian wywołanych odgórnymi i autorytarnymi reformami Rezy szacha. Dają bowiem możliwość ukazania sposobów funkcjonowania Iranu w przestrzeni komunikacyjnej i ideowej protestantyzmu, a tym samym również rozpoznania relacji między centrami misyjnymi i lokalnymi Kościołami oraz ukazania „granic”, „sieci i połączeń” wraz z towarzyszącymi im regułami ich wytwarzania i przekraczania.

Baza źródłowa i struktura pracy

Dominujący sposób pisania o protestantyzmie (a szerzej o chrześcijaństwie) w Iranie polega na przedstawieniu działań poszczególnych Kościołów (lub misji) w ujęciu chronologicznym. W takim porządku na pierwszy plan wysuwa się historia misji prezbiteriańskiej od chwili jej założenia w 1835 roku wśród Asyryjczyków w Urmii, następnie działalność anglikańskiej organizacji Church Missionary Society – formalnie od 1875 roku, a później mniejszych misji prowadzonych przez zielonoświątkowców, ewangelików i innych²⁷. Na tle prac poświęconych protestantyzmowi wyróżniają się publikacje amerykańskiego badacza Michaela Zirinsky'ego, wychowanka prowadzonej przez prezbiterian Community School w Teheranie, poświęcone różnym aspektom działalności misjonarzy amerykańskich w okresie panowania Rezy szacha. Autor ten sięga po bardzo bogaty i różnorodny materiał archiwalny, w przeważającej mierze prezbiteriański. Materiały misji

25 K. Koschorke, *New Maps of the History of World Christianity. Current Challenges and Future Perspectives*, „Theology Today” 2014, Vol. 71, No. 2, s. 181.

26 Synchroniczność jest niewątpliwie elementem rozpoznawczym ujęć globalnych – zob. S. Conrad, *What is Global History?*, *op. cit.*, s. 142.

27 Z nowszych opracowań-syntez warto odnotować: M. Bradley, *Iran and Christianity. Historical Identity and Present Relevance*, Bloomsbury, London–New York 2008; A. Ch. van Gorder, *Christianity in Persia and Status of Non-Muslim in Iran*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham–Plymouth 2010.

prezbiteriańskiej ze względu na swoją różnorodność, szczegółowość, wartość informacyjną wywołują zainteresowanie badaczy zajmujących się historią społeczną i kulturową, historią edukacji oraz medycyny w Iranie. Pamela Karimi, badając kulturę konsumpcyjną, odwołuje się do działań misjonarzy oraz do sposobów zarządzania przez nich przestrzeni domowej stanowiących dla zamożnych i zeuropeizowanych Irańczyków wzór do naśladowania. Karimi, wykorzystując w badaniach listy i raporty misjonarzy, ukazuje podwójną rolę, jaką odgrywali oni w Iranie – byli rzecznikami nowoczesności oraz etyki protestanckiej²⁸. Bardzo obszerny materiał z archiwów kościelnych nie przyczynił się jednak do próby całościowego i kompleksowego ujęcia protestantyzmu w Iranie w pierwszej połowie XX wieku ani tym bardziej do analizy relacji między poszczególnymi Kościołami protestanckimi w tym kraju.

Prezentowana praca opiera się w znacznym stopniu na dokumentach archiwalnych. Niektóre z nich nie były dotąd wykorzystywane w badaniach protestantyzmu w Iranie. Dotyczy to przede wszystkim działalności misjonarzy zielonoświątkowych na terenie Iranu. Materiały pozwalające odtworzyć charakter rozwijanej przez nich aktywności zgromadzono w instytucji noszącej nazwę Flower Pentecostal Heritage Center (FPHC), będącej archiwum oraz centrum badań historycznych Assemblies of God (AG) w Springfield w stanie Missouri. Dokumenty dotyczące Iranu (głównie teczki osobowe misjonarzy), które niewątpliwie powinny zostać przekazane do wspomnianego archiwum, znajdują się jednak wciąż w departamencie misyjnym Assemblies of God World Missions (AGWM). Podobnie materiały dotyczące misji wśród Kurdów prowadzonej przez Lutheran Orient Mission Society (LOM), zdeponowane w archiwum w Luther Seminary w St. Paul w Minnesocie (LS), były jak dotąd wykorzystywane w niewielkim stopniu. Wyjątek stanowią archiwa prezbiteriańskie znajdujące się w Presbyterian Historical Society (PHS) w Filadelfii. Dokumenty odnoszące się do Iranu stanowią ważne źródło do badań przemian społecznych i kulturowych zachodzących w Iranie w XX wieku. Działalność anglikanów w Iranie można śledzić, badając archiwa związane z instytucjami odpowiadającymi za pracę misyjną w tym kraju, zwłaszcza Church Missionary

28 P. Karimi, *Domesticity and Consumer Culture. Interior Revolutions of the Modern Era*, Routledge, London–New York 2013, s. 41.

Society (CMS). Archiwa tej organizacji znajdują się w uniwersytecie w Birmingham. Praca Kościoła anglikańskiego w Iranie podlegała również arcybiskupowi Canterbury, stąd też w niniejszej monografii wykorzystano materiały znajdujące się w Lambeth Palace Library (LPL) w Londynie. Warto również wspomnieć o materiałach cyfrowych (dokumentach oraz zdjęciach) udostępnianych przez Princeton Theological Seminary Library (PTSL)²⁹ i Skillman Library Lafayette College (SLLC)³⁰. Należy przy tym pamiętać, że materiały z archiwów misyjnych oraz kościelnych mają charakter jednostronny, oddają sposób widzenia i kategoryzowania rzeczywistości irańskiej przez protestantów, misjonarzy, ale również mieszkańców Iranu, konwertytów na chrześcijaństwo.

W pracy wykorzystano materiały z brytyjskich archiwów narodowych – The National Archive (TNA) w Londynie, oraz dokumenty administracji brytyjskiej w Indiach – India Office Records (IOR) w British Library (BL) w Londynie. Umożliwiły one określenie, przynajmniej częściowo, kontekstu politycznego warunkującego działalność i efektywność inicjatyw misyjnych. Niezwykle istotna z punktu widzenia niniejszego opracowania okazała się również kwerenda w niewielkiej bibliotece kościoła prezbiteriańskiego w Teheranie³¹.

Struktura pracy w znacznym stopniu odzwierciedla przedstawione powyżej założenia oraz ujęcia metodologiczne. W rozdziale I zwrócono zatem uwagę na archiwum misyjne jako formę gromadzenia i organizowania wiedzy oraz na konferencję misyjną dającą sposobność jej upowszechnienia. W kolejnych rozdziałach omówiono historyczne uwarunkowania rozwoju protestantyzmu w Iranie (rozdziały II i III), by następnie ukazać relacje oraz wzajemne zależności projektów związanych z modernizowaniem społeczeństwa irańskiego w wersji pań-

²⁹ The Theological Commons, <http://commons.ptsem.edu/> (dostęp: 10.11.2018).

³⁰ Lafayette in Persia, <https://sites.lafayette.edu/lafayetteinpersia/the-groves-papers/> (dostęp: 10.11.2018).

³¹ Wizyty w tym kościele oraz praca w bibliotece były niezwykle inspirujące, towarzyszyły im również rozmowy z pracownikami. W czasie pobytu w listopadzie 2015 roku w Teheranie miałem okazję rozmawiać z misjonarką Barbarą Busse (pracowała w Iranie przed rewolucją islamską), która w czasie rozmowy wyraziła opinię, że „czuje się jak w domu”. Stwierdzenie to jest w jakimś stopniu wyrazem sentymentu do kraju misyjnego, a przy tym również dowodem swoistej transformacji misjonarza.

stwowej i protestanckiej (rozdział IV). Efektem reform, zmian, rozwoju sieci komunikacji, większej aktywności i mobilności Irańczyków były podejmowane przez protestantów próby utworzenia jednego wspólnego, irańskiego Kościoła protestanckiego, które pomimo ogromnego zaangażowania reprezentantów różnych Kościołów nie powiodły się (opis tych działań zawarto w rozdziale V). Okazało się jednak, że trwałym i skutecznym narzędziem łączenia różnych grup protestanckich stała się działalność publikatorska (rozdział VI), zapowiadająca niejako pojawienie się przestrzeni silnie związanej z nowoczesnością – szkoły (rozdział VII). Szkoły misyjne odegrały niebagatelną rolę w kształtowaniu postaw oraz w konwertowaniu Irańczyków. Ostatni rozdział przynosi zatem rozważania dotyczące konwertytów na chrześcijaństwo. Stanowi on także próbę ukazania mechanizmów „produkowania” biografii w kontekście globalizującej się kultury protestantyzmu ewangelikalnego³².

* * *

Badania poświęcone chrześcijaństwu w Iranie prowadzone były w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki w latach 2014–2017³³. Projekt dotyczył wprawdzie okresu późniejszego – rewolucji islamskiej, jednak zgromadzony podczas kwerend materiał okazał się niezwykle interesujący, a przy tym ważny dla zrozumienia uwarunkowań związanych z postrzeganiem chrześcijan (protestantów) po 1979 roku.

Przy zapisie wyrazów perskich przyjęto zasadę maksymalnego ich spolszczenia, wprowadzono jednak rozróżnienie między samogłoska-

32 Thomas S. Kidd zwraca uwagę na wykształcającą się i różnicującą kulturę, czy też subkulturę, ewangelikalną (przekraczającą podziały konfesyjne) w latach dwudziestych XX wieku w kontekście misji prowadzonych wśród muzułmanów; przejawiała się ona zarówno w działaniach politycznych, jak i kulturalnych (jej wpływ na kulturę popularną był ogromny) – zob. T. S. Kidd, *American Christians and Islam. Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2009, s. XIII.

33 NCN nr UMO-2013/11/B/HS1/03962; rezultatem badań jest praca: M. Rzepka, *Prayer and Protest. The Protestant Communities in Revolutionary Iran*, Unum Press, Kraków 2017.

mi *a* i *ā*, z kolei spółgłoski *ġ* oraz *ū* oddawane są literą *q*. Zasada ta dotyczy również zapisu imion i nazwisk, z wyjątkiem pracowników i współpracowników misjonarzy, których nazwiska zostały utrwalone w zapisie angielskim. W odniesieniu do miast i miejscowości przyjęto nazwy używane obecnie. Cytaty z raportów i pism misjonarzy, jeśli nie zaznaczono inaczej, zostały przetłumaczone przez autora niniejszej pracy.