

**KSZTAŁTOWANIE SIĘ
PODSTAWOWYCH TEKSTÓW WIARY
W JĘZYKU MALGASKIM**

DEVELOPMENT OF BASIC CHRISTIAN TEXTS
IN MALAGASY LANGUAGE

DÉVELOPPEMENT DES TEXTES FONDAMENTAUX
DE LA FOI CHRÉTIENNE EN LANGUE MALGACHE

Wojciech Kluj OMI

KSZTAŁTOWANIE SIĘ
PODSTAWOWYCH TEKSTÓW WIARY
W JĘZYKU MALGASKIM

WARSZAWA 2013

© *Wojciech Kluj*

Korekta:
Joanna Przypolska

Skład i projekt okładki:
Krzysztof Kopania

Wydawnictwo *Missio-Polonia*
01-015 Warszawa, Skwer Kard. Stefana Wyszyńskiego 9
tel. (22) 838-29-44, 636-93-28; fax (22) 838-00-08
www.missio.org.pl

ISSN 1896-5393

Wydawnictwo: *Missio-Polonia*
ISBN 978-83-61859-09-03

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	21
------------	----

CZĘŚĆ I

ZARYS PROBLEMATYKI TŁUMACZEŃ W KONTEKŚCIE HISTORII MADAGASKARU.....	27
--	-----------

Rozdział I

W kierunku teologicznego rozumienia przekładalności wiary.....	27
a) Wskazania interpretacyjne współczesnego <i>Magisterium Ecclesiae</i>	28
b) Tradycja misjologiczna	38

Rozdział II

Podstawowe teksty wiary i ich tłumaczenia.....	49
a) „Modlitwa Pańska”	52
b) Inne teksty pacierzowe.....	62
c) Teksty biblijne i liturgiczne	68

Rozdział III

Historia Madagaskaru jako tło procesu	76
a) Madagaskar z perspektywy Europy	77
b) Dawny Madagaskar oczami jego mieszkańców.....	83
c) Czasy pierwszego okresu wzmożonych wysiłków translatorskich	87
d) Rozwój wiary w latach 1861-1895.....	95
e) Wiara chrześcijańska na Madagaskarze pod panowaniem kolonialnym.....	102
f) Czas niepodległego Madagaskaru.....	107

Rozdział IV

Język malgaski i świat duchowych wyobrażeń	111
a) Kodyfikacja i rozwój języka	111
b) Proces wyboru słowa na określenie Boga	114
c) Dyskusje nad duszą malgaską	126
d) Rozwój rodzimych pojęć	129

CZĘŚĆ II

PODSTAWOWE TEKSTY WIARY OKRESU DAWNEGO MADAGASKARU.....	135
--	------------

Rozdział I

Źródła tekstów	136
----------------------	-----

Rozdział II

Kształtowanie się malgaskiego tekstu „Ojcie nasz”	149
---	-----

Rozdział III

Inne teksty pacierzowe.....	177
a) „Pozdrowienie Anielskie”	177
b) „Skład apostołski”	190
c) „Dekalog”	205
d) „Przykazania kościelne”	214

Rozdział IV

Kształtowanie się tekstu Biblii w języku malgaskim.....	221
---	-----

CZĘŚĆ III**PODSTAWOWE TEKSTY WIARY**

OKRESU NIEPODLEGŁEGO MADAGASKARU	235
---	------------

Rozdział I

Kształtowanie się soborowego rozumienia tłumaczeń liturgicznych.....	237
a) Intuicje przedsoborowe.....	239
b) Kodyfikacja soborowa i posoborowa	248

Rozdział II

Kształtowanie się podstawowych malgaskich tekstów liturgicznych	258
a) Mszał rzymski	258
b) <i>Ankalazao ny Tompo</i> – malgaska Liturgia godzin.....	263

Rozdział III

Teologia religijnych pieśni malgaskich	275
a) Dawne pieśni śpiewane do dziś.....	278
b) Nowe pieśni	288

Zakończenie	295
--------------------------	-----

Streszczenie	311
---------------------------	-----

Bibliografia	315
---------------------------	-----

Aneksy	349
---------------------	-----

TABLE OF CONTENTS

Introduction.....	21
--------------------------	-----------

PART I

PART I. TRANSLATIONS IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF MADAGASCAR.....	27
--	-----------

Chapter I

Towards the theological understanding of the translatability of faith.....	27
a) Recommendations of contemporary <i>Magisterium Ecclesiae</i>	28
b) Missiological Tradition	38

Chapter II

„Basic Christian texts” and their translations.....	49
a) Lord’s Prayer	52
b) Other „short” texts	62
c) „Longer” texts	68

Chapter III

Madagascar’s history as the background of the process	76
a) Madagascar from the perspective of Europe.....	77
b) Ancient Madagascar through the eyes of its inhabitants	83
c) The first period of the increased translation efforts	87
d) Development of the faith in years 1861-95	95
e) The Christian faith in Madagascar under colonial rule.....	102
f) Time of independent Madagascar	107

Chapter IV

The Malagasy Language and the Spiritual world of the Malagasy People.....	111
a) Language Codification and Development	111
b) The process of finding of the word for God	114
c) Discussions on Malagasy soul	126
d) Development of indigenous notions.....	129

PART II

BASIC CHRISTIAN TEXTS FORMED IN THE PERIOD OF ANCIENT MADAGASCAR.....	135
--	------------

Chapter I

Sources	136
---------------	-----

Chapter II

Forming of the Malagasy version of „Our Father”	149
---	-----

Chapter III

Other „short” texts	177
a) Hail Mary	177
b) Apostles Creed	190
c) Decalogue	205
d) Church’s Precepts.....	214

Chapter IV

Forming of the Malagasy Bible translations.....	221
---	-----

PART III

BASIC CHRISTIAN TEXTS FORMED IN THE PERIOD OF INDEPENDENT MADAGASCAR.....	235
--	------------

Chapter I

The understanding of the issue of liturgical translation at the Vatican II....	237
a) Pre-Council intuitions.....	239
b) Codification during and after Council	248

Chapter II

Shaping the Basic Malagasy liturgical texts	258
a) Roman Missal.....	258
b) Liturgy of hours	263

Chapter III

Theology of Religious Malagasy Songs.....	275
a) Old songs used up to today	278
b) New songs.....	288

Conclusions	295
--------------------------	-----

Summary	311
----------------------	-----

Bibliography	315
---------------------------	-----

Appendices	349
-------------------------	-----

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	21
--------------------------	-----------

PARTIE I

LA PROBLÉMATIQUE DES TRADUCTIONS DANS LE CONTEXTE DE L'HISTOIRE DE MADAGASCAR.....	27
---	-----------

Chapitre I

Vers une compréhension théologique de la traductibilité de la foi	27
a) Indications interprétatives du Magistère de l'Eglise contemporain	28
b) Tradition missionnaire.....	38

Chapitre II

Textes fondamentaux de la foi chrétienne et leurs traductions.....	49
a) La prière du Seigneur	52
b) Autres textes courts	62
c) Textes plus longs	68

Chapitre III

L'histoire de Madagascar comme toile de fond	76
a) Madagascar dans la perspective de l'Europe	77
b) L'ancien Madagascar vu par ses habitants	83
c) La première période du développement croissant des efforts de traduction	87
d) Développement de la foi de 1861 à 1895.....	95
e) La foi chrétienne à Madagascar sous le joug colonial	102
f) Période de l'indépendance de Madagascar	107

Chapitre IV

La langue malgache et l'univers spirituel des Malgaches	111
a) Codification et développement de la langue	111
b) Le choix du terme désignant Dieu	114
c) Discussions sur l'âme malgache	126
d) Développement des notions indigènes	129

PARTIE II

LES TEXTES FONDAMENTAUX DE LA FOI CHRÉTIENNE CONSTITUÉS PENDANT LA PÉRIODE DE L'ANCIEN MADAGASCAR.....	135
---	------------

Chapitre I

Sources	136
---------------	-----

Chapitre II

Formation de la version malgache du „Notre Père”	149
--	-----

Chapitre III

Autres textes courts	177
a) Je vous salue Marie	177
b) Le Symbole des Apôtres.....	190
c) Décalogue	205
d) Les préceptes de l'Église.....	214

Chapitre IV

Réalisation des traductions malgaches de la Bible	221
---	-----

PARTIE III

LES TEXTES FONDAMENTAUX DE LA FOI DURANT LA PÉRIODE DE L'INDÉPENDANCE DE MADAGASCAR	235
--	------------

Chapitre I

Cristallisation de la compréhension conciliaire des traductions liturgiques....	237
a) Les intuitions de Pré-concile de Vatican II	239
b) Codification conciliaire et postconciliaire	248

Chapitre II

Réalisation des textes liturgiques malgaches fondamentaux	258
a) Missel romain	258
b) Liturgie des heures	263

Chapitre III

Théologie des Chants malgaches	275
a) Chants anciens chantés jusqu'à nos jours	278
b) Nouveaux chants.....	288

Conclusions	295
--------------------------	-----

Résumé	311
---------------------	-----

Bibliographie	315
----------------------------	-----

Annexes	349
----------------------	-----

WYKAZ SKRÓTÓW

AAS	„Acta Apostolicae Sedis”. Commentarium officiale, Roma, 1909-
ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Missions
ACM	„Ami du Clergé Malgache” (od 1946 r.), od roku 1985 jako „Aspects du Christianisme à Madagascar”, Antananarivo-Ambatoroka
AG	Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła <i>Ad gentes</i> (z 7 grudnia 1965 r.)
AMis	„Roczniki Związku Akademickich Kół Misyjnych w Polsce”, od 1932 „Annales Missiologicae”, od 2003 „Annales Missiologici Poznanienses”
AMZ	„Allgemeine Missionszeitschrift”, Berlin, 1874-1923
ArSR	„Archives de sociologie des religions”, od 1973 „Archives de sciences sociales des religions”, Paris 1956-
BSc	„Bibliotheca Sacra”, Dallas, 1843-
CMS	Church Missionary Society
CT	„Collectanea Theologica”, Lwów, 1931-39, Warszawa, 1949/50-
EEM	<i>Eklesia Episkopaly Malagasy</i> (Kościół anglikański na Madagaskarze)
EK	Encyklopedia Katolicka KUL
EKAR	<i>Eglizy Katolika Apostolika Romana</i> (Kościół katolicki na Madagaskarze)
EN	Paweł VI, Adhortacja <i>Evangelii nuntiandi</i> (z 8 grudnia 1975 r.)
FFKM	<i>Fiombonan' ny Fiangonana Kristianina eto Madagasikara</i> (Ekumeniczna Rada Kościołów na Madagaskarze)

FJKM	<i>Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara</i> (Kościół Zjednoczony na Madagaskarze)
FLM	<i>Fiangonana Loterana Malagasy</i> (Kościół luterański na Madagaskarze)
IRM	„The International Review of Missions”, London, 1912-
ISTPM	Institut Supérieur de Teologie et de Philosophie de Madagascar, Diego-Suarez (Antsiranana)
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego
LG	Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i> (z 21 listopada 1964 r.)
LMD	„La Maison Dieu”, Paris, 1945-
LMS	London Missionary Society
MIA	„Missionalia”, Menlo Park (RPA), 1973-
NZM	„Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de science missionnaires”, Beckenried, 1945-1973, Immensee, 1974-
OA	„Omaly sy Anio”. Revue d'études historiques. Université de Madagascar, Département d'histoire
OsRomIt	„L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano, 1950- (edycja włoska)
OsRomPol	„L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano, 1980- (edycja polska)
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , wyd. J.P. Migne, Paris, 1878-
PPK	<i>Posoborowe Prawodawstwo Kościelne</i> (zebr. i tłum. Edward Sztafrowski), Warszawa, ATK, 13 t.
RMis	Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris missio</i> (z 7 grudnia 1990 r.)
SA	Jan Paweł II, Encyklika <i>Slavorum Apostoli</i> (z 2 czerwca 1985 r.)
SC	Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej <i>Sacrosanctum Concilium</i> (z 4 grudnia 1963 r.)

SMEP	Société des missions évangéliques de Paris
SPG	Society for the Propagation of the Gospel
VigCh	„Vigiliae Christianae”. A Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam 1947-1981, Leiden 1982-
VoxP	„Vox Patrum”, Lublin, 1981-
ZMis	„Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej”, Warszawa, 1973-
ZMR	„Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft”, Münster, 1911-41

Inne

Munthe	Ludvig Munthe, Elie Rajaonarison i Desire Ranaivosoa, <i>Le catéchisme malgache de 1657. Essai de présentation du premier livre en langue malgache. Approche théologique, historique, linguistique et conceptuelle</i> , Antananarivo, Egede Instituttet, 1987
Sundkler	– Bengt Sundkler i Christopher Steed, <i>A History of the Church in Africa</i> , Cambridge, Cambridge University Press, 2000
Lupo	– Pietro Lupo, <i>Dieu dans la tradition Malgache. Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme</i> , Paris, Karthala; Fianarantsoa, Ambozontany, 2004
Hübsch	– Bruno Hübsch (red.), <i>Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique</i> , Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993

WSTĘP

Ktokolwiek próbował modlić się w języku obcym albo był przymuszony sytuacją, aby uczestniczyć w liturgii sprawowanej w języku, którego dobrze nie zna, albo jeśli próbował spowiadać się w języku, w którym nie jest mu się łatwo wyrazić, dobrze zrozumie główną myśl niniejszej książki. Takie doświadczenie jest bliskie wielu emigrantom, a jeszcze bliższe misjonarzom posłanym do kraju, w którym używa się języka odmiennego od tego, który znają ze swego środowiska.

Wiele osób przeżywa nie tylko trudności życia codziennego związane z obcym językiem, ale także stawia sobie pytanie na poziomie wiary, czy to jest ta sama wiara, którą zna ze swojego rodzinnego kręgu kulturowego. Misjonarze z natury swego powołania są wezwani, aby nie tylko sami te kwestie rozwiązać dla rozwoju własnej relacji z Bogiem, ale również, aby prowadzić innych w pogłębianiu ich zażyłości z Bogiem. Często ci prowadzeni mają zupełnie inne odniesienie do wielu pojęć, które głoszą misjonarze. Czy Bóg, objawiony w Jezusie Chrystusie jest tym samym, o którym słuchacze mają jakieś wyobrażenia? Czy zbawienie w Chrystusie to jest to samo, co wyratowanie z różnych znanych opresji? Czy modlitwa chrześcijańska, podkreślająca konieczność wewnętrznego zaangażowania w rozmowę z Bogiem, jest podobna do pewnych inkwizycji czy rytuałów spełnianych niejako „zewnątrznie”? Takie pytania można mnożyć. Najczęściej w rozmowach na tego typu tematy po pewnym czasie dochodzi się do konkluzji, że podstawową kwestią jest pytanie o możliwości „przetłumaczenia wiary”.

Papież Paweł VI w swej adhortacji *Evangelii nuntiandi* wyraził przekonanie o nieskończonej możliwości przekładania depozytu wiary na wszystkie kultury i języki. Nie zostało tam ono poparte żadnym odniesieniem do dawnego nauczania, ani do żadnych badań. Jest to stwierdzenie niezwykle ważne, bo nie tylko rodzi daleko idące konsekwencje dla szeroko pojętej działalności misyjnej,

ale rzuca również światło na wiele współczesnych problemów kościelnych (np. korekty tłumaczeń mszału). Papież napisał, że depozyt wiary „przekłada się na wszystkie języki” (EN 65). Ponieważ nie udało się znaleźć teologicznej weryfikacji tego stwierdzenia, zdecydowano, aby temu właśnie zagadnieniu poświęcić niniejsze studium¹.

Odwołanie się do cytatu z nauczania papieża wymaga odniesienia się również do kontekstu tejże wypowiedzi. W numerze 63 papież najpierw zachęcił Kościoły partykularne do „przyswojenia sobie trzonu ewangelizacyjnego orędzia”, a następnie do przełożenia go na język „zrozumiały dla miejscowych ludzi”. Wskazał też na trzy typy tekstów, które mają być tłumaczone. Chodzi o formuły liturgiczne, o katechezę oraz o określenia teologiczne. Choć papież nie wspominał w tym miejscu o tłumaczeniach biblijnych, wydaje się odpowiednim włączenie ich również w zakres naszych badań².

Wykazanie zdolności adaptacyjnej chrześcijańskiej wiary w wymiarze nieskończonej możliwości przekładu depozytu wiary na wszystkie kultury i języki wymaga oczywiście obszerniejszych badań niż jedno opracowanie. Studium próbujące całościowo zweryfikować to stwierdzenie musiałoby być zarówno bardzo obszerne zakresowo, jak i prowadzone różnymi metodami. Podejmując się więc próby teologicznego przebadania fragmentu tego zagadnienia, autor jest zmuszony do poważnego ograniczenia zakresu badań.

Nie jesteśmy w stanie w pełni dać odpowiedzi na pytanie: Czy to prawda, że depozyt wiary chrześcijańskiej jest nieskończenie przekładalny na wszystkie kultury i języki? Prezentowana praca będzie bardziej umiarkowana w swych zamierzeniach. Postanowiono oprzeć ją na konkretnym studium przypadku, którym będzie Madagaskar. Ponieważ papieski termin „trzon ewangelizacyjnego orę-

¹ Podobnie stwierdził Jan Paweł II: „Kościół jest katolicki także dlatego, że *potrafi w każdym środowisku strzeżoną przez siebie Prawdę objawioną, nie skażoną w Boskiej treści, przedstawić w taki sposób, by mogła spotkać się ze szlachetnymi myślami i słusznymi oczekiwaniami każdego człowieka i wszystkich ludów*” (SA 18, kursywa dodana – WK). Podobną tezę ukazuje słynna książka L. Sanneha, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll 1989), zwłaszcza jego stwierdzenie, że zdolność translacyjna jest źródłem sukcesu chrześcijaństwa w różnych kulturach (s. 51). Analogicznie wypowiedział się też światowej sławy historyk misji prof. Andrew Walls, którego autor miał okazję spotkać osobiście. Por. A.F. Walls, *The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture*, MIA 10 (1982) nr 3, s. 93-105.

² Papież wspominał też o drugorzędnych strukturach kościelnych oraz o posługach duchownych. Mogłoby to stanowić ciekawe pole badań w kontekście Kościoła na Madagaskarze, ale nie odnosi się to bezpośrednio do celu naszych badań, ponieważ nie dotyczy tłumaczenia tekstów.

dzia” jest trudny do doprecyzowania w znaczeniu językowym, dlatego w pracy proponujemy określenie „podstawowe teksty wiary”. Główne pytanie badawcze brzmieć zatem będzie: Jak kształtowały się podstawowe chrześcijańskie teksty wiary w języku malgaskim?. Te podstawowe chrześcijańskie teksty wiary to teksty, które wyrażają „trzon ewangelizacyjnego orędzia” w formie podstawowych modlitw i tekstów biblijnych oraz liturgicznych, jakie wykształciły się w praktyce Kościoła przez wieki. Zwrócimy tu szczególną, choć nie wyłączną, uwagę na tradycję katolicką.

Zasadniczy problem badawczy stanowić będzie przeanalizowanie jak wspólnota eklezjalna na Madagaskarze odczytywała chrześcijańskie prawdy wiary przekazywane jej w sformułowaniach wyrażonych w językach europejskich. Prześledzimy, na ile były one interpretowane, czy też modyfikowane w rzeczywistości kultury i języka malgaskiego.

Niniejsza praca zostanie podzielona na trzy części poprzedzone wstępem i zwieńczone zakończeniem, w którym zostaną zebrane wnioski. Część pierwsza ukaże kontekst metodologiczny niniejszego studium. Pierwszy rozdział poświęcony będzie kwestii metody. Drugi rozdział skoncentruje się na doprecyzowaniu określenia „podstawowych tekstów wiary”. Trzeci zostanie poświęcony kontekstowi interesującego nas procesu, czyli historii Madagaskaru. Czwarty w końcu przybliży problematykę świata duchowych wyobrażeń ludności posługującej się językiem malgaskim.

Część druga obecnej pracy skoncentruje się na tłumaczeniu podstawowych tekstów wiary na język malgaski w okresie dawnego (przedkolonialnego i kolonialnego) Madagaskaru. W rozdziale pierwszym zaprezentowane zostaną źródła tekstów, które będą analizowane. W drugim szerzej przyjrzymy się kształtowaniu się malgaskiej wersji najbardziej klasycznego tekstu wiary chrześcijańskiej, tzn. „Modlitwie Pańskiej”. W trzecim rozdziale prześledzimy ten proces nieco bardziej pobieżnie na przykładzie czterech innych tekstów, tzn. „Pozdrowienia Anielskiego”, „Symbolu apostoelskiego”, „Dekalogu” i „Przykazań kościelnych”.

Trzecia część poświęcona będzie kształtowaniu się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim w okresie współczesnego Madagaskaru, od czasu odzyskania niepodległości w roku 1960. Ponieważ ten proces stale trwa, dlatego jedynie zaprezentujemy główne jego nurty.

Podstawowa literatura zostanie szerzej przedstawiona w rozdziale I części II. Do prześledzenia kształtowania się podstawowych modlitw pacierzowych w języku malgaskim spośród ponad stu różnych wydań katechizmów wybranych zostało kilkanaście, w taki sposób, aby były reprezentowane każdy ważny okres i miejsce. Będą więc przeanalizowane katechizmy z XVII i XVIII w., a także pierwsze z XIX w. Tam, gdzie będzie to konieczne, odwołamy się również do katechizmów z końca XIX w., a w niektórych przypadkach również z XX w. Ostatnim konsultowanym katechizmem będzie malgaskojęzyczne wydanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jeśli chodzi o tradycje innych wyznań chrześcijańskich, to przy analizie „Ojczy nasz” i „Wierzę” tradycję katolicką porównamy również z wersjami trzech innych tradycji chrześcijańskich, które aktywnie współpracują z katolikami w ramach malgaskiej rady ekumenicznej. Porównamy ich współczesne teksty liturgiczne. W przypadku tłumaczeń biblijnych w skrócie odniesiemy się do wszystkich zasadniczych wersji tłumaczeń, zarówno protestanckich, jak i katolickich. Tak więc źródłami staną się wszystkie wersje tłumaczeń, bez wspomniania dodruków. W tym przypadku tradycja protestancka jest bogatsza od katolickiej. Jeśli zaś chodzi o teksty liturgiczne, to skoncentrujemy się jedynie na tradycji katolickiej. Proces tłumaczenia głównych tekstów liturgicznych na Madagaskarze jeszcze się nie zakończył, więc pod uwagę wzięte będą wszystkie zbiory już istniejących tekstów liturgicznych, czyli praktycznie malgaski mszał i brewiarz. Ponieważ na popularnym poziomie przeżywania wiary bardzo ważne są pieśni religijne, dlatego w ostatnim rozdziale przyjrzymy się najlepiej przyswojonym tekstom, to znaczy tym, które są znane i śpiewane od ponad wieku. Dla tej analizy źródłami będą najstarszy katolicki śpiewnik wydany na Madagaskarze, jak i najpopularniejsze współczesne śpiewniki. Tematyka rozwoju wiary chrześcijańskiej na Madagaskarze doczekała się już tysięcy publikacji w różnych językach (również kilkudziesięciu w języku polskim). Odwołamy się tylko do niektórych z nich, najważniejszych dla naszej problematyki.

We wstępie wypada powiedzieć słowo o tradycji malgaskiej. Zasadniczo w pracy interesować nas będzie malgaski materiał językowy. W tradycyjnym malgaskim przemówieniu (*kabary gasy*) rozpoczynający przemówienie zaczyna od przepro-

szenia słuchaczy, że zabiera głos, zdając sobie sprawę, iż jest wielu zacniejszych i lepiej zorientowanych w temacie, niż przemawiający w danej chwili³.

Bardziej osobiście, w 2004 r. autor był zaangażowany w pierwszą próbę przetłumaczenia trzech podstawowych modlitw – „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo” i „Chwała Ojcu” na język turkmeński. To doświadczenie współpracy z rdzennymi użytkownikami tego języka w dziele tłumaczenia podstawowych tekstów modlitwy pozostawiło niezatarty ślad, którego jednym z owoców jest niniejsza książka. Wielokrotnie przypominały się też słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Czy wszyscy mówią językami? Czy wszyscy potrafią je tłumaczyć?” (12,30). Nawet jeśli bezpośrednio słowa te odnoszą się do daru języków, stały się też inspiracją dla podjęcia takich właśnie badań. Ciekawą inspiracją do refleksji nad teologią tłumaczeń tekstów wiary podczas kończenia książki było spostrzeżenie, że w ormiańskiej katedrze we Lwowie (dziś na Ukrainie), anioł Gabriel przemawia do Maryi po polsku. Przy różnych okazjach autorowi było również dane niejednokrotnie modlić się w różnych językach podczas Mszy św., czy też modlitwą brewiarzową lub różańcową. Mimo że były to te same słowa, wypowiedane w różnych językach brzmiały nieco inaczej i budziły inne skojarzenia, również religijne⁴.

W końcu na wybór takiego zagadnienia wpłynął też powód ściśle naukowy – misjologiczny. Działalność misjonarzy bywa niekiedy krytykowana przez ludzi postrzegających ich działalność jako przejaw „kolonializmu” religijno-kulturowego, niszczącego rodzime kultury różnych grup etnicznych na świecie. Tymczasem dzieło tłumaczenia Biblii czy innych tekstów wiary na różne rodzime języki nie tyle niszczyło te kultury, co raczej przyczyniało się do ich wzrostu i rozwoju. Słynny profesor Lamin Sanneh, pochodzący z Afryki, krytykował szeroko rozpowszechnioną na Zachodzie tendencję traktowania misjonarzy chrześcijańskich jako niszczycieli rodzimych kultur spoza Zachodu. Uważał współczesny zachodni kompleks winy związany z misjami za nieuzasadniony. Określał misje jako „po-

³ Idę tu za myślą prof. Spindlera, który przypomniał tę prawdę wszystkim nie-Malgaszom piszącym na temat zagadnień malgaskich. Por. M.R. Spindler, *Theological Developments in Madagascar*, „Exchange” 12 (1983) nr 35, s. 1-43.

⁴ Por. W. Kluj, *Translations of verbal expressions of faith as the prophetic dimension of missionary work*, w: M. Delgado i M. Sievernich (red.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011*, St. Ottilien 2011, s. 279-289.

tężny ruch translatorski”. Podkreślał, że z perspektywy kulturowej „misje chrześcijańskie stają się bardziej wyraźne, jako ruch translacyjny, z konsekwencjami dla rewitalizacji miejscowych języków, zmian religijnych i transformacji społecznych, niż jako środek zachodniej dominacji kulturowej”⁵. Wydaje się, że wśród prac z dziedziny translatoryki najczęściej przemilczane zostają zagadnienia teologiczne i misjologiczne⁶. Warto byłoby przyjrzeć się bliżej kwestii teologii przekładów. Może ta praca zainspiruje innych do dalszych badań w tym kierunku.

⁵ L. Sanneh, *A powerful translation movement: confronting the western-related guilt complex*, „World evangelization” 18 (1993) nr 64, s. 15-19. Podaję za J.A.B. Jongeneel, *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries. A Missiological Encyclopedia. Part I: The Philosophy and Science of Mission*, Frankfurt am Main (i in.) 2002, s. 216.

⁶ Jednym z dodatkowych argumentów na korzyść podjęcia przeze mnie tej problematyki był przypadek z jednej konferencji, gdy po prezentacji dorobku językowego polskich misjonarzy próbujących znaleźć pierwsze zasady gramatyczne danych języków, ktoś z językoznawców stwierdził, że często misjonarze „psują” języki, a później językoznawcy muszą „poprawiać” ich błędy. Wtedy nie byłem w stanie zaprezentować tak szeroko perspektywy misyjnej lingwistyki.

I.

ZARYS PROBLEMATYKI TŁUMACZEŃ W KONTEKŚCIE HISTORII MADAGASKARU

ROZDZIAŁ I

W KIERUNKU TEOLOGICZNEGO ROZUMIENIA PRZEKŁADALNOŚCI WIARY

Już w prologu¹ do starotestamentalnej księgi Mądrości Syracha czytamy: „nie mają tej samej mocy słowa czytane w języku hebrajskim, co przełożone na inną mowę. Nie tylko ta księga, ale nawet samo Prawo i Proroctwa, i inne księgi czytane w ich własnym języku wykazują niemałą różnicę” (wiersze 21-26).

Jaką metodologię przyjąć dla opracowania tak postawionego problemu? Praca niniejsza jest pisana z perspektywy misjologicznej. Jest więc istotowo zakorzeniona w tematyce teologicznej. Warto więc na samym początku odnieść się do współczesnego nauczania Kościoła. W tym pierwszym rozdziale przyjrzymy się więc, jakie sugestie dla naszego badania przynosi współczesne nauczanie Kościoła, a następnie przypomnimy pokrótce tradycję refleksji misjologicznej nad językami.

¹ Prolog powstał ok. 130 lat przed Chrystusem. Jest swoistym komentarzem starożytnego tłumacza, którego można uważać za jednego z poprzedników dzisiejszych misjonarzy w dziele tłumaczenia zbawczego orędzia.

a) Wskazania interpretacyjne współczesnego *Magisterium Ecclesiae*

Podejmując się jakiegokolwiek zagadnienia teologicznego, nie można nie odnieść się do nauczania *Magisterium Ecclesiae* na interesujący nas temat. Od dawna papieże przypominali o konieczności tłumaczeń. Były to jednak raczej tylko ogólne apele i zachęty. Dopiero od czasów ostatniego soboru nadszedł czas na poważniejszą refleksję nad tym zagadnieniem.

Zarys teologicznych ram interesującego nas tu procesu nakreśla Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. „Kościoły te (młode – WK) czerpią ze zwyczajów i tradycji, z mądrości i wiedzy, ze sztuki i umiejętności swoich ludów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy, do zobrazowania łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania życia chrześcijańskiego (...). Do wypełnienia tego zamierzenia konieczne jest rozbudzenie (...) badań teologicznych². (...) Kościoły partykularne, wzbogacone swoimi tradycjami, znajdą swoje miejsce w kościelnej wspólnotcie” (LG 13). Ten fragment Konstytucji dogmatycznej o Kościele ukazuje zarówno: 1) konieczność wierności Bożemu działaniu w świecie, 2) wartość rodzimych tradycji (przedchrześcijańskich), oraz 3) niezbędność „nowego” ukazania „wiecznych” prawd wiary.

Zaczyna się więc wyłaniać schemat, jaki powinny zachować badania teologiczno-translatorskie. Z jednej strony głoszenie Ewangelii musi zakładać wierność temu, co zostało przekazane żywej wspólnotcie Kościoła i przez nią pogłębione przez wieki modlitwy i refleksji. Z drugiej zaś strony trzeba uwzględnić wartość i specyfikę języka (tu malgaskiego), który odzwierciedla cały duchowy świat danej kultury. Trzeba więc zachować podwójną „wierność” – obu stronom. Na koniec procesu ma to doprowadzić do nowego wyrażenia starej prawdy, w sposób dostosowany do zastanych warunków. Ten schemat postaramy się więc naśladować w niniejszej pracy. Z jednej strony ukażemy podstawowe teksty wiary, które stanowią trzon ewangelicznego orędzia, a z drugiej prześledzimy jak proces kształtowania się ich malgaskiej wersji zmagał się ze specyfiką kultury i języka malgaskiego.

Jeśli chodzi o konkretniejsze soborowe wskazania językowe dla misjonarzy, to znajdujemy je w dekrete misyjnym *Ad gentes* w części poświęconej misjonarzom.

² Choć mowa tu w pierwszym rzędzie o formalnych badaniach teologicznych, to jednak możemy to odnieść również do praktycznych wysiłków translacyjnych.

„Ktokolwiek (...) ma zamiar udać się do innego narodu, powinien mieć w wielkim poszanowaniu jego spuściznę narodową, jego język i obyczaje” (AG 26). Nieco zaś dalej dekret przypomina, aby misjonarze poznali na miejscu „również najskrytsze pojęcia, jakie ludy te na podstawie uświęconych tradycji wytworzyły sobie o Bogu, o świecie i o człowieku. Niech w takim stopniu opanują języki, aby mogli się nimi posługiwać poprawnie i swobodnie i aby w ten sposób znaleźli łatwiejszy dostęp do umysłów i serc ludzi” (AG 26). Dekret soborowy ukazuje więc konieczność powiązania nauki języków ze znajomością miejscowej kultury, co stanowi jakby dopowiedzenie czy uzupełnienie konieczności wyżej wspomnianej postawy „podwójnej wierności”.

W wyżej wspomnianym na początku pracy numerze adhortacji *Evangelii nuntiandi* Paweł VI wskazał również, że pisząc o języku ma na myśli nie tyle badania językowe w znaczeniu literackim, co raczej „uwydatniającym sens antropologiczny i doktrynalny” przedmiotu. Jest to dla nas ważna wskazówka dotycząca metody naszej pracy. Naszym celem ma więc być nie tyle analiza *stricte* semantyczna, ale bardziej uwzględniająca wymiar kulturowy. Trzeba się więc przyjrzeć, jak podstawowe teksty wiary przyjmowały się wśród ludzi wierzących posługujących się konkretnym językiem. Tę wskazówkę możemy określić jako zasadę „odniesienia kulturowego”.

W numerze 63 adhortacji papież ogólnie przedstawił dwie przestrogi dla tłumaczy. Z jednej strony przypominał, że: „ewangelizacja wiele traci na swej mocy i wpływie, jeśli nie uwzględni charakteru ludzi, do których się zwraca, jeśli nie posługuje się ich językiem, znakami i obrazami, jeśli nie odpowiada na stawiane przez nich pytania, jeśli wreszcie nie dotyczy i nie porusza ich rzeczywistego sposobu życia”. Krótko mówiąc, jest to wielka zachęta do otwarcia się na miejscowe języki i kultury, do korzystania z tego wszystkiego, co jest w nich dobre i może być pożyteczne w dziele ewangelizacji. Z drugiej jednak strony przestrzega, że: „ewangelizacja staje wobec niebezpieczeństwa utracenia swego właściwego charakteru i wobec niebezpieczeństwa całkowitego zaniku, jeśli jej treść zostanie z okazji przekładu osłabiona lub okaleczona, albo jeśli chcąc dostosować prawdę powszechną do danego terenu, zatraci się samą prawdę i zniszczy jedność, bez której nie ma żadnej powszechności”. Papież puentuje tę myśl stwierdzeniem: „tylko taki Kościół, który zachowuje świadomość swojego uniwersalizmu i rzeczywiście okazuje się uniwersalnym, dys-

ponuje przepowiadaniem zrozumiałym dla wszystkich, poza jakimikolwiek granicami regionalnymi”. W numerze 65, jakby widząc większe niebezpieczeństwa w tym drugim zagrożeniu, przypominał jeszcze raz o konieczności zachowania nienaruszonego depozytu wiary katolickiej. Punkt ten stanowi więc jakby przypomnienie wyżej wspomnianej zasady „podwójnej wierności”, przy czym w zależności od okoliczności przypomina się o wierności jednej bądź drugiej stronie.

W takim właśnie kontekście padają słowa, które stanowiły inspirację dla podjęcia niniejszego studium: „Chociaż *ten depozyt przekłada się na wszystkie języki*, to jednak nie wolno go naruszać ani uszczuplać. Chociaż ubiera się go w symbole właściwe poszczególnym ludom i wyjaśnia się go w wypowiedziach teologicznych przy użyciu środków i narzędzi, jakie odpowiadają różnym kulturom, czy społeczeństwom, czy rasom, to jednak zawsze musi się zachować tę treść katolickiej wiary, jaką kościelny Urząd Nauczycielski otrzymał i przekazuje” (kursywa dodana – WK). Jest to więc przestroga przed pójściem za daleko oraz wskazanie narzędzi, jakimi należy się posługiwać. W przekładzie wiary należy więc używać symboli właściwych poszczególnym ludom, a w wypowiedziach teologicznych w danych językach należy używać środków i narzędzi odpowiadających różnym kulturom. Stwierdzenie to łączy dwie wspomniane wyżej zasady „podwójnej wierności” oraz „odniesienia kulturowego”.

Co istotnego dla naszych badań dodał w swym nauczaniu Jan Paweł II? Poruszał on interesujące nas zagadnienia w dwóch encyklikach. Najpierw w *Slavorum Apostoli*, a później w *Redemptoris missio*. W pierwszej z nich zauważył, że święci bracia „Przekładając prawdy ewangeliczne na nowy język, musieli sobie zadać trud zapoznania się z całym wewnętrznym światem tych, którym zamierzali głosić Słowo Boże, posługując się zrozumiałymi dla nich wyobrażeniami i pojęciami” (nr 11). Opisując skutek działań Braci Sołuńskich zauważył: „Szlachetne dążenie do utożsamienia się z ich (ludów słowiańskich – WK) życiem i tradycją, które oczyścili i oświecili prawdą Objawienia, czyni z Cyryla i Metodego prawdziwe wzory dla wszystkich misjonarzy (...), a w szczególności sposób dla misjonarzy, którzy od najdawniejszych czasów po dzień dzisiejszy (...) pracowali i pracują nad przekładem Pisma Świętego i tekstów liturgicznych na żywe języki różnych ludów” (nr 11).

Na swój sposób prowokacyjne, a może z perspektywy trzydziestu lat od napisania wręcz prorocze są słowa z numeru 17 tejże encykliki, gdzie papież wspomi-

nał o „przedstawicielach kultury kościelnej” przywiązanych „do zawężonej raczej koncepcji rzeczywistości kościelnej”, z którymi musieli się zmierzyć Święci Bracia. Papież powtórzył argumentację Cyryla podczas dysputy w Wenecji na temat liturgii we własnym języku. Po odwołaniu się do tych starożytnych ludów, które ją posiadały, jak Ormianie, Persowie, Abazgowie, Iberowie, Sugdowie, Gotowie, Awarzy, Tursowie, Chazarowie, Arabowie, Egipcjanie, Syryjczycy, przypomniał argumentację z tej dawnej dysputy, która nie straciła na aktualności: „Jakżeż więc nie wstydzicie się uznawać tylko trzy języki (hebrajski, grecki i łaciński) – a wszystkim innym ludom i językom kazać być ślepymi i głuchymi? Powiedzcie mi, czy Boga uważacie za tak słabego, że tego dać nie może, czy za tak zawistnego, że nie chce?”. Na przeciwstawianą mu argumentację historyczną i dialektyczną Święty odpowiadał, odwołując się do Pisma Świętego: „i każdy język (niech) głosi, że Panem jest Jezus Chrystus ku chwale Boga Ojca, ‘Wszystka ziemia niech Ci się pokłoni, niech śpiewa Ci, niech wyśpiewuje Imieniu Twojemu, Najwyższy’; ‘Chwalcie Boga wszystkie narody, chwalcie Go wszyscy ludzie’”.

W numerze 18 *Slavorum Apostoli* Jan Paweł II najpierw przypomniał, że Kościół „potrafi w każdym środowisku strzeżoną przez siebie Prawdę objawioną, nie skażoną w Boskiej treści, przedstawić w taki sposób, by mogła spotkać się ze szlachetnymi myślami i słusznymi oczekiwaniami każdego człowieka i wszystkich ludów”. Nieco dalej zaś podał ciekawą myśl: „Konkretny wymiar katolicyzmu, wpisany przez Chrystusa Pana w samą konstytucję Kościoła, nie jest czymś statycznym, oderwanym od historii i płytko ujednoliconym, ale *rodzi się i rozwija ponieważ codziennie* jako nowość z jednomyślnej wiary wszystkich, którzy wierzą w Trój-jedynego Boga, objawionego przez Jezusa Chrystusa i głoszonego przez Kościół w mocy Ducha Świętego” (SA 18) (kursywa dodana – WK). Kolejną zasadą metodologiczną, którą musimy więc przyjąć w naszym studium, jest zasada „dynamiki języka”. Pewne pojęcia czy określenia mogą się zmieniać.

W misyjnej encyklice papieża Jana Pawła II *Redemptoris missio* sekcja poświęcona tłumaczeniom nie pojawia się samodzielnie, ale występuje w części dotyczącej inkulturacji. W RMis 52 jest to połączenie dość ogólne przez samą koncepcję inkulturacji (tutaj analizowaną w wymiarze języka³). Jan Paweł II przypomniał

³ Szerzej o tym, że język jest jednym z narzędzi inkulturacji por. M. Rostkowski, *Język narzędziem inkulturacji w nauczaniu Kościoła na przestrzeni wieków*, AMis 14 (2004), s. 115-122.

przestrożę Pawła VI oraz określił pojęcie inkulturacji⁴. W dalszej kolejności ogólnie zaprezentował proces inkulturacji (na który tu patrzymy jedynie w perspektywie procesu tłumaczenia), ukazując jego trzy etapy: a) przekazanie treści wiary, b) przyjęcie wiary w ramach rodzimych pojęć oraz c) odnowienie znaczenia tego pojęcia. Wydaje się, że opisanie tego trójetapowego procesu ma bardzo wielkie znaczenie dla poprawnego zrozumienia postępu tłumaczeń pojęć chrześcijańskich w różnych językach, również w języku malgaskim⁵. Od strony metodycznej ten podział wpisuje się w trzy przyjęte zasady – „podwójnej wierności”, „odniesienia kulturowego” oraz „dynamiki języka”.

W dalszej części numeru 52 papież ukazał interesujący nas proces z perspektywy Kościoła powszechnego. Tu również można zauważyć kilka ciekawych sugestii metodologicznych dla naszych badań. Po przypomnieniu, że Kościół powszechny w ten sposób „wzbogaca się o (nowe – WK) formy wyrazu i wartości”, papież napisał ważne teologicznie słowa, że w ten sposób Kościół „poznaje i wyraża jeszcze lepiej tajemnicę Chrystusa”, a także „jest pobudzany do stałej odnowy”. Być może jest to pewna sugestia, iż dzięki inkulturacji (tłumaczeniom pojęć chrześcijańskich) można „jeszcze lepiej wyrazić” tajemnicę Chrystusa. Jest to bez wątpienia dość prowokujące stwierdzenie, które jednak znajduje swoje potwierdzenie w dotychczasowej historii refleksji teologicznej. Ta sugestia może nie będzie zasadą dla całej pracy, ale przyjrzymy się, czy coś podobnego można zauważyć w procesie kształtowania się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim.

O ile numer 52 encykliki *Redemptoris missio* miał charakter bardziej teoretyczny, o tyle w numerze 53 papież omawiał praktyczne zadania dla misjonarzy połączone w dwa obowiązki: nauczania się języka oraz poznania miejscowej kultury, którą mają odkrywać w bezpośrednim doświadczeniu. W tym numerze znajdu-

⁴ „Inkulturação ‘oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach’. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej” (RMis 52).

⁵ „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; *przekazuje* im własne wartości, *przyjmując* wszystko to, co jest w nich dobre i *odnawiając je od wewnątrz*. Ze swej strony przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz odpowiedniejszym narzędziem misji” (RMis 52). Kursywa dodana – WK.

jemy również tę uwagę metodologiczną, aby łączyć język z wymiarem antropologicznym, którą wskazał już Paweł VI: „Tak więc winni nauczyć się języka regionu, w którym pracują, poznać najbardziej znamienne przejawy tamtejszej kultury, odkrywając jej wartości w bezpośrednim doświadczeniu” (RMis 53). Mamy tu więc jakby przypomnienie zasady „podwójnej wierności”.

Następnie, w tym samym numerze 53 papież spoglądając na tę samą rzeczywistość z perspektywy Kościołów lokalnych, napisał: „ewangelizowane grupy dostarczą elementów do ‘przekładu’ ewangelicznego orędzia”. W tym miejscu *Redemptoris missio* odwołuje się do *Evangelii nuntiandi* 63, cytując w przypisie wyżej analizowany fragment: „Kościoły partykularne (...) powinny przyswoić sobie trzon ewangelicznego orędzia i, bez najmniejszej zmiany zasadniczej jego prawdy, przełożyć je na język zrozumiały dla miejscowych ludzi, a potem je w tym języku głosić (...). ‘Język’, o jakim tu mowa, należy brać nie tyle w znaczeniu semantycznym czy literackim, ile raczej uwydatniającym sens antropologiczny i kulturowy przedmiotu”⁶. Oczywiście również Jan Paweł II przestrzegał przed niebezpieczeństwami zniekształceń, jakie mogą się wkraść. Jest to więc kolejne przypomnienie zasady „podwójnej wierności”.

Papież Benedykt XVI nie napisał encykliki poświęconej problematyce misyjnej. Jednakże przy kilku okazjach wyraził się na interesujący nas temat. Np. 14 listopada 2010 r. przypomniał, że Kościół, aby wypełnić swą misję głoszenia prawdy Chrystusa wszystkim narodom, musi używać „kreatywnej inteligencji”. Choć ta opinia była wypowiedziana w kontekście wyzwań epoki informatycznej i nowych języków oraz środków komunikacji, to jednak widać tu wyraźną analogię. Konkretniej w kontekście tłumaczeń misyjnych wspominał o tym przy okazji katechezy na temat Cyryla i Metodego, wygłoszonej 17 czerwca 2009 r. Powiedział tam m.in.: „każdy naród winien zanurzyć we własnej kulturze objawione orędzie i wyrazić jego zbawczą prawdę w swoim własnym języku. Zakłada to bardzo zobowiązującą pracę translatorską, ponieważ wymaga ustalenia terminologii właściwej do oddania, bez zniekształcenia go, bogactwa objawionego Słowa”⁷. Mamy tu więc znowu przypomnienie zasady „podwójnej wierności”.

⁶ Przypisy w encyklice *Redemptoris missio* mają szczególne znaczenie. Odwołanie się do jakiegoś dokumentu wyraźnie wskazuje na kontynuację myśli z tego źródła.

⁷ Za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17062009.html (2013-02-02).

Ważną wypowiedzią na interesujący nas temat była adhortacja *Verbum Domini* o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła z dnia 30 września 2010 r. Oczywiście odnosi się ona głównie do zagadnień związanych z Pismem Świętym, ale część z tych spraw ma znaczenie również dla tłumaczeń innych tekstów wiary. W numerze 46 czytamy m.in.: „tłumaczenie tekstu nie jest zabiegiem czysto mechanicznym, ale w pewnym sensie jest częścią procesu interpretacji”. Było to napisane głównie w kontekście wspólnych tłumaczeń ekumenicznych, ale ma znaczenie powszechniejsze. Wydaje się, że to spostrzeżenie, iż tłumaczenia łączą się z interpretacją, jest szczególnie ważne. W numerze 72 papież przypominał wielkie znaczenie Wulgaty nie tylko jako dzieła językowego, ale także dla rozwoju życia duchowego wielu świętych. W numerze 75 zalecał, za wskazaniem ojców synodalnych, aby wykorzystywać istniejące struktury akademickie dla formacji (biblijnej i nie tylko) świeckich i misjonarzy. W numerze 86 papież przypominał, że „żywym podmiotem Pisma Świętego jest lud Boży, jest Kościół” i że „słowo jest zawsze żywe w żywym podmiocie”.

Najwięcej bezpośrednich wskazań dla nas zawiera część „Słowo Boże a kultury” (nr 109-116). Zaczyna się od stwierdzenia, że Bóg „nie objawia się człowiekowi abstrakcyjnie, lecz posługując się językami, obrazami i wyrażeniami związanymi z różnymi kulturami. Jest to owocna relacja, o czym świadczą dzieje Kościoła” (nr 109). Papież zauważył też, że „dzisiaj ta relacja wchodzi w nową fazę” i że kultura „ze swoimi wielorakimi aspektami jawi się jako element konstytutywny ludzkiego doświadczenia” (tamże). Dalej papież przypominał, że „Słowo Boże na przestrzeni wieków inspirowało różne kultury, czego owocem były podstawowe wartości moralne, znakomite formy sztuki i wzorcowe style życia”. Wydaje się, że perspektywnie bardzo nośnym dla rozwoju teologii jest określenie Biblii jako kodu kulturowego. Papież wprost napisał: „Trzeba w pełni odnaleźć sens Biblii jako wielkiego kodu kulturowego” (nr 110).

W numerze 114, który traktuje o Biblii i inkulturacji, Benedykt XVI znowu powrócił do zagadnień wspominanych przez Jana Pawła II, pisząc „Bóg objawia się zawsze w konkretnej historii, posługując się zapisanymi w niej kodami kulturowymi, ale z drugiej strony słowo Boże może i powinno być przekazywane w różnych kulturach, by przemieniać je od wewnątrz”⁸. Kolejne zdanie znowu niesie ważne

⁸ W tym miejscu odwołuje się do *Evangelii nuntiandi* 20.

dla nas stwierdzenie, nie tylko w odniesieniu do tłumaczeń biblijnych: „Tak więc ujawnia się głęboko *międzykulturowy* charakter słowa Bożego, *podobnie zresztą jak wiary chrześcijańskiej*, zdolnych do spotkania i doprowadzenia do spotkania różnych kultur” (pierwsza kursywa w oryginale, druga dodana)⁹. W kolejnym zaś zdaniu powtarza to w innych słowach: „słowo Boże zdolne jest dotrzeć *do wszystkich ludzi w kontekście kulturowym, w jakim żyją*” (kursywa dodana – WK)¹⁰.

Bezpośrednio tłumaczeniom i rozpowszechnianiu Biblii poświęcony jest numer 115. Wspominając najpierw dawne tłumaczenia Biblii napisał ważne słowa: „Tłumaczenie w istocie jest zawsze czymś więcej niż zwykłą transkrypcją oryginalnego tekstu. Przejście od jednego języka do drugiego pociąga za sobą z konieczności zmianę kontekstu kulturowego: pojęcia nie są identyczne, odmienne przesłanie zawiera się w symbolach, ponieważ nawiązują do innych tradycji myśli i innych sposobów życia”¹¹. Za sugestią ojców synodalnych papież powtórzył, że „ważna jest przede wszystkim formacja specjalistów, zajmujących się różnymi przekładami Biblii”, po czym dodał od siebie „zachęcam do inwestowania środków w tej dziedzinie”.

W ostatnim numerze tej części (nr 116) poświęconym przekraczaniu granic kultur przez Słowo Boże, znajdujemy m.in. takie stwierdzenie: „Słowo Boże jest zdolne przeniknąć w różne kultury i języki i w nich się wyrazić, ale to samo Słowo zmienia granice poszczególnych kultur, tworząc wspólnotę różnych ludów”. W ostatnim zdaniu tego numeru, zwracając się do misjonarzy i tłumaczy, papież zachęcił, „abyśmy jako pierwsi dokonali nowego *exodusu*, zrezygnowali z naszych miar i ograniczonych wyobrażeń, by otworzyć się na obecność Chrystusa”.

Wiele konkretnych przesłanek teologicznych dla analizy tekstów dostarcza nam też list Benedykta XVI do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, abpa Roberta Zollitscha z dnia 14 kwietnia 2012 r. w związku z kwestią tłumaczenia słów „pro multis” w Modlitwach Eucharystycznych¹². List poświęcony

⁹ W tym miejscu odwołuje się do swojej wcześniejszej adhortacji *Sacramentum caritatis* 78.

¹⁰ Osobom mniej zorientowanym w zagadnieniach inkulturacyjnych przypomina również, że „inkulturacji nie należy mylić z powierzchownym przystosowaniem ani też z synkretycznym zamieszaniem, rozmywającym oryginalny charakter Ewangelii, aby uczynić ją łatwiejszą do przyjęcia” (tamże, nr 114). Wspomina też o *semina Verbi* obecnych w łonie kultury lokalnej.

¹¹ Jest to cytat za dokumentem Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (z 15 kwietnia 1993 r.), część IV, B, do którego szerzej nawiążemy później.

¹² Tekst polski: OsRomPol 33 (2012) nr 6, s. 30-32.

jest w zasadzie zagadnieniu tłumaczenia tych słów w kanonie Mszy św., tzn. czy Chrystus umarł „za wielu”, czy „za wszystkich” – jak optowała dotychczasowa wersja niemiecka¹³. Nie wglębiając się w szczegóły tego właśnie przypadku, kwestię streścić można następująco. W latach sześćdziesiątych, gdy tłumaczono Mszał Rzymski słowa „wiele”, „wielu” z Iz 53,11 nn rozumiano jako semityzm oznaczający „wszyscy”. To samo odnoszono do łacińskiego *pro multis*. Później ten konsensus przestał istnieć. Okazało się więc, że przyjęte wtedy tłumaczenie okazało się nie tylko tłumaczeniem, ale też interpretacją. Literalnie słowo „wielu” w tym miejscu może sugerować, że Jesus umarł nie za wszystkich ludzi. Dokładniejsza egzegeza tego tekstu wskazuje jednak coś przeciwnego.

Pomijając szczegóły tego przypadku, papież Benedykt XVI we wspomnianym liście podał kilka ważnych wskazań translatorskich dla interesującego nas zagadnienia. Napisał: „To połączenie tłumaczenia i interpretacji należy w pewnym sensie do zasad, które zaraz po Soborze przyświecały tłumaczeniom ksiąg liturgicznych na języki nowożytnie. Zdawano sobie sprawę z tego, że teksty biblijne i liturgiczne tak dalece odbiegają od języka i mentalności współczesnego człowieka, że nawet w przekładzie dalej są niezrozumiałe dla uczestników liturgii. [...] uważano, że nie tylko można, ale wręcz trzeba zawrzeć już w tłumaczeniu interpretację, i w ten sposób skrócić drogę do ludzi, do których serc i umysłów słowa te miały dotrzeć”.

Dalej papież napisał bardzo ważne słowa: „W pewnym stopniu zasada, by tłumaczyć treść, zamiast starać się o dosłowność przekładu tekstów podstawowych, jest wciąż uzasadniona”. Dalej jednak wyjaśnia, że przy częstym odmawianiu tekstów liturgicznych w różnych językach, zauważa się, że w niektórych wersjach trudno znaleźć wspólne elementy. Dzięki temu doświadczeniu posoborowemu uświadomiono sobie, że „zasada nie dosłownej, ale strukturalnej zgodności ma w odniesieniu do przekładu swoje ograniczenia”. Pierwszą oficjalną odpowiedzią na to była opublikowana 28 marca 2001 r. przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów instrukcja dla tłumaczy *Liturgiam authenticam*. Instrukcja ta „ponownie postawiła na pierwszym miejscu jako zasadę ekwiwalent słowny”, choć nie narzucała dosłowności. Te wskazania papieża Benedykta XVI

¹³ Nie tylko niemiecka. Podobnie było z trzema najczęściej używanymi w Kościele katolickim wersjami: angielską, włoską, hiszpańską. Por. W. Kluj, *Translations of verbal expressions of faith as the prophetic dimension of missionary work*, w: M. Delgado, M. Sievernich (red.), dz.cyt., s. 289.

można od strony metodologicznej w naszym przypadku sprowadzić do doprecyzowania bądź uszczegółowienia zasady „podwójnej wierności”.

Papież zaznaczył, że to rozróżnienie między tłumaczeniem a interpretacją jest niezbędne tak w stosunku do Pisma Świętego, jak i do tekstów liturgicznych. Istnieje tu stale twórcze napięcie między tym, jakie to słowo rzeczywiście jest, nawet ze swą obcością, a misją interpretacji, jaka została powierzona wspólnocie Kościoła. Papież napisał: „Nawet najdokładniejsze tłumaczenie nie może zastąpić interpretacji: do struktury objawienia należy fakt, że Słowo Boże jest odczytywane w interpretującej wspólnocie Kościoła, a wierność i aktualizacja są ze sobą połączone. Słowo musi być takie, jakie jest, w swojej własnej, dla nas być może obcej postaci. Interpretacja musi być wierna wobec samego słowa, ale jednocześnie ma sprawić, by było ono zrozumiałe dla współczesnych odbiorców”. Po wyjaśnieniu wątpliwości teologicznych związanych z rozumieniem słów „za wielu” i „za wszystkich” papież ponownie przypomniał, że „przez dosłowne tłumaczenie słów Pisma Świętego włączamy się w ten łańcuch pełnej szacunku wierności”. W tym fragmencie widzimy jeszcze jedną zasadę, która wyłaniała się już wcześniej, ale nie była wyrażona wprost. Informacja o twórczym napięciu odsyła nas do podmiotu, który musi podjąć decyzję. W przypadku tekstów często wymawianych wspólnie, zwłaszcza podstawowych modlitw, musi istnieć jedna wybrana formuła. Aby doszło do decyzji, musi być ona szeroko przedyskutowana i wypróbowana w praktyce. Jeśli tekst tłumaczenia modlitwy nie będzie pasował wielu osobom, które przecież znają również tekst oryginalny, to taka wersja nie zostanie przyjęta. W tym przypadku możemy więc powiedzieć o zbiorowym podmiocie weryfikującym dane tłumaczenie. To nie od decyzji takiego bądź innego tłumacza zależeć będzie wybór wersji danej modlitwy, ale będzie to w pewnym sensie wybór wspólnoty, która każde słowo będzie wielokrotnie weryfikowała¹⁴. Tę zasadę możemy określić zasadą „zbiorowego podmiotu tłumaczącego”, czyli wspólnoty Kościoła.

Podsumowując ten fragment poświęcony sugestiom interpretacyjnym współczesnego *Magisterium Ecclesiae*, możemy je określić jako cztery „znaki drogowe” postawione dla właściwego odczytywania interesującego nas procesu. Są to zasady „podwójnej wierności” wierze chrześcijańskiej i miejscowym kulturom, „odniesie-

¹⁴ Nawet jeśli nie każdy Młgalsz w XIX w. znał grekę czy łacinę, to jednak było wielu misjonarzy, którzy znali te języki i wielokrotnie mogli weryfikować dobór danych słów z rdzenną ludnością.

nia kulturowego” danego języka wiary, „dynamiki języka” oraz „zbiorowego podmiotu tłumaczącego” teksty wiary, czyli wspólnoty Kościoła. Poza tymi czterema zasadami w nauczaniu Jana Pawła II padło intrygujące pytanie, czy wiara chrześcijańska może być „jeszcze lepiej wyrażona”. Zobaczymy jak to będzie w przypadku języka malgaskiego.

b) Tradycja misjologiczna

Zagadnienia językowe i translacyjne zawsze stanowiły istotną część wysiłku misjonarzy i misjologów. Takie połączenie nie stanowi więc żadnego nowego przełomu w ramach szeroko rozumianych studiów misjologicznych. Problem znajomości języków obcych na misjach dotyczył już działalności apostołów i ewangelistów w Nowym Testamencie i we wczesnym Kościele¹⁵. W wielu miejscach świata misjonarze byli pierwszymi, którzy przemieniali kultury oralne na kultury piśmienne. Nie sięgając daleko do przykładów Mesropa Masztoca (ok. 359-440), który stworzył alfabet armeński¹⁶, czy innych misji pierwszych wieków, z naszego kręgu kultury środkowoeuropejskiej wspomnieć można np. Ulfilasa (ok. 311-383), który upiściemnił język Gotów i przetłumaczył na niego Biblię. Był to chyba pierwszy przypadek języka naszej części Europy, który został spisany¹⁷. Później jeszcze bardziej podstawowym punktem odniesienia dla nas stało się dzieło świętych Braci Sołuńskich, Konstantyna-Cyryla (ok. 827-869) i Metodego (ok. 815-885), do których działalności odwołujemy się po dziś dzień nie tylko w znaczeniu ewangelizacyjnym, ale również kulturotwórczym¹⁸.

¹⁵ Por. G. Bardy, *La question des langues dans l'église ancienne*, Paris 1948; Ch. Mohrmann, *Das Sprachenproblem in der frühchristlichen Mission*, ZMR 38 (1954), s. 103-111; Taż, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, VigCh 3 (1949), s. 67-106, 163-183.

¹⁶ Por. M. Starowiejski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu: literatury – arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999, s. 153-154; J. Figiel, *Mesrop, Mesrob, Masztoc*, EK, t. 12, kol. 603-604.

¹⁷ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 46-61; S. Longosz, *Wulfila. Propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji*, VoxP 3 (1983) nr 4, s. 125-159.

¹⁸ Por. J.S. Gajek MIC, L. Górka SVD (red.), *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin 1991, t. 2; Por. też: W. Kluj, *Godność każdej kultury* [Rozmowa na temat encykliki „Slavorum Apostoli”], w: *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, Komentarze M. Zięba OP. Rozmawiał P. Kozacki OP, Poznań 2003, s. 67-83.

Jeszcze przed okresem wielkich odkryć geograficznych oraz idącym za nimi okresem pierwszych misji na innych kontynentach, w średniowieczu Raymond Lull (ok. 1232-1315), Roger Bacon (ok. 1214-1294) i inni wnieśli swój wkład do refleksji Kościoła na temat stosowania różnych rodzajów języka w procesie głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła. Ciekawą uwagę prawie półtora wieku temu poczynił Thomas Laurie¹⁹, gdy zwrócił uwagę, że „Najwcześniejszy wkład do współczesnej lingwistyki wnieśli misjonarze papiescy. Początki filologii porównawczej wyniknęły z porównywania tłumaczeń „Modlitwy Pańskiej” w XV w.”. Niektórym osobom te słowa wydawały się przesadzone, ale pod wpływem badań przeprowadzonych dla powstania tej pracy okazuje się, że nie są one aż tak nierealne. Nie miejsce tu na dyskusję z tym stwierdzeniem, ale warto zapamiętać, że choć odnoszą się one do okresu wcześniejszego, zostały napisane, gdy dokonywał się proces kształtowania się malgaskiej wersji „Ojciec nasz”.

Wielkie zasługi dla rozwoju miejscowych języków i powstania pierwszych tłumaczeń z języków europejskich mieli wielcy misjonarze XVII i XVIII w. Dzieła takich misjonarzy z Azji jak np. Matteo Ricci, Roberto de Nobili czy Aleksander de Rhodes weszły do kanonu klasyki misjologicznej²⁰. Nie mniej płodni w tym wymiarze byli misjonarze Ameryki Łacińskiej tworzący pierwsze katechizmy na tym kontynencie i na wyspach Pacyfiku²¹. Ameryka Północna i Afryka z czasem również dołączyły do tego wielkiego nurtu.

W epoce nowożytnej, poczynawszy od XIX w., uczyniono dalszy postęp. Na prośbę amerykańskich misjonarzy, którzy pracowali wśród Indian, już John Pickering (1777-1846) podjął się próby opracowania ich języka i wydał *An Essay on a Uniform Orthography for the Indian Languages of North America* (1820). Ta książka wywarła wielki wpływ. Dzieła zarówno Henriego Venna *Rules for Reducing Unw-*

¹⁹ T. Laurie, *The Ely volume Or the contributions of our foreign missions to science and human well-being*, Boston 1882, s. 187. Por. J.A.B. Jongeneel, dz.cyt., s. 208-209.

²⁰ Warto zauważyć, że np. pierwszy tekst napisany przez Matteo Ricciego po chińsku, czyli „Traktat o przyjaźni” wszedł później do kanonu pism konfucjańskich. Polskie tłumaczenie: R. Malek, *Matteo Ricci SJ (1552-1610) i jego aforyzmy o przyjaźni (Jiaoyou lun / Dellamicizia)*, „Chiny Dzisiaj” 5 (2010) nr 4, s. 26-32. Bardzo ciekawa pozycja na temat pierwszego katechizmu w Wietnamie – zob. P.C. Phan, *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, Maryknoll, NY 2005.

²¹ Por. np. W. Kluj, *Problematyka tłumaczeń biblijnych, katechetycznych i liturgicznych na główne języki na Filipinach*, w: G. Cyran i E. Skorupska-Raczyńska (red. naukowa), *W kręgu języka religii i wiary. Język. Religia. Tożsamość V*, Gorzów Wielkopolski – Szczecin 2011, s. 109-119.

ritten Languages to Writing in Roman Characters (1848), jak i Richarda Lepsius'a *Standard Alphabet for Reducing Unwritten Languages and Foreign Graphic System to a Uniform Orthography in European Letters* (1855; 1863²²), wiele z niej korzystały. Pochodzą one z okresu, kiedy interesujący nas proces przebiegał na Madagaskarze. Wielu misjonarzy w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej używało tych i podobnych studiów podczas opracowywania różnych gramatyk czy słowników.

Nie tylko w kręgach katolickich dziewiętnastowieczna refleksja nad misjami często szła w parze z misyjną lingwistyką²². Karl Graul (1814-1864), dyrektor protestanckiego towarzystwa misyjnego *Leipzig Mission*, uważał, że misjologia powinna rozwijać się w takich dziedzinach, jak historia misji, teoria misji, historia religii, religioznawstwo porównawcze, statystyka religii i – właśnie – lingwistyka misyjna²³. Po Graulu wspomnieć można również innych misjologów zajmujących się bezpośrednio lingwistyką. Po stronie protestanckiej warto wymienić takie postaci, jak Carl Meinhof (1857-1944)²⁴, a spośród bardziej współczesnych Kenneth Lee Pike (1912-2000)²⁵ oraz oczywiście Eugene Albert Nida (1914-2011)²⁶.

²² Por. ogólne opracowania dotyczące misji i badań językowych w środowiskach protestanckich: F.E. Daubanton, *Prolegomena van Protestantsche zendingswetenschap*, Utrecht 1911, s. 93-95 (*De taal waarvan de zendeling zich bedient*) oraz s. 520-537 (*De zendingswetenschap en de taalwetenschap*); J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Zweite Auf., Münster in Westfalen 1925, s. 170-172 (*Sprachkunde*).

²³ Por. Jongeneel, dz.cyt., s. 207-210; Szerzej O.G. Myklebust, *The study of missions in theological education: an historical inquiry into the place of world evangelisation in Western Protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's chair of evangelistic theology*, 2 t., Oslo, 1955-1957, t. 1 (*to 1910*), 1955, s. 101. Tutaj trochę uwspółcześniono nazwy sprzed dwustu lat. W oryginale historia religii brzmiała wtedy jako „historia pogaństwa” (*Geschichte des Heidenthums*), a religioznawstwo porównawcze jako „ogólna mitologia” (*Allgemeine Mythologie*).

²⁴ Meinhof z jednej strony badał naukowo języki afrykańskie, z drugiej zaś poświęcił swój wysiłek ich „chrystianizacji”. Por. C. Meinhof, *Die Christianisierung der Sprachen Afrikas*, Basel 1905. Pisał (s. 7) o trudnościach w tłumaczeniu Biblii z trzech powodów: 1) gramatycznych, 2) geograficzno-historycznych, ale również z powodów 3) teologicznych. Ten ostatni jest dla nas szczególnie interesujący. Rozwinięty zostanie w trakcie omawiania sytuacji na Madagaskarze.

²⁵ Ten amerykański lingwista i antropolog zmarł symbolicznie ostatniego dnia starego millennium – 31 grudnia 2000 r. Pike jest znany głównie jako językoznawca Camp Wyclif, później został przewodniczącym *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Choć Pike był dość kontrowersyjną osobą jako przewodniczący SIL, to jednak uczynił je znanym w amerykańskich i europejskich kręgach językoznawczych. Por. K.L. Pike & R.M. Brend (red.), *The Summer Institute of Linguistics: its works and contributions*, The Hague 1977; D. Stoll, *Fishers of men or founders of empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, London 1982, s. 251.

²⁶ Nida, znany twórca teorii ekwiwalencji dynamicznej, zmarł 25 sierpnia 2011 r. Jako sekretarz American Bible Society całe dziesięciolecie pracował z misjonarzami nad rozwiązywaniem problemów translatorskich. Jest najbardziej znanym i wpływowym współczesnym lingwistą misji chrześcijańskich.

Również po stronie katolickiej²⁷ można wymienić wiele postaci. Tytułem przykładu za Jongeneelem wspomnimy tu tylko takie postaci jak Joseph Dahlmann SJ (1861-1930)²⁸, André Rétif SJ (1914-)²⁹ czy John Wils³⁰.

Odniesienie do lingwistyki misyjnej spotykamy już w klasycznym podręczniku ojca współczesnej misjologii czyli Gustawa Warnecka (1834-1910)³¹. Przekonanie Kennetha S. Latourette'a³², że wiek XIX był „wielkim wiekiem” misji chrześcijańskich odnosi się również do badań językowych misjonarzy. Liczba gramatyk i słowników stworzonych przez misjonarzy w XIX w. przerosła liczbę wszystkich napisanych wcześniej przez osiemnaście wieków. François E. Daubanton³³ cytował stwierdzenie Maxa Müllera (jednego z prekursorów religioznawstwa) na temat wpływu misji chrześcijańskich na współczesną lingwistykę: „pełny zakres naszej wiedzy na temat dialektów ludów pierwotnych zawdzięczamy głównie, jeśli nie całkowicie, misjonarzom”. Nawet jeśli dziś nie do końca takie twierdzenie jest pod-

Traktował lingwistykę nie tylko jako dyscyplinę zajmującą się empirycznym problemem formalnych struktur językowych, ale zajmował się też kwestiami hermeneutycznymi znaczenia i komunikacji. Por. np. Eugene A. Nida, *Message and mission: the communication of the Christian faith*, New York, Evanston & London 1960.

²⁷ Por. A.J.M. Mulders, *Missiologisch bestek; inleiding tot de katholieke missiewetenschap*, Hilversum & Antwerpen, 1962; A. Santos Hernandez SJ, *Misionologia: problemas introductorios y cincias auxiliares*, Santander 1961, s. 289-290 i 405-468 (*Las misiones y la lingüística*).

²⁸ Był jednym z współzałożycieli słynnego katolickiego uniwersytetu Sophia w Japonii. Jednym z czołowych katolickich lingwistów misyjnych końca XIX w., a więc kiedy na Madagaskarze toczył się interesujący nas proces. Zajmował się badaniem historii katolickiej lingwistyki misyjnej czasów nowożytnych. Por. J. Dahlmann SJ, *Die Sprachkunde und die Missionen: ein Beitrag zur Charakteristik der ältern katholischen Missionsthätigkeit (1500-1800)*, Freiburg im Breisgau 1891 [It. tr.: 1892; Sp. tr.: 1893].

²⁹ Zwrócił on uwagę np. na problem kompetencji językowych. Por. A. Rétif SJ, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris 1953, s. 115-118 (*La compétence en matière linguistique*).

³⁰ Wils sugerował jako najwyższy cel lingwistyki misyjnej „stworzenie rodzimego języka chrześcijańskiego”, tzn. narzędzia, dzięki któremu Ewangelia może dotrzeć bez przeszkód i w sposób w pełni zaadaptowany do ludów nieeuropejskich. Odwieczne Słowo Ojca nie ma języków. Historyczny Kościół jednakże nie może bez nich działać. Kościół należy do wszystkich języków i łączy je wszystkie. W tym znaczeniu misyjne prace językowe uczestniczą w ciągłym dziele wcielenia, por. J. Wils, *The Mission and Linguistics*, w: E. Löffeld CSSp, J. Wils (red.), *Scientia missionum ancilla: clarissimo doctor Alphonso I.M. Mulders ... hunc librum dedicant amici occasione sexagesimi eius anniversarii*, Nijmegen & Utrecht 1953, s. 252.

³¹ Por. G. Warneck, *Evangelische Missionslehre: ein missionstheoretischer Versuch*, t. 3, Gotha, 1892-1903, III/1, s. 17-26 (*Die sprachliche Verschiedenartigkeit des Missionsgebiets*); III/2, s. 49-65 (*Die missionarische Sprache*).

³² K.S. Latourette, *A history of the expansion of Christianity*, Exeter & Grand Rapids 1971, t. 7. Tomy 4-6 traktujące o XIX w. noszą tytuł: *The great century*.

³³ Dz.cyt., s. 522.

trzymywane, bez wątpienia rozwój językoznawstwa jako dyscypliny naukowej był związany niejednokrotnie z badaniami językowymi na różnych terenach misyjnych³⁴. Szkoda jednak, że prace te znane są najczęściej z perspektywy językoznawczej, a nie ma jak dotąd pogłębionej refleksji teologicznej nad nimi.

Jak ma się zachować tłumacz tekstów wiary na nowy język? Tłumaczenie jest konieczne, bo nie wszyscy znają język objawienia. Jak zatem zachować oryginalną treść? Czy proces tłumaczenia pojęć wiary ma kłaść nacisk na tekst wyjściowy i podkreślać wierność oryginałowi? A może powinien to być bardziej proces tworzenia pojęć wiary w nowym języku na podstawie pierwowzoru otrzymanego z innej kultury, z zewnątrz? Wtedy akcent będzie padał na znaczenie przetłumaczonych pojęć w nowym systemie odniesień. Te dwa pytania wyznaczają jakby dwie skrajności, których musimy uniknąć, aby pośrodku znaleźć rozwiązanie. Jest to w pewnym sensie analogiczna sytuacja do tej, jaką znamy z okresu sporów chrystologicznych i trynitarnych w pierwszych wiekach. Jeśli bardzo podkreśli się Bóstwo Chrystusa, trudno wytłumaczyć Jego ludzkie cechy, a jeśli rozpoczniemy od Jego Ciałowcieczeństwa, trudno będzie logicznie utrzymać wszystkie konsekwencje Jego Bóstwa. Historia różnych herezji jest tu wyraźnym przykładem.

Warto tę kwestię podnieść na początku, gdyż wydaje się, że w tym tkwi główne źródło nieporozumień. Z jednej strony wiarę otrzymaliśmy, a nie wymyśliliśmy. Z drugiej jednak strony proces tłumaczenia sformułowań wiary jest procesem twórczym³⁵. Twórczość w zakresie języka oznacza, że napotkany język nie do końca radzi sobie z nową treścią i musi coś nowego stworzyć. Może to być nowe słowo, a może być doprecyzowanie czy zmiana znaczenia słowa już istniejącego. Tak czy inaczej jest to pewna ingerencja w język. Działo się to już w czasach starożytnych, gdy np. dyskusje nad wiarą w Chrystusa zmusiły niejako język grecki do doprecy-

³⁴ Por. szerzej: O. Zöckler, *Missionare als Sprach- und Religionsforscher*, AMZ 4 (1877), s. 52-61; E. Wallroth, *Was hat die gegenwärtige Mission für die Sprachwissenschaft geleistet?*, AMZ 18 (1891), s. 322-339, 387-400, 449-465, 509-526; 20 (1893), s. 26-37, 74-87, 117-137, 222-240, 408-421. M. Grösser PSM, *Die Beziehungen der Missionswissenschaft und Missionspraxis zur Völker- Sprachen- und Religionskunde*, ZM 3 (1913), s. 29-53.

³⁵ Od czasów Soboru Trydenckiego stosowano w Mszy św. zasadniczo kanon rzymski (dzisiejsza pierwsza modlitwa eucharystyczna). Po polsku modlimy się tam m.in. „oraz wszystkimi, którzy wiernie strzegą wiary katolickiej i apostołskiej”. W oryginale słowa te brzmią trochę inaczej: *et omnibus [...] catholicae et apostolicae fidei cultoribus*. Słowo *cultor* określa ogrodnika lub rolnika. Jak przypomniał o. Michał Pac, chodzi więc nie tyle o „strzeżenie” wiary, co bardziej jej „uprawianie” – por. M. Pac, *Ogrodniczy wiary. 11 niedziela zwykła (17 czerwca 2012 r.)*, „W Drodze” (2012) nr 6.

zowania znaczenia słów „osoba” czy „natura”. A przecież łacińskie słowo *persona* nie odpowiadało dokładnie znaczeniu słów *prosopon* czy *hypostasis*. Czy teologia łacińska stawiała się przez to „heretycką”?

Inaczej mówiąc tradycja misjologiczna również przypomina, że tłumacza tekstów wiary obowiązuje zasada podwójnej wierności. Z jednej strony wierności tekstom wiary, a z drugiej wierności zasadom języka (kultury), na który te teksty mają być przełożone.

Jaki ma być ten język „docelowy”? Istnieje pewna preferencja dla języków ojczystych (*Mother tongue*, *Muttersprache*³⁶). Opiera się to na podstawach biblijnych: „Partowie, Medowie i Elamici ... słyszymy ich głoszących w naszych językach wielkie dzieła Boże” (Dz 2,9-11). Ta preferencja dla języków ojczystych staje jednak przed pewnym problemem. Zasadniczo języki rodzime są zakorzenione we własnej przeszłości, natomiast języki komunikacyjne w ideologiach politycznych, działalności komercyjnej albo wymianie naukowej. Jakim językiem mają być wyrażane treści wiary?

Wiara chrześcijańska ma swoją własną terminologię. Takie podstawowe określenia jak „Ewangelia”, „chrzest”, „Eucharystia”, „Trójca” są nieznane w wielu językach. Jak przetłumaczyć te pojęcia (oraz inne podobne) w sposób zrozumiały, zachowując ich znaczenie? Jak sobie radzić z dosłownym i metaforycznym znaczeniem słów? Np. istnieją ludy, które nie jedzą chleba. Czy można to słowo zastąpić „rybą” albo „ryżem”, albo „jedzeniem” lub „posiłkiem” w „Modlitwie Pańskiej”: „Chleba/ryby/foki/ryżu/posiłku naszego powszedniego daj nam dzisiaj”? Nie zawsze jest to fortunate, bo traci się związek pomiędzy „chlebem” i „Ciałem Chrystusa”, celebrując Eucharystię.

Największym problemem jednak jest właściwe przetłumaczenie słowa „Bóg”³⁷. W Chinach właściwe tłumaczenie słów „Bóg” i „Duch” powodowało kontrowersje wśród misjonarzy. Prace Rosina (1956) i Kima (2005) poświęcone są problemom-

³⁶ F.M. Zahn, *Die Muttersprache in der Mission*, AMZ 28 (1895), s. 337-360; F. Melzer, *Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung*, Tübingen 1952.

³⁷ D.B. Barrett (red.), *World Christian Encyclopedia: a comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000*, Nairobi, Oxford & New York, 1982, s. 984-987 (*The names for God in 900 languages*). Wśród polskich publikacji por. np. H. Gzella, *Imiona boże u ludów Manggarai, Riung i Ngada na wyspie Flores w Indonezji*, w: R. Malek i W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock 1978, s. 255-273 albo R. Malek, *Koncepcja Boga w Tenri-Kio*, w: tamże, s. 221-239.

wi właściwego tłumaczenia imion Bożych³⁸. Ani Stary, ani Nowy Testament nie pozwalają nam samym wymyślać desygnatów na określenie Boga według naszego własnego zdania. Nie jest to więc kwestia jakiejś filozofii, czy misyjnej intuicji. To Bóg sam się objawia. Jest to więc objawienie, które mamy niejako „odkryć” w granicach naszych języków. Dlatego też kluczowym pytaniem jest, jak ludzie odkrywają oraz jak tłumaczą święty tetragram JHWH jako imię własne Boga w swoich językach³⁹. W takim znaczeniu możemy mówić o kształtowaniu się nowej terminologii.

Działalność misjonarzy musi więc zmierzać do wytworzenia swoistego nowego języka religijnego, do pewnego zakorzenienia⁴⁰ języka (terminologii) chrześcijańskiej w język lokalny. Inaczej mówiąc chodzi o to, co Gustaw Warneck nazywał *Sprachchristianisierung*⁴¹, tzn. chrystianizacją tzw. języków „pogańskich”. Ta chrystianizacja języka ma również wpływ na język niechrześcijan. Zarówno w świecie zachodnim, jak i poza Europą niechrześcijanie muszą się stopniowo, świadomie bądź nie, ustosunkować do pojęć tego języka chrześcijańskiego⁴². Ma to więc swój szerszy wydźwięk, w pewnym sensie wymiar prorocki.

Stworzenie „terminologii chrześcijańskiej”⁴³ różni się w zależności od kontekstu. W społeczeństwach tradycyjnych misjonarze napotkali jedynie języki mó-

³⁸ Por. S. Witkowska, *Jak powiedzieć „Bóg” po chińsku, czyli o powstaniu sinologii*, „Fundamenta Europaea” 3 (2005) fasc. 4/5, s. 17-26; H.H. Rosin, *The Lord is God: the translation of the divine names and the missionary calling of the church*, Amsterdam 1956; S. Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's „Shangti” in Late Ming China, 1583-1644*, New York 2005; S.W. Williams, *The controversy among the Protestant missionaries on the proper translation of the words God and Spirit into Chinese*, BSc 35 (1878), s. 732-778.

³⁹ Por. Jongeneel, dz.cyt., s. 214.

⁴⁰ C. Meinhof, *Die Einführung des Missionars in das Volkstum der Heiden durch die Sprache*, w: J. Richter (red.), *Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt: Untersuchungen über schwebende Missionsprobleme...*, Gütersloh 1906, s. 145-161; E.A. Nida, *God's word in man's language*, rev. ed. New York 1966.

⁴¹ Por. G. Warneck, *Evangelische Missionslehre: ein missionstheoretischer Versuch*, t. 3, Gotha 1903, cz. 2, s. 49-65.

⁴² Świadczą o tym np. ostatnie zakazy używania słowa „Bóg” w arabskiej wersji przez chrześcijan na Indonezji. Bardziej naukowa refleksja por. C. Meinhof, *Die sprachliche Ausbildung des Missionars, nach einem Referat für die erste Missionslehrerkonferenz am 6 und 7 Juli 1908 in Berlin*, Basel 1909; I.T. Headland, *Some by-products of missions (By-products in language and literature)*, Cincinnati & New York 1912, s. 301-311; E.A. Nida, *How the Word is made flesh: communicating the gospel to aboriginal people*, Princeton 1952; H.W. Gensichen, *Glaube für die Welt: theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971, s. 193-199; H. Bürkle, *Missionstheologie*, Stuttgart, Berlin, Köln... 1979, s. 89-91.

⁴³ Por. W. Bühlmann OFMCap, *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen*, Schöneck-Beckenries 1950; S.N. Wald SVD, *Christian*

wione, podczas gdy w południowej i wschodniej Azji również spisane. Transformacja znaczenia terminów już istniejących jest podobnie trudna, jak tworzenie nowego języka. Nie jest łatwo przemienić indyjski termin *advaita* czy chiński *yin-yang* w język, który by miał swój charakter chrześcijański⁴⁴. Widzimy tu więc również podobną sugestię tradycji misjologicznej, aby pamiętać o zasadzie „dynamizmu języka”.

Polska myśl misjologiczna w tej dziedzinie nie jest aż tak bardzo rozwinięta, ale też nie jesteśmy w tym względzie totalną pustynią. Mamy już pewne opracowania. Ponieważ nie jest ich aż tak wiele, możemy je tu krótko przypomnieć.

Jedną z pierwszych syntetycznych prób polskiej analizy tej problematyki, jaka ukazała się w naszym ośrodku myśli misjologicznej za czasów pierwszej misjologii warszawskiej, był artykuł o. Andrzeja Bronka SVD, który choć uczył zasadniczo w Lublinie, to jednak swój tekst przedstawił w warszawskiej serii *Zeszytów Misjologicznych Akademii Teologii Katolickiej* w roku 1978⁴⁵.

Autor artykułu podejmuje najpierw dyskusję z „nową zasadą relatywizmu językowego” Sapiro-Whorfa, która głosi, że odmienne gramatyki prowadzą do odmiennych poglądów na świat. Oczywiście każdy język jest pewnym całościowym systemem, jednak nie jest on zamknięty na innych. Człowiek zaś z natury swej otwartości na innych nie jest nigdy zamknięty w jednym tylko języku. Jeśli zaś chodzi o misjonarzy, to opanowanie miejscowego języka jest dla nich podstawowym i pierwszym obowiązkiem⁴⁶.

Lubelski profesor zwracał też uwagę na fakt, że misjonarz może długie lata przebywać w jakimś kraju, nawet poprawnie mówić, ale nie być dobrze rozumianym, gdy przychodzi do tłumaczenia prawd wiary. Może to być niekiedy kwestia innej semantyki albo logicznych barier danego języka. Jednak to nie wszystko. Dorosły człowiek ustalił już sobie związki między słowami a rzeczami. Świat jest postrzegany przez pewną strukturę języka. Tak więc misjonarz nie może pozostać tylko na

terminology in Hindi, w: K. Müller SVD (red.), *Missionsstudien*, Kaldenkirchen 1962, s. 228-275; Ch. Mohrmann, *Le problème du vocabulaire chrétien: expériences d'évangélisation Paléo-chrétiennes et modernes*, w: Ed. Loffeld, J. Wils (red.), *Scientia missionum ancilla*, Nijmegen, Utrecht 1953, s. 254-262.

⁴⁴ Por. W.A. Smalley, *Vocabulary and the preaching of the gospel*, w: W.A. Smalley (red.), *Readings in missionary anthropology*, New York 1967, s. 61-64.

⁴⁵ Por. A. Bronk SVD, *Misjonarz wobec obcych sobie światów mówienia*, ZMis III, s. 219-238.

⁴⁶ Por. tamże, s. 223.

poziomie samego poznawania języka, ale musi dopytywać się o całokształt kultury materialnej i duchowej danego ludu⁴⁷.

Misjonarz zmierzyć się musi jednak jeszcze z czymś innym. Żaden język nie jest statyczny, każdy stale się rozwija. Było tak za czasów Jezusa, gdy musiał On przekraczać pojęcia swej rodzimej kultury i języka. Tak było także w czasach, gdy Żydzi i Arabowie przyswajali sobie metafizykę Arystotelesa, w średniowieczu. Gdy dochodzi do spotkania misjonarza (przybywającego z bogactwem wiary chrześcijańskiej wyrażonej w pewnej formie kulturowej) z nową kulturą, musi rodzić się nowe słownictwo. Niekiedy jest ono „dość dowolną wypadkową zaistniałych potrzeb i świadomych wysiłków misjonarza”. Niektóre pojęcia zaczną zmieniać swe dawne znaczenie i zyskiwać nowe. Zostaną też wprowadzone pewne całkowicie nowe terminy.

W pewnym sensie misjonarz zdobywa zdolności językotwórcze. To oczywiście wszystko zależy od wymogów głoszenia Słowa, ale misjonarz może, a nawet powinien sterować tymi procesami. Np. chrześcijańskie pojęcie „Bóg” będzie inne zakresowo niż podobne pojęcie w języku danych ludzi, określające jakąś Siłę Wyższą, ale niekoniecznie osobową, niekoniecznie jedyną. Często jest tak, że miejscowe języki są bardzo konkretne, ujmują bezpośrednio uchwytne dane życia codziennego, a język katechezy czy homilii jest językiem bardziej abstrakcyjnym, korzystającym z pojęć „o dosyć wysokim stopniu uteoretycznienia, odnoszącym się do rzeczywistości wymykającej się bezpośredniemu poznaniu”. Biorąc to wszystko pod uwagę, o. Bronk stwierdza: „Nieprzypadkowo właśnie misjonarze byli pionierami na polu lingwistyki układając słowniki, opracowując gramatyki, stwarzając pisownię i dokonując przekładów (Biblia, katechizmy, modlitewniki)”⁴⁸.

Autor omawianego tekstu zauważa, że w oparciu o swój język wszystkie ludy radzą sobie z otaczającą je rzeczywistością, potrafią skutecznie komunikować się ze sobą. Okazuje się natomiast, że przybywający w to środowisko misjonarz ma niekiedy spore problemy, aby zaprezentować swój światopogląd, a w tym swą wiarę. Musi się więc zarówno uczyć szacunku dla języka, jak i liczyć się z jego oryginalno-

⁴⁷ Por. tamże, s. 227-228.

⁴⁸ Por. tamże, s. 228-229. Warto tu podkreślić to zestawienie z artykułu o. Bronka: tłumaczenia biblijne, katechizmy i teksty modlitewników, do których można również zaliczyć śpiewniki. Takie właśnie formy będziemy omawiać w dalszej części pracy.

ścią. On sam jest uwarunkowany własnym światem doświadczenia i rozumienia. W ten sposób jego kultura (w której wyrósł) staje się modelem dla zrozumienia innych sposobów myślenia. A przecież te inne kultury i języki kształtowały się niekiedy przez całe wieki (tysiąclecia) historii danego ludu⁴⁹.

Przedstawiony tekst był najbardziej znamienym dla okresu „pierwszej misjologii” warszawskiej. Za czasów „drugiej epoki misjologicznej” na UKSW, pod kierunkiem o. prof. Jarosława Różańskiego OMI, powstało kilka ciekawych opracowań w formie krótkich artykułów. Trzeba tu wspomnieć przede wszystkim książkę pod wspólną redakcją Andrzeja Halembę oraz Jarosława Różańskiego, *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*⁵⁰. Publikacja ta nie tyle miała na celu przebadanie wszystkich zagadnień językowych (choć i tak zawężonych do kontekstu afrykańskiego), co raczej zasygnalizowanie pewnych zagadnień. Po wstępnym artykule o. Różańskiego⁵¹ znajdujemy tam teksty p. prof. Niny Pawlak oraz p. Anny Michalak dotyczące doskonalenia kolejnych przekładów biblijnych w danym języku⁵². Następnie ks. Andrzej Halemba zaprezentował historię nowego przekładu, a mój tekst traktował o pierwszym malgaskim tłumaczeniu Biblii⁵³. Kolejna grupa tekstów podejmowała wyzwanie zmierzenia się z niektórymi pojęciami, niekoniecznie w kontekście tłumaczeń biblijnych. Tutaj zaproponowane zostały artykuły o. prof. Henryka Zimonia oraz o. prof. Jacka Pawlika⁵⁴. Na koniec ukazany został dorobek instytutu SIL znanego z tłumaczeń biblijnych na języki jeszcze nie opracowane w formie pisanej oraz zarys dorobku translatorskiego polskich misjonarzy⁵⁵.

⁴⁹ Por. tamże, s. 231-232.

⁵⁰ Warszawa 2003.

⁵¹ J. Różański, *Biblia a inkulturacja w kontekście afrykańskim* (s. 7-18).

⁵² N. Pawlak, *Kryteria doskonalenia przekładu. Co znaczą kolejne przekłady Biblii na języki afrykańskie?* (s. 19-31); A. Michalak, *Adaptacja muzułmańskiej terminologii religijnej w hausańskich przekładach Biblii* (s. 33-38).

⁵³ A. Halemba, *Historia i znaczenie przekładu Nowego Testamentu na język mambwe* (s. 39-51), W. Kluj, *Ewangelizacyjne i społeczne znaczenie pierwszego malgaskiego tłumaczenia Biblii* (s. 53-69).

⁵⁴ H. Zimonia, *Chrystologia afrykańska jako przykład inkulturacji* (s. 71-85), J.J. Pawlik, *Trudności przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur* (s. 87-96).

⁵⁵ A. Kotarska, *SIL International i Wycliffe Bible Translators – historia powstania i zasady tłumaczenia Pisma Świętego* (s. 97-120), W. Mironiuk, *Polscy misjonarze wobec miejscowych języków i przekładów* (s. 121-124).

Poza dorobkiem książkowym wydawanym pod auspicjami misjologicznymi, trzeba też wspomnieć twórczość misjologów prezentujących swe badania podczas sympozjów językoznawczych. Niektóre z nich ukazały się w postaci artykułów w książkach opracowanych po sympozjach organizowanych przez ośrodki językoznawcze w Gnieźnie-Poznaniu oraz w Gorzowie-Głogowie⁵⁶. Niektóre z tych wątków pojawiały się też na sympozjach językoznawców zajmujących się tłumaczeniami w Krakowie⁵⁷.

Poza dorobkiem misjologicznym w tej dziedzinie, warto by też było zebrać prace współczesnych polskich misjonarzy i misjologów w tej dziedzinie. Jest ich wiele, ale jak dotąd nie doczekaliśmy się jeszcze całościowego ich opracowania⁵⁸.

Podsumowując ten pierwszy rozdział poświęcony wypracowaniu metodologicznych wskazówek dla naszych badań, możemy wymienić cztery wskazówki, które znalezione zostały w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae* ostatniego półwiecza oraz w tradycji refleksji misjologicznej. W dalszym ciągu pracy, czy to będzie analiza tekstu, czy synteza pewnych ogólnych pojęć dotyczących kultury malgaskiej, czy też porównywanie różnych wyborów pojęć i sformułowań, kierować się będziemy zasadami „podwójnej wierności” (prawdzie objawionej i kulturze malgaskiej), „odniesienia kulturowego” (bardziej niż zagadnieniom czysto lingwistycznym), „dynamiki języka” oraz zasadzie „zbiorowego podmiotu tłumaczącego” (który nie zadowala się jedynie ideą pojedynczego tłumacza, ale jest weryfikowany praktyką i modlitwą całej wspólnoty). Spróbujemy też odnaleźć jakiś przykład malgaski (jeśli będzie) przypadku „jeszcze lepszego” wyrażenia tajemnicy wiary.

⁵⁶ Wśród moich tekstów, poza wspomnianym wyżej artykułem o tłumaczeniach tekstów chrześcijańskich na Filipinach, por. np. *Obraz mieszkańców Madagaskaru w perspektywie najdawniejszych religijnych tekstów w języku francuskim*, w: P. Zajac (red.), *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, Poznań 2009, s. 119-127; *Pierwsze tłumaczenia chrześcijańskie na język malgaski*, w: G. Cyran i E. Skorupska-Raczyńska (red.), *Meandry tożsamości. Język. Religia. Tożsamość IV*, Gorzów Wielkopolski – Szczecin 2010, s. 385-396.

⁵⁷ Por. cała seria *Między oryginałem a przekładem*.

⁵⁸ Por. np. teksty T. Szyska, *Historia ewangelizacji królestwa Quito*, „Nurt SVD”, nr 2, 2010, s. 89-123, zwłaszcza s. 114-115 o kwalifikacjach językowych ewangelizatorów; *Meandry zamierzeń inkulturacyjnych w Chinach*, w: P. Zajac (red.), dz.cyt., s. 263-280, zwłaszcza s. 271-278; *Wymiar ewangelizacyjny Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales z roku 1545, autorstwa biskupa limskiego Jerónimo de Loaysa*, „Studia Warmińskie” nr 48, 2011, s. 117-136; *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, w: M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2009, s. 120-130.

ROZDZIAŁ II

PODSTAWOWE TEKSTY WIARY I ICH TŁUMACZENIA

Oczywiście podstawowym tekstem wiary chrześcijańskiej jest Pismo Święte. Ponieważ jednak bardziej szczegółowe omówienie kształtowania się całego tego tekstu w języku malgaskim stanowiłoby zagadnienie samo w sobie i wymagałoby więcej miejsca, dlatego w niniejszej pracy krótko omówimy historię malgaskich tłumaczeń biblijnych z kilkoma przykładami, ale nie będziemy się nad tym długo zatrzymywać. Określenie „podstawowe teksty wiary” zarezerwujemy przede wszystkim dla krótszych tekstów, którym można się przyjrzeć trochę dokładniej.

Podczas swego pierwszego wystąpienia, 13 marca 2013 r., tuż po wyborze, nowo wybrany papież Franciszek zaprosił zebranych do krótkiej modlitwy. Czymś naturalnym dla wszystkich wydawała się wtedy wspólna modlitwa tekstami „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo” oraz „Chwała Ojcu”. Było to spontaniczne uznanie, że mamy takie wspólne nam wszystkim podstawowe teksty wiary, które są jednocześnie wyrazem wiary i modlitwą. Podobne świadectwo podaje np. tekst wybrany jako II czytanie do Godziny Czytań we wspomnienie świętych męczenników Pawła Miki i Towarzyszy (6 lutego). Czytamy tam m.in., że w obliczu bliskiej śmierci brat Gonzales „podniesionym głosem odmawiał *Modlitwę Pańską i Pozdrowienie Anielskie*”⁵⁹.

Jakie teksty zatem możemy określić „podstawowymi tekstami wiary”? Pierwszą formą przekazu wiary był przekaz ustny. Niektórych z pierwszych sformułowań wiary możemy się doszukiwać w Nowym Testamencie, a później w różnych pismach starochrześcijańskich pisarzy. Z czasem jednak rosło przekonanie o konieczności nowego sformułowania pewnych tekstów. Analogiczny proces zachodził wtedy, gdy misjonarze po raz pierwszy docierali do nowych ludów, a więc w sytuacji, która nas interesuje⁶⁰.

⁵⁹ *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego, t. II. Wielki Post, Okres Wielkanocny*, Poznań 1984, s. 1239.

⁶⁰ Ciekawie o tłumaczeniach ustnych pisze M. Chrobak, *Między światami. Tłumacz ustny oraz komunikacja międzykulturowa w literaturze odkrycia i konkwisty Ameryki*, Kraków 2012. Szczególnie interesujący z naszej perspektywy jest fragment „Tłumacze Słowa Bożego” (s. 46-50), gdzie m.in. na

Gdy wraz z końcem starożytności proces wtajemniczenia chrześcijańskiego ulegał zmianie, niektóre elementy wczesnochrześcijańskiego katechumenatu włączono do liturgii chrztu⁶¹. Z czasem przygotowanie do sakramentu zredukowano do kilku dni. Wymagano, aby kandydat (chrzestni) nauczył się na pamięć „Pater noster” i „Credo”. Praktyka wielkich misjonarzy wczesnego średniowiecza, takich jak św. Augustyn z Canterbury czy św. Bonifacy, szła po linii nawracania dworów, za których przykładem chrzest przyjmowali ich poddani. Z czasem zasadą stał się chrzest dzieci. Właściwa praca wyjaśnienia prawd wiary miała więc miejsce po przyjęciu chrztu. Jako że oficjalnym językiem Kościoła była wtedy łacina, a większość ludzi była analfabetami, stopniowo zaczęła przyjmować się praktyka uczenia się na pamięć podstawowych prawd wiary w rodzimym języku.

Do czasu Soboru Laterańskiego IV (1215) nauczanie kościelne opierała się na tym, co wykształciło się za czasów Karola Wielkiego w słynnym *Admonitio generalis* z roku 789. Nauczanie to polegało na uczeniu i wyjaśnianiu „Symbolu wiary” i „Modlitwy Pańskiej”, które należało znać na pamięć i codziennie odmawiać. Sobór Laterański IV wydał wiele nowych dyspozycji w tym względzie, m.in. proboszcz został zobowiązany do wyjaśniania podczas niedzielnej sumy „Wierzę”, „Ojcze nasz”, „Dekalogu”, a później również „Zdrowaś Maryjo”. Zaczęły się pojawiać pierwsze pozycje, które można by nazwać poprzednikami katechizmów. Od czasów karolińskich aż do XII w. rozpowszechnione było dzieło *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* (Rozmowa uczniów w pytaniach i odpowiedziach). Przypisuje się je Alkuinowi, rektorowi szkoły pałacowej Karola Wielkiego. Dzieło to zawierało 12 rozdziałów, z których dwa ostatnie poświęcone były „Credo” i „Pater noster”⁶².

Erazm z Rotterdamu (1467-1536) był autorem dwóch katechizmów. Tytuł dłuższego w formie pytań i odpowiedzi mówi, o jakie teksty chodziło: *Symboli Apostolorum, Decalogi praeceptorum et Orationis Dominicae explanatio* (1533). Luter

przykładzie wyprawy Wilhelma z Rubruk autorka ukazuje niezdolność tłumacza do przetłumaczenia pewnych prawd wiary. Autorka pisze, że „zabrakło mu [tłumaczowi] znajomości specjalistycznego języka religijno-filozoficznego”. Zabrakło, ponieważ taki specjalistyczny słownik jeszcze w tym języku nie istniał.

⁶¹ Por. szerzej M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1990.

⁶² Por. R. Murawski, *Historia katechezy*, w: J. Stala (red.), *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, Tarnów 2010, s. 66-74.

był autorem dwóch katechizmów, tzw. Małego i Dużego. Obydwa wyszły drukiem w 1529 r. w Wittenberdze. Ich układ jest oparty o schemat: „Dekalog”, „Symbol apostolski”, „Modlitwa Pańska”, a następnie chrzest i Wieczerza Pańska. Warto zauważyć, że w odróżnieniu od katechizmów katolickich, pierwsze miejsce zajmuje w nich „Dekalog”.

Katechizm Rzymski (*Catechismus Romanus*) ukazał się po Soborze Trydenckim w 1566 r. Dzieli się on na cztery części, które stały się katolickim standardem układu katechizmu (również dla współczesnego *Katechizmu Kościoła Katolickiego*). Są to: I – wiara, II – sakramenty święte i łaska, III – Przykazania Boże i IV – Ojciec nasz – modlitwa.

W drugiej połowie XVI w. powstało kilka katechizmów, które później stały się klasycznymi. Św. Piotr Kanizjusz (1527-1597) napisał trzy. Składają się z sześciu części: I – O wierze i Symbolu apostolskim, II – O ufności i Ojciec nasz, III – O miłości i 10 przykazaniach Bożych, IV – O sakramentach świętych, V – O chrześcijańskiej sprawiedliwości (unikanie grzechu i praktykowanie cnót), VI – O uzasadnieniu wiary. Dwa katechizmy św. Roberta Bellarmina (1542-1621) dzielą się na: I – Symbol wiary, II – Modlitwa Pańska, III – Przykazania Boże, IV – Sakramenty. Bellarmin stworzył typ katechizmu zwięzłego i łatwego do nauczenia na pamięć.

Z czasem, zwłaszcza w XVII w., namnożyło się wiele lokalnych katechizmów. Od XVIII w. zaczyna się tendencja ujednolicenia katechizmów w ramach kraju. Np. w Austrii za rządów Marii Teresy powstał *Einheitskatechismus* (1777), a we Francji za Napoleona – *Catéchisme imperial* (1806). Podczas obrad Soboru Watykańskiego I pojawiła się sugestia stworzenia ujednoliconego katechizmu dla całego Kościoła⁶³.

Z tego krótkiego zarysu widać wyraźnie, że przez wieki praktyki wytworzyło się kilka podstawowych tekstów, które stały się zarówno tekstami modlitwy, jak i wyjaśnienia podstawowych prawd wiary. Tym tekstom – najważniejszym z perspektywy wiary, chcemy się dokładniej przyjrzeć na interesującym nas przykładzie Madagaskaru. Ostatecznie do analizy wybierzemy te, które zostały zamieszczone w najstarszej wersji katechizmu malgaskiego. Będą to „Modlitwa Pańska”, „Pozdrowienie Anielskie”, „Skład apostolski”, „Dziesięć przykazań Bożych” oraz

⁶³ Por. Murawski, dz.cyt., s. 78-89.

„Przykazania kościelne”. Wiara chrześcijańska w lokalnej wersji nie zawęża się jedynie do powtarzania ogólnych prawd, ale wyraża również geniusz lokalnego ludu⁶⁴. Ponieważ ten proces jest trudny do schematycznego ujęcia, przyjrzymy się również krótko najdawniejszym katolickim pieśniom malgaskim śpiewanym do dziś. Proces kształtowania się tych tekstów w języku malgaskim będzie stanowił drugą, zasadniczą część niniejszego studium.

Dla tradycji katolickiej, obok Pisma Świętego, podstawowymi tekstami wiary *par excellence* są teksty liturgiczne (*lex orandi, lex credendi*). Analiza powyższych tekstów musi być więc uzupełniona spojrzeniem na formowanie się dwóch najczęściej używanych ksiąg liturgicznych, jakimi są mszał i brewiarz. Te teksty jednak w języku malgaskim mogły się kształtować dopiero w okresie pokolonialnym (po Soborze Watykańskim II). O ile w pierwszym przypadku, tekstów objętościowo w miarę krótkich, a istniejących już dość długo, będzie można przyrzeć się im bliżej, analizując prawie wszystkie ważne słowa, o tyle w przypadku współczesnych tekstów liturgicznych przyjrzymy się im jedynie w zarysie, śledząc ten proces, który jeszcze się w pełni nie zakończył. To będzie stanowiło trzecią część naszego studium.

W dalszym ciągu pracy przyjmiemy zasadę, że podstawowemu przypadkowi przyjrzymy się dokładniej, a innym porównując czy proces kształtowania się tych podstawowych tekstów wiary przebiegał podobnie, czy może omawiany przypadek główny stanowił swoisty wyjątek. Zanim jednak przejdziemy do kształtowania się tych tekstów w języku malgaskim, najpierw trzeba przyrzeć się im samym oraz tradycji ich tłumaczeń.

a) „Modlitwa Pańska”

Podstawowym tekstem modlitwy dla każdego chrześcijanina jest tekst „Modlitwy Pańskiej”, czyli „Ojcze nasz”. Tekst ten został zapisany w Piśmie Świętym w podwójnej formie, jednak w wielu przypadkach jest on traktowany nie tyle jako tekst biblijny, co raczej jako podstawowy tekst modlitewny nauczony na pamięć w dzieciństwie. Wypowiadając samo określenie „Modlitwa Pańska” czy „Ojcze

⁶⁴ Czym byłaby polska pobożność ludowa bez Godzinek, Apelu Jasnogórskiego, Koronki do Bożego Miłosierdzia, albo polskie przeżywanie wiary bez pielgrzymek na Jasną Górę, czy współcześnie bez Lednicy albo Przystanku Jezus?

nasz”, przywołuje się najczęściej tę wersję katechetyczno-liturgiczną. Wersje biblijne i katechetyczno-liturgiczna nieco się różnią.

Pierwowzorem biblijnym jest tekst zapisany w Ewangelii wg św. Mateusza (6,9-13). Paralelny, „krótszy” tekst w Ewangelii wg św. Łukasza (11,2-4) w naszym studium opuścimy, gdyż interesuje nas przede wszystkim powstawanie zwięzłych formuł wiary, a kwestie językowe są te same, co w tekście Mateuszowym. Podejmując się prześledzenia historii kształtowania się tejże modlitwy w języku malgaskim, pamiętać należy, że mamy jakby dwie tradycje tej modlitwy. Pierwsza, biblijna wersja grecka wywodzi się z tekstu greckiego pochodzącego z pierwszego wieku po Chrystusie. Pozostawiając szczegóły zagadnienia specjalistom, tutaj przypomnimy jedynie, że według starożytnej wersji bizantyjskiej tekstu Ewangelii, do której miał dostęp Erazm z Rotterdamu, a za nim reformatorzy protestanccy, na zakończenie występuje doksologia⁶⁵. Tradycja katolicka poszła za wersją Wulgaty św. Hieronima, który uznał te słowa za późniejszy dodatek i nie włączył ich do „Modlitwy Pańskiej”. Dla tradycji katolickiej ten właśnie tekst stał się wzorcem słów modlitwy, która później będzie tłumaczona na inne języki. Hieronim był też sprawcą innej zmiany, która się jednak nie przyjęła. Mianowicie słowo *epiousios* przetłumaczył w wersji Mateuszowej jako chleb *supersubstantialem* zamiast *cotidianum*. Był to więc chleb nadzwyczajny – Eucharystia. Ciekawe jednak, że to samo słowo w wersji Łukaszej oddał jako chleb „codzienny”. W wersji liturgiczno-katechizmowej przyjęło się tłumaczenie chleb „codzienny”.

Najstarszym dokumentem traktującym o modlitwie „Ojcze nasz” jest świadectwo *Didache* (8,3), według której należało ją odmawiać trzy razy dziennie. Dość wcześniej modlitwa ta została związana z chrześcijańskim wtajemniczeniem. Przekazywano ją podczas przygotowania do chrztu św. wraz z „Credo”. W czasach pątrystycznych znajdujemy wiele omówień tej modlitwy. Jest ona związana ze sprawowaniem sakramentów i liturgią godzin⁶⁶.

⁶⁵ Bizantyjskiej doksologii („bo Twoje jest Królestwo, potęga i chwała po wszystkie wieki wieków”) nie ma w liturgii łacińskiej bezpośrednio po Modlitwie Pańskiej. W rytuale Mszy św. występuje ona nieco później, po embolizmie.

⁶⁶ Literatura na temat modlitwy „Ojcze nasz” jest przeogromna. Tutaj wspomnimy tylko autorów hasła „Ojcze nasz” w Encyklopedii Katolickiej. Podają oni wiele pozycji bibliograficznych. Por. E. Zajac, *Ojcze nasz*. W *Biblii*, EK, t. 14, kol. 449-450; J. Naumowicz, *Ojcze nasz*. W *patrystyce*, EK, t. 14, kol. 450-453; B. Nadolski, *Ojcze nasz*. W *liturgii*, EK, t. 14, kol. 453-455; Z. Pałubska, *Ojcze nasz*. W *duchowości*, EK, t. 14, kol. 455; J. Choroszy, *Ojcze nasz*. W *literaturze*, EK, t. 14, kol. 455-458.

W misyjnej tradycji protestanckiej tłumaczenie Biblii zawsze było i stale jest jednym z pierwszych przedsięwzięć misyjnych na nowym terenie, podczas gdy w tradycji katolickiej w pierwszym okresie tworzy się najpierw katechizmy. Będziemy więc mieli jakby dwa, nieco różniące się teksty źródłowe: grecki – biblijny oraz łaciński – katechizmowo-liturgiczny.

Grecki tekst biblijny⁶⁷

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς·
 ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·
 γενηθήτω τὸ θέλημά σου·
 ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·
 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·
 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
 ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·
 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
 ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Łacińska wersja katechizmowo-liturgiczna⁶⁸

Pater noster, qui es in caelis:
 sanctificetur Nomen Tuum;
 adveniat Regnum Tuum;
 fiat voluntas Tua,
 sicut in caelo, et in terra.
 Panem nostrum cotidianum da nobis hodie;
 et dimitte nobis debita nostra,
 sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;
 et ne nos inducas in tentationem;
 sed libera nos a Malo.

Z perspektywy wierności tekstowi oryginalnemu najważniejsze znaczenie powinna mieć wersja najbliższa oryginałowi wypowiedzianemu przez Pana Jezusa. Wydaje się, że taką jest wersja zachowana w języku aramejskim w formie przekazanej w syryjskiej Peszicie. Choć ten dialekt syryjski nie był językiem, którym posługiwał się sam Jezus z Nazaretu i Jego bezpośredni uczniowie, to jednak wydaje się on być najbliższy oryginałowi⁶⁹. W rzeczywistości jednak jest on prawie nieznany. A na pewno nie ma on tak wielkiego znaczenia kulturowego w kręgu języków europejskich jak wersja łacińska i tłumaczenia z niej pochodzące. Nasuwa się więc ciekawy wniosek, że w życiu wiary wspólnota chrześcijańska wybrała

⁶⁷ Tutaj podany za wersją Nestle-Aland Novum Testamentum Graece z 1993 r. oraz United Bible Societies. Jest to tekst używany w prawie wszystkich współczesnych tłumaczeniach Nowego Testamentu. Starsze tłumaczenia opierały się na wersji bizantyjskiej z ἐπὶ τῆς γῆς w piątej linii (werset 10) zamiast ἐπὶ γῆς, oraz ἀφίεμεν w ósmej linii (werset 12) zamiast ἀφήκαμεν. Dodawała ona również na końcu (werset 13) doksologię ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

⁶⁸ KKK 2759.

⁶⁹ Ciekawe mogłoby być poszukanie oryginalnego tekstu w języku, którym się posługiwał sam Pan Jezus. Wydaje się jednak, że dla naszych badań ten kierunek nie jest aż taki ważny. Interesujące uwagi na ten temat zawiera S. Caruso, *The Aramaic Blog dedicated to keeping track of the Aramaic language within Biblical Studies, the Media and Scholarship at large*: <http://aramaicdesigns.blogspot.com/2007/06/o-father-mother-birther-of-cosmos.html> (2012-11-27).

(pod przewodnictwem Ducha Świętego) tekst, który nie był aż tak dosłownie bliski słowom Pana Jezusa.

„Modlitwa Pańska” bywała tłumaczona z łaciny na długo przed tłumaczeniami całej Biblii na poszczególne języki. Zbiory tłumaczeń tejże modlitwy powstawały już od XVI w. Najstarszym znanym zbiorem wydaje się być kolekcja 22 wersji tłumaczeń „Ojcze nasz”, wydana w książce Konrada Gessnera (1516-1565) *Mithridates de differentis linguis* z roku 1555⁷⁰. Dzieło to ma również swoisty polski akcent. Zawiera oczywiście również polską wersję tejże modlitwy, ale nie wersję powszechnie przyjętą. Więcej o tym poniżej.

Pomysł Gessnera był później podejmowany przez takich autorów siedemnastowiecznych, jak Hieronim Megiser (1554-1619), autor wielojęzycznego słownika opracowanego w 1603 r. Jego dzieło nosiło nazwę *Specimen quinquaginta diversarum atque inter se differentium linguarum et dialectorum; videlicet, oratio dominica* (wydane we Frankfurcie). Były w nim zawarte teksty „Modlitwy Pańskiej” w 50 językach. Poza Megiserem z XVII w. wspomnieć można Georga Pistoriusa Mauera, który w 1621 r. w Ołomuńcu wydał dzieło *Pater noster, oder daß allerheiligste Gebett, Vater Vnser in viertzig vnderschiedlichen Sprachen zusammen colligiret vnd inn Druck verfertigt durch Georgium Pistorium Mauer, Pfarr zu Duras*. Jak sam tytuł wskazuje, było to czterdzieści wersji językowych „Ojcze nasz”⁷¹.

Pod koniec XVII w., w 1680 r., Thomas Lüdeken wydał poszerzoną do 83 języków kolekcję różnych wersji „Modlitwy Pańskiej”⁷². W roku 1700 kolekcja ta została wydana ponownie. Tym razem wydawcą był B. Mottus. Dzieło nosiło tytuł *Oratio dominica plus centum linguis versionibus aut characteribus reddita et expressa*. O wiele wyższą wartość miało jednak wydanie poprawione tego dzieła, które ukazało się w 1715 r. Tym razem stał za nim John Chamberlain. Również Johann Ulrich Kraus wydał kolekcję z ponad 100 wersjami⁷³.

⁷⁰ Książka odnosi się do 130 znanych wówczas języków. Tytuł zaś odnosi się do Mitrydatesa VI z Pontu, który według świadectwa Pliniusza Starszego miał być wyjątkowym poliglotą.

⁷¹ Strona tytułowa dostępna na: http://www.arcanum.hu/oszk/lpext.dll/eRMK/3f6f/3fdb/41ab#JD_RMNY1233 (2012-11-26).

⁷² Trzy z nich to fikcyjne języki filozoficzne.

⁷³ Por. A. Backer, A. Backer, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus ou notices bibliographiques*, vol. 5, Liège 1839, s. 304-306.

Z długiej listy osób zainteresowanych zbieraniem tłumaczeń „Modlitwy Pańskiej” warto przypomnieć kogoś, kto żył na terenie dzisiejszej Polski. Gottfried Hensel (1687-1767)⁷⁴, pastor ewangelicki z Jeleniej Góry znany ze swych prac językowych, w swym słynnym dziele *Synopsis Universae Philologiae* wydanym w 1741 r. w Norymberdze przedstawił „mapę geograficzno-poliglotyczną” z umieszczonymi początkami tejże modlitwy w 33 różnych językach europejskich⁷⁵. O popularności tego dzieła może świadczyć fakt, że po trzynastu latach doczekało się ono drugiego wydania. Przedstawiało znane ówczesnie języki. Hensel próbował wyprowadzić wszystkie języki ze wspólnego korzenia w języku hebrajskim, w czym był naśladowcą Pierre’a Besniera (1648-1705), który przedstawił swoją wizję w dziele *La réunion des langues, ou, L’art de les apprendre toutes par une seule*⁷⁶. Podstawą książki Hensela było wyżej wspomniane wydanie Chamberlaina (z roku 1715) dzieła *Oratio dominica plus centum linguis versionibus aut characteribus reddita et expressa*.

Jaki związek ma ta historia z zagadnieniami poruszonymi w niniejszej książce? Przede wszystkim nie może dziwić fakt, że tekst „Modlitwy Pańskiej” został jednym z pierwszych tekstów, jeśli nie w ogóle pierwszym utworem zapisanym alfabetem łacińskim w języku malgaskim. W tym znaczeniu wydźwięk tego tłumaczenia można porównać do polskiej (starosłowiańskiej) *Bogurodzicy*. Ponadto pierwsze teksty malgaskie zapisane znakami łacińskimi pozostają w nurcie podobnych badań tego samego okresu. Zaczynały się one o wiele wcześniej, nie na Madagaskarze, ale czas powstania wersji malgaskiej wpisuje się właśnie w ten nurt. Wspomniany wyżej Hensel urodził się trzydzieści lat po wydaniu pierwszego malgaskiego katechizmu.

⁷⁴ Por. S.J. Ehrhardt, *Presbyterologie des Evangelischen Schlesiens*, Dritten Theils Erster Haupt-Abschnitt, Gros Glogau, 1783, s. 205.

⁷⁵ Pełny tytuł tego dzieła brzmi *Synopsis universae philologiae: in qua: miranda unitas et harmonia linguarum totius orbis terrarum occulta, e literarum, syllabarum, vocumque natura et recessibus eruitur. Cum Grammatica, LL. Orient. Harmonica, Synoptice tractata; nec non descriptione Orbis Terr. quoad Linguarum situm et propagationem, mappisque geographico-polyglottis*. Zdjęcie mapy Europa polyglotta por. – t. 2, s. 376-377.

⁷⁶ W roku 1984 został wydany reprint tego dzieła w małym nakładzie 100 egzemplarzy. Jeden z nich jest dostępny w Library of Congress w Waszyngtonie. Oryginalne dzieło: P. Besnier, *La réunion des langues, ou, L’art de les apprendre toutes par une seule*, wydane zostało w Paryżu w 1674 r. Reprint z 1984 r. wydany został pod redakcją i z komentarzem Vincenzo Lo Cascio w Dordrechcie. Dzieło ma 92 strony, format 25 cm. Dziewiętnastowieczne spojrzenie na to dzieło – por. J.G. Eichhorn, *Geschichte der neuern Sprachenkunde* (vol. 5 of *Geschichte der Litteratur von ihrem Anfang bis auf die neuesten Zeiten*), 1807, s. 11.

Nie będziemy tu opisywać całej dalszej tradycji wydawania tłumaczeń „Ojciec nasz”, ale warto przypomnieć, że jedną z najbardziej znanych prac porównawczych „Modlitwy Pańskiej” z okresu początków misji protestanckich na Madagaskarze było dzieło, którego autorami byli Johann Christoph Adelung i Johann Severin Vater. W latach 1806-1817 wydali oni wielkie czterotomowe dzieło zawierające „Modlitwę Pańską” w ponad pięciuset językach⁷⁷. W realiach świata misji protestanckich Oceanu Indyjskiego podobne dzieło powstało po przetłumaczeniu na 52 języki orientalne (większość wydana po raz pierwszy) przez słynną Misję Serampore w Indiach w 1818 r. Wobec tego faktu nie dziwi chyba stwierdzenie, że tradycja porównań tej modlitwy w pewnym sensie stała się prawie „narzędziem” dla lingwistyki porównawczej.

Również polskie wersje tłumaczeń „Modlitwy Pańskiej” mogą stanowić ciekawy materiał do badań językowych i teologicznych. W dwutomowym zbiorze *Ojciec nasz – nasz. Przekłady, parafrazy i inne literackie opracowania Modlitwy Pańskiej*⁷⁸ zawarto m.in. 115 polskich wersji „Modlitwy Pańskiej”. Najstarsze pochodzą z rękopisów z 1375 i 1407 r. Istniejące już wtedy wersje zasadniczo nie różnią się od wersji, którą znamy dzisiaj, jeśli chodzi o słownictwo. Zasadnicze różnice to kwestie bądź to języka staropolskiego, bądź innych układów gramatycznych. Najstarszy drukowany polski tekst „Modlitwy Pańskiej” pochodzi ze zbioru *Synodalia statuta episcopi Conradi* (Wrocław 1475)⁷⁹. Statuty biskupa Konrada datowane są na rok 1446. Kopiowane były w latach późniejszych. To, co jest dla nas interesujące w tym tekście, to brak drugiego wezwania (o przyjsciu Królestwa Bożego), prawdopodobnie z powodu błędu zecera.

Tekst nr 8 był polskim tłumaczeniem Erazma z Rotterdamu *Precatio Dominica* (1523). Wyszedł on spod pióra Hieronima Spiczyńskiego⁸⁰. Tekst nr 9 pochodzi od Mikołaja Reja na podstawie *Catechismus, to jest nauka pożyteczna każdemu wiernemu krześcijaninowi, jako się ma w zakonie Bożym a w wierze i w dobrych*

⁷⁷ *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünfhundert Sprachen und Mundarten*, Berlin 1806-1817, 4 vol. Wydanie faksymilowane w Hildesheim w 1970 r.

⁷⁸ Zebr. i oprac. J.A. Choroszy (Wrocław 2008).

⁷⁹ Jest to tekst nr 5 w wyżej wspomnianym zbiorze (t. 1, s. 22 i t. 2, s. 363-366).

⁸⁰ Wydanie polskie jako *Modlitwa Pańska rozdzielna na siedm części*, Kraków 1533. Por. t. 1, s. 25, t. 2, s. 367-368 wyżej wspomnianego dzieła.

uczynkach sprawować. 1543 r.⁸¹. Pewne ślady szesnastowiecznych polskich różnic widać np. w wydaniach Jana Maleckiego (*Catechismus, to jest nauka krześcijańska od Apostołów dla prostych ludzi we trzech częstkach zamkniona...*, Królewiec 1546) oraz Jana Seklucjana (*Catechismus, to jest nauka naprzedniejsza i potrzebniejsza ku zbawieniu, o wierze krześcijańskiej*, Królewiec 1547)⁸². Z interesującej nas perspektywy ważne jest pytanie, czy głównym punktem odniesienia tłumaczeń miał być język czeski (Malecki), czy coraz popularniejsza już wtedy łacina (Seklucjan). Ostatecznie Seklucjan okazał się obrotniejszy w propagowaniu swego dzieła⁸³.

Ciekawą historię ma za sobą również tekst nr 12, autorstwa Jana Mączyńskiego. Po raz pierwszy modlitwa ta została opublikowana w dziele Theodora Buchmanna (Bibliandera) *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius* (Zurich 1548). Było tam 15 przekładów Ewangelii Mateuszowej w 14 językach. Z tej właśnie pozycji przejął ten tekst Gesner, którego dzieło było źródłem dla wielu filologów i gramatyków w XVII i XVIII w. Choć wersja ta nie pokrywała się z żadną znaną z katechizmów sprzed roku 1555, to jednak dzięki *Mithridatesowi* rozpowszechniła się jako wzór polszczyzny na Zachodzie Europy⁸⁴. Później od tego zuryskiego protestanta przejął ją katolicki biskup Angelo Rocca, publikując ją w swej *Bibliotheca Vaticana* w roku 1591⁸⁵. Później mamy oczywiście szesnastowieczne biblijne teksty w wersji protestanckiej Stanisława Murzynowskiego z 1551 r. (nr 13) oraz katolickiej Marcina Bielskiego (nr 15) z Biblii Szarffenberga z 1556 r., katolicką wersję Jana Leopolda z Biblii Szarffenbergera z roku 1561 (nr 17) i protestancką z Biblii Brzeskiej z 1563 r. (nr 19).

⁸¹ Tekst ostatecznie przypisany Rejowi stanowi parafrazę łacińskiego katechizmu luteranina Urbana Rhegiusa (1540), „głośnego kaznodziei augsburskiego”, *Catechismus minor puerorum* (1540). Został on po polsku wydany równocześnie z *Krótką rozprawą* drukarni Heleny Floryanowej w 1543 r. Wykład „Modlitwy Pańskiej” został w nim poprzedzony omówieniem „Dekalogu” i „Składu apostolskiego”. Por. t. 2, s. 435 omawianego dzieła.

⁸² Są to teksty nr 10 i 11. Na s. 369 (t. 2) czytamy: „W tle sporu filologiczno-teologicznego były pieniądze z druku i rozpowszechniania katechizmu dla ludu i polskiego przekładu Nowego Testamentu”.

⁸³ Ten katechizm był poprzedzony tzw. „katechizmem mniejszym” (*Katechizmu tekst prosty dla prostego ludu*, Królewiec 1545), który z kolei wzorowany był na dziele Marcina Lutra *Enchiridion piarum precationum* (Wittenberga 1529). Por. szerzej t. 2, s. 366-370 omawianego dzieła.

⁸⁴ Tamże, s. 55-56 – zdjęcie t. 2, s. 371.

⁸⁵ Por. t. 2, s. 372; szerzej P. Zwoliński, *Pierwsze drukowane polonicum Jana Mączyńskiego*, „Slavia Occidentalis” (1968), s. 341-347.

W tradycji katechizmowej, do najstarszych polskich tekstów „Modlitwy Pańskiej” należy również wersja Benedykta Herbesta, zawarta w *Nauce prawego chrześcijanina*, Kraków 1566. Oczywiście istniały już w Polsce wcześniejsze łacińskojęzyczne katechizmy św. Piotra Kanizjusza, czy dzieło Stanisława Hozjusza *Confessio catholicae fidei Christiana*, Kraków 1553. Było to już dzieło potrydenckie, choć wyprzedzające Katechizm Rzymski z 1566 r.⁸⁶

Historia późniejszych prób tłumaczeń jest też ciekawa, ale warto to pozostawić specjalistom w tej dziedzinie. Swoisty punkt dojścia w tym okresie stanowi Biblia ks. Jakuba Wujka – wydanie z roku 1593.

Również współcześnie mamy wiele kolejnych tłumaczeń „Modlitwy Pańskiej” związanych z nowymi tłumaczeniami Pisma Świętego na język polski. Na szczególną uwagę zasługuje tłumaczenie Romana Brandstaettera⁸⁷. Zwrócił on uwagę nie tyle na dosłowność, co na rytmikę – kolometrię. Podobnie zauważyła też Anna Świderkówna. W „Od tłumaczki” napisała: „Starałam się dać przekład możliwie wierny, lecz [...] wierność nie jest dosłownością. Nieraz wydawało mi się konieczne, dla dobrego zrozumienia, dodanie po polsku jednego lub kilku nawet słów”⁸⁸.

Współczesne polskie katechizmowe wersje prawosławne i protestanckie właściwie nie odbiegają od powszechnie przyjętej formy katolickiej z dodatkiem doskologii⁸⁹.

W ostatnim czasie można zaobserwować też próby tłumaczeń „kulturowych”. Ciekawe są tłumaczenia w wersji górali skalnopodhalańskich Marii Matejowej Torbiarz⁹⁰, tłumaczenie z *Komentarza żydowskiego do Nowego Testamentu* Aleksandry Czwojdrak⁹¹, a także „współczesna wersja młodzieżowa” Beaty Lasoty, Joanny Rafał i Barbary Sieradz zatytułowana *Nasz Tato*. To tzw. hiphopowa wersja – środowisko *Dobrej Czytanki wg św. zioma Janka* (Warszawa 2006). Choć wersje te mogą być ciekawe z perspektywy prób językowych, wydaje się, że jednak mijają

⁸⁶ Por. tamże, t. 2, s. 375.

⁸⁷ Por. tamże, t. 1, s. 98, t. 2, s. 397-398.

⁸⁸ Por. tamże, t. 1, s. 108, t. 2, s. 401.

⁸⁹ Por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, Kraków 2001, s. 487; *Modlitewnik prawosławny*, Czarna Białostocka 2004, s. 5; *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2002, s. 1347-1348. Teksty nr 99, 100 i 103 – t. 1, s. 118, 119, 122, t. 2, s. 404 i 405.

⁹⁰ Por. tamże, t. 1, s. 120, t. 2, s. 404-405.

⁹¹ Por. tamże, t. 1, s. 124; t. 2, s. 406-407.

się one z rytmem modlitwy. Rzadko kto korzysta z nich w modlitwie, a ten teologiczny wymiar nas tu głównie interesuje.

Być może niedługo do tych różnych współczesnych polskich wersji dojdzie wersja kaszubska. Mowa kaszubska uzyskała już status urzędowego języka, a nie tylko gwary. Zaczyna też powoli wchodzić do liturgii⁹². Może z czasem stanie się również językiem liturgicznym⁹³.

Istnieją też pewne ciekawe próby językowe „przetłumaczenia” „Ojcze nasz” na język uniwersalnie zrozumiały. Światowej sławy lingwista pani prof. Wierzbicka, specjalizująca się zwłaszcza w dziedzinie sprowadzania tekstów do pojęć powszechnie zrozumiałych, unikających terminów związanych z niektórymi kulturami, próbuje tak przetłumaczyć „Modlitwę Pańską”.

Myślę o Tobie tak:

Ty jesteś kimś nie takim, jak ludzie
ludzie istnieją, bo Ty chcesz, żeby istnieli
Ty znasz wszystkich ludzi
Ty chcesz robić dobre rzeczy dla wszystkich ludzi
gdybyś Ty nie robił dobrych rzeczy dla wszystkich ludzi,
ludzie nie mogliby żyć

jednocześnie myślę o Tobie tak:

ludzie nie mogą Cię widzieć, bo Ty nie jesteś kimś takim jak ludzie
ludzie mogą Cię znać, kiedy chcą robić dobre rzeczy dla innych ludzi
tak jak Ty chcesz robić dobre rzeczy dla wszystkich ludzi

ja wiem:

wszyscy inni ludzie mogą myśleć o Tobie tak samo
wszyscy inni ludzie są jak ja
dlatego kiedy myślę o Tobie, chcę myśleć o innych ludziach

⁹² Pierwsza Msza św. częściowo w języku kaszubskim odprawiona została w roku 1984. Pierwsze regularne Msze z kaszubską liturgią słowa sprawowane są od roku 1987 (parafia Matki Boskiej Różańcowej w Gdańsku-Przymorzu). Zaczęły też ukazywać się pierwsze modlitewniki i książki liturgiczne. Por. *Ksążeczka do nabożeństwa*, Pelplin 2005, s. 39-40.

⁹³ Kaszubska wersja „Ojcze nasz” brzmi: Òjcze nasz, jaczi jes w niebie, niech sã swiãcy Twòje Miono, niech przinǳe Twòje królestwò, niech mdze Twòja wòlò jakno w niebie tak téż na zemi. Chleba najégò pòwszednégò dój nóm dzysò i òdpùscë nóm naje winë, jak i më òdpùszcziwómë naszim winowajcóm. A nie dopùscë na nas pòkùszeniò, ale nas zbawi òde złégò (tamże, s. 7).

Przekład ten bez wątpienia ciekawy w wymiarze określenia treści, nie jest jednak spójny z zasadą wcielania tekstów wiary w poszczególne języki (inkulturacja), więc nie ma aż tak wielkiego znaczenia dla naszej pracy⁹⁴.

Istnieje też inny ciekawy wątek, nie tyle językowy, co bardziej międzywyznaniowy, dziś powiedzielibyśmy ekumeniczny. Pomimo pewnych różnic w koncepcjach teologicznych, tekst „Ojcze nasz” pozostawał ważnym punktem odniesienia dla misjonarzy wszystkich denominacji chrześcijańskich. Warto zwrócić uwagę na to, że nie ma aż tak wielu różnic na poziomie języka malgaskiego w tłumaczeniach różnych denominacji. Z drugiej zaś strony proces, który będziemy śledzili na przykładzie Madagaskaru, ciągle trwa. Na Filipinach jeszcze niedawno używana była inna wersja „Modlitwy Pańskiej” w języku angielskim. Na Ukrainie jeszcze niedawno nie było ujednoliconej katolickiej wersji do wspólnej modlitwy. Wiele pojęć dopiero się kształtuje⁹⁵. Tego typu przykłady można by mnożyć.

Nie jest to wielki argument teologiczny, ale w malgaskiej książce do nabożeństw na Wielki Tydzień (często bez księdza), znajduje się również polski tekst „Ojcze nasz” (choć omyłkowo bez pierwszej linii), razem z tekstem greckim, łacińskim, włoskim, francuskim, hiszpańskim, angielskim (przed polskim), a po polskim jest jeszcze wersja w językach niemieckim, kiswahili i na koniec w języku malgaskim⁹⁶.

O znaczeniu „Modlitwy Pańskiej” może też świadczyć klasztor *Pater noster* powstały w miejscu, gdzie Pan Jezus nauczył tej modlitwy. Na ścianach tego klasztoru znajduje się 140 napisów z tą modlitwą w różnych językach. Na stronie internetowej klasztoru znaleźć można ponad tysiąc wersji tej modlitwy. Według ostatnich danych podawano, że istnieje 1698 wersji „Modlitwy Pańskiej”⁹⁷.

⁹⁴ Za: E. Piecul-Karmińska, *Językowy obraz Boga i świata. O przekładzie teologii niemieckiej na język polski*, Poznań 2007, s. 226.

⁹⁵ Wiele przykładów podał bp Jacek Pyl OMI z Ukrainy, który jeszcze przed sakrą brał czynny udział w opracowywaniu ukraińskich tekstów liturgicznych. Często trzeba było tworzyć nowe pojęcia, trochę rzadziej stosowane. Uwzględniając wrażliwość ludzi, np. tworząc nowe pojęcia, niekiedy starano się wybierać słowa, które nie pochodziły ani z języka rosyjskiego, ani z języka polskiego.

⁹⁶ Por. *Vaomieran' ny Eveka momba ny Fanompoam-pivavahana, Herinandro Masina*, Antananarivo – Analamahitsy 2000. Tekst polski na s. 210.

⁹⁷ Por. <http://www.christusrex.org/www1/pater/> (2013-03-29). Poza „Modlitwą Pańską” znajduje się tam wiele wersji „Pozdrowienia Anielskiego”, „Składu apostolskiego” i innych podstawowych modlitw.

b) Inne teksty pacierzowe

1° – „Pozdrowienie Anielskie”

O modlitwie „Zdrowaś Maryjo” można by napisać podobnie szeroko jak o „Ojczy nasz”. Modlitwa ta, zwana często z łacińskiej wersji „Ave Maria” albo „Pozdrowieniem Anielskim”, składa się z dwóch fragmentów biblijnych (Łk 1,28 oraz Łk 1,42), do których w tradycji katolickiej dodano drugą część. Jej najstarsze świadectwa sięgają IX w., choć podobne formy znajdują się nawet w starożytnych liturgiach św. Jakuba i św. Marka. Na Zachodzie Europy spotyka się połączenie dwóch fragmentów biblijnych w jedną modlitwę już w XI w. Od XVI w. otrzymała ona oficjalne liturgiczne uznanie papieża Piusa V poprzez włączenie do Breviarza Rzymskiego w 1568 r. Forma prawosławna zawiera część pierwszą poszerzoną o wezwanie „Dziewico Matko Boża” i zakończoną „bo Ty zrodziłaś Zbawiciela naszych dusz” (z opuszczonym imieniem Jezus)⁹⁸. Modlitwa „Ave Maria” była też inspiracją dla wielu utworów muzycznych. Wśród najbardziej znanych wymienić można „Ave Maria” Franciszka Schuberta oraz Charlesa Gounoda.

Choć pierwsza część tej modlitwy pochodzi z Biblii, modlitwa ta zaczęła jakby żyć swoim własnym życiem i przyjęła się w wielu językach. Analogicznie jak w przypadku „Ojczy nasz” istnieją całe zbiory tejsze modlitwy w różnych językach⁹⁹. Spośród wielojęzycznych wersji drukowanych najczęściej przypomina się „Ave Maria in 404 lingue”¹⁰⁰. Istnieje też historia polskiej wersji tejsze modlitwy. Na ile udało się dotrzeć, najstarszy zachowany zapis modlitwy w języku polskim znajduje się w „Statutach Waclawa Księcia Legnickiego” z 1412 r., a najstarsza drukowana wersja pochodzi ze „Statutów Elyana” z 1475 r.¹⁰¹.

⁹⁸ Por. F.L. Cross (red.), *Hail Mary*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3 ed. rev., Oxford 2005, s. 734.

⁹⁹ Np. kilkadziesiąt wersji znaleźć można na: <http://www.cattoliciromani.com/55-elenco-preghiere/21230-ave-maria-tutte-le-lingue> (2013-01-17) albo na: <http://campus.udayton.edu/mary/resources/flhm01.html> (2013-01-17) lub też na: <http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article&sid=241> (2013-01-17).

¹⁰⁰ *Ave Maria in 404 lingue*, Milano 1931.

¹⁰¹ Kasper Elyan lub Elian albo Helian (ur. ok. 1435 r. w Głogowie, zm. 1486 r.) to prawdopodobnie pierwszy polski drukarz, który już 35 lat po wynalazku Gutenberga wydrukował książkę w języku polskim. Oficjalna nazwa tej publikacji to *Statuta synodalia episcoporum Wratislaviensis*. Por. H.

Prawdopodobnie niewielu Polaków modląc się dziś tymi słowami zwraca uwagę, że znajduje się w niej słowo staropolskie, które dziś oznacza coś innego. Chodzi mianowicie o „żywot” w zwrocie „błogosławiony owoc żywota Twojego, Jezus”. Oczywiście można przyjąć w modlitwie, że Jezus jest najwspanialszym owocem życia Maryi, ale porównanie zarówno z biblijnym tekstem greckim, z modlitewnym tekstem łacińskim, czy po prostu z innymi wersjami w innych językach pokazuje wyraźnie, że jest to „łono, brzuch”. Taka w pewnym sensie „zmieniona” treściowo wersja przyjęła się w polskiej modlitwie i nie przeszkadza to w istocie modlitwy kierowanej za pośrednictwem Maryi.

Porównując biblijny pierwowzór grecki oraz modlitewną wersję łacińską, wyraźnie widać, że nie są one tożsame. Poza kwestią precyzyjności tłumaczenia widać wyraźnie, że do części biblijnej dodano imiona Jezusa i Maryi oraz uzupełniono całą drugą część.

*Χαίρε, κεχαριτωμένη, ο Κύριος μετά σου,
ευλογημένη συ εν γυναιξίν,
και ευλογημένος ο καρπός της κοιλίας σου.*

*Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum;
benedicta tu in mulieribus,
et benedictus fructus ventris tui, Iesus.
Sancta Maria, Mater Dei,
ora pro nobis peccatoribus,
nunc et in hora mortis nostrae. Amen.*

Aby pokazać różnice między tymi dwoma wersjami, jednak bez wchodzenia w szczegóły, warto porównać kilka popularnych wersji, pozostając w grupie języków europejskich. Francuski początek *Je vous salue, Marie* podkreśla, że to **ja** Ciebie pozdrawiam, Maryjo. Ale już wersja hiszpańska *Dios te salve, María* podkreśla, że to **Bóg** pozdrawia Maryję. Wersja włoska „Ave Maria” zasadniczo nie odbiega od tekstu łacińskiego. Podobnie nacisk na pozdrowienie kładzie wersja angielska *Hail Mary*, natomiast niemiecka *Gegrüßet seist du, Maria* poprzez rozłożenie pozdrowienia na imiesłów i czasownik nadaje mu pewnej specyficznej, na swój sposób doniosłej, formy. Czymś wyjątkowym jest natomiast wersja rosyjska i to jeszcze w dwóch wersjach, katolickiej i prawosławnej. Po pierwsze obie wersje tłumaczą *haire* jako „cieszyć się”, a nie jak większość tradycji europejskich jako

Szczegóła, *Kasper Elyan z Głogowa, pierwszy polski drukarz*, Zielona Góra 1968; J. Oleksiński, „*I nie ustali w walce*”, Warszawa 1980 (o Kasprze na s. 51-53).

„bądź pozdrowiona”. Po drugie zaś, pomijając nawet kwestię poprawności językowej, obie wersje modlitwy wpisują się we właściwą sobie tradycję chrześcijańską. Poniżej wersja katolicka i prawosławna po rosyjsku¹⁰².

*Радуйся, Мария, благодати полная!
Господь с Тобою;
благословенна Ты между женами,
и благословен плод чрева Твоего Иисус.*

*Святая Мария, Матерь Божия,
молись о нас, грешных,
ныне и в час смерти нашей. Аминь.*

*Богородице Дево,
радуйся, благодатная Марие,
Господь с Тобою:
благословенна Ты в женах,
и благословен плод чрева Твоего,
яко Спаса родила еси душ наших.*

2° – Skład apostołski

Ponieważ do przyjęcia chrztu konieczna jest wiara w zasadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej (Mk 16,16; Dz 8,37), a udzielający chrztu chciał się o tym przekonać przed udzieleniem tego sakramentu, stąd od początku potrzeba było pewnego streszczenia prawd wiary. W pierwotnych Kościołach istniały takie różne skróty – symbole wiary.

Istnieje wiele symboli wiary, zarówno Kościołów Wschodnich, jak i znanych na Zachodzie. Powstawały one nie tylko w starożytności, ale również w średnio-wieczu, w czasach nowożytnych, a nawet współcześnie. Najbardziej współczesnym wielkim publicznym wyznaniem wiary było to, które wypowiedział Paweł VI na zakończenie Roku Wiary. Wydaje się jednak, że dla misyjnej praktyki największe znaczenie ma właśnie „Skład apostołski”. Obok Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego jest to podstawowy symbol wiary Kościoła zachodniego, oficjalnie używany w ceremonii chrztu św.

Według dawnego podania apostołowie przed rozejściem się, aby Dobrą Nowinę głosić w różnych miejscach świata, mieli uzgodnić punkty swego nauczania. Jeśli wierzyć Rufinowi z Akwilei, św. Ambrozemu i św. Augustynowi, to 12 apostołów podało 12 artykułów wiary. Później to przyszerogowanie poszczególnych artykułów wiary poszczególnym apostołom okazało się pobożną legendą, ale zasadnicza

¹⁰² Por. <http://campus.udayton.edu/mary/resources/flhm01.html> (2013-01-17).

część tego symbolu wiary sięga czasów apostoelskich, choć obecna forma jest formą rzymską z VI w.¹⁰³.

3° – Dekalog

Terminem „Dekalog” pierwszy posługiwał się Ireneusz, opierając się na biblijnej wzmiance o 10 słowach (Wj 34,28; Pwt 4,13; 10,4). Te „Dziesięć słów” stanowiło największą świętość Izraela. Nie zawsze jednak istniała znana dziś formuła dekalogu. Żydzi palestyńscy (Talmud) za pierwsze przykazanie uważali wprowadzenie „Ja jestem Pan, Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli”. Za drugie uznawali zakaz czci obcych bogów i obrazów Boga. Dalej analogicznie jak to znamy dziś, a ostatnie dwa były połączone w jedno (zakaz pożądania rzeczy bliźniego i jego żony). Taki podział przyjmował np. Filon z Aleksandrii. Ten podział przyjął Kościół grecki oraz ewangelicko-reformowany. Inni pisarze, np. Orygenes czy św. Augustyn, łączyli zakaz czci obcych bogów i sporządzania obrazów Boga w jedno przykazanie, uważając je za pierwsze. Zakaz pożądania dzielili na dwa. Taki podział przyjął Kościół katolicki i ewangelicko-augsburski¹⁰⁴.

W epoce karolińskiej „Dekalog” dodano do nauki o „Apostolskim składzie wiary” oraz „Ojcie nasz”. Znajdujemy to np. w katechizmie *Disputatio puerorum* (Alkuin). Podobnie w Kapitularzach Karola Wielkiego, nakazujących kapłanom nauczanie moralności zgodnie z listą grzechów z „Dekalogu”. Schemat „Dekalogu” przyjęto później jako podstawę do określania liczby i rodzajów grzechów w XIII w. Rozwijały to sobory, synody i podręczniki penitencjarne.

W Polsce pierwsza wzmianka o nauczaniu „Dekalogu” wraz z prawdami wiary chrześcijańskiej wystąpiła w życiorysie Ottona z Bambergii (1124) w związku z prowadzoną przez niego działalnością mającą na celu chrzest Pomorzan. Najdawniejsze polskie statuty synodu wrocławskiego (1248) i łęczyckiego (1285) nakazywały nauczanie „Ojcie nasz”, „Zdrowaś Maryjo” i „Apostolskiego składu wiary”. Nie było w nich „Dekalogu”. Jednak zachowane dawne rękopisy świadczą

¹⁰³ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1988, s. 607. Więcej wiadomości znaleźć można w: F.X. Murphy, red., *Creed*, w: *New Catholic Encyclopedia*, second edition, t. 4 (Com-Dyn), s. 349-356; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, t. 2, New York 1960; P. Schaff (red.), *The Creeds of Christendom*, t. 3, New York 1931.

¹⁰⁴ S. Łach, *Dekalog. W Piśmie św.*, EK, t. 3, kol. 1106-1109.

o przekazywaniu go w ramach modlitw i kazań. Do 91 zachowanych wersji dekalogów polskich z XIV-XVI w. należą utwory dłuższe i krótsze, aż po 21-zwrotkową „Pieśń o należytych przestrzeganiu dziesięciorga przykazań” z początku XVI w., której autorstwo jakiś czas przypisywano patronowi Warszawy, bł. Władysławowi z Gielniowa¹⁰⁵.

Pod wpływem Soboru Trydenckiego w Katechizmie Rzymskim (1566) „Dekalog” umieszczono po „Wierzę” i sakramentach, a przed „Ojcze nasz”. Potem rozwinęto to w opracowaniach teologii moralnej.

4° – Przykazania kościelne

Pierwsze przykazania kościelne zostały sformułowane na Soborze Laterańskim IV i dotyczyły obowiązku przystępowania do spowiedzi i Komunii Świętej przynajmniej raz w roku w okresie wielkanocnym. Obszerniejszy zbiór przykazań czasów tuż przed wielkimi odkryciami geograficznymi znajdujemy w dziele *Summa theologiae* (Wenecja 1477) autorstwa św. Antonina Pieroziego. Wyliczał on 9 przykazań, które zobowiązywały do świętowania dni świętych, zachowywania postów w dni nakazane (np. w Wielkim Poście), powstrzymywania się od mięsa we wszystkie piątki, wysłuchania (jak to wtedy mówiono) Mszy św. w niedziele i święta, spowiadania się oraz przyjmowania Komunii Świętej przynajmniej raz w roku (w dniu Wielkanocy) i na czczo, płacenia dziesięciny, powstrzymywania się od wszystkich uczynków obwarowanych ekskomuniką *latae sententiae*, unikania ekskomunikowanych, nieuczestniczenia w kulcie Bożym sprawowanym przez duchownych żyjących w publicznym konkubinacie. Na Soborze Trydenckim liczba przykazań została zmniejszona do pięciu. Św. Piotr Kanizjusz umieścił je w swoim „małym” katechizmie (1556)¹⁰⁶.

W Polsce wciąż najczęściej znaną jest wersja przykazań, którą przyjął Episkopat Polski w 1948 r. W wersji częściowo zmodyfikowanej znajduje się ona w pierwszym polskim wydaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z roku 1994 (KKK 2042-2043). Obecnie zaś obowiązująca w Polsce wersja została zatwierdzona na wniosek Episkopatu Polski przez Kongregację Nauki Wiary (10 VI 2002 r.). Jeszcze inna

¹⁰⁵ S. Rosik, *Dekalog. W dziejach teologii i życiu Kościoła*, EK, t. 3, kol. 1109-1111.

¹⁰⁶ Elżbieta Kasjaniuk, *Przykazania Kościelne*, EK, t. 16, kol. 761-763; Stanisław Dziekoński, *Wokół pięciu przykazań kościelnych*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 107-118.

wersja ukazała się w drugim wydaniu katechizmu z 2009 r.¹⁰⁷ Polska sytuacja jasno pokazuje, że te sformułowania, nie różniąc się w istocie, mogą podlegać zmianom w Kościołach lokalnych. Tym bardziej, że w perspektywie Madagaskaru będziemy mówili o okresie dłuższym niż pół wieku. Nie będzie to więc analiza słów, ale raczej pewnych tradycji dostosowanych do lokalnego Kościoła na Madagaskarze.

O znaczeniu sformułowań „Dekalogu” i „Przykazań kościelnych” dla przeżywania wiary można się niejednokrotnie przekonać podczas przygotowań do sakramentu pojednania. Poniżej ostatnie polskie wersje.

1948	1994	2002	2009
<i>Ustanowione przez Kościół dni święte święcić</i>	<i>W niedziele i święta we Mszy świętej nabożnie uczestniczyć</i>	<i>W niedziele i święta nakazane uczestniczyć we Mszy świętej i powstrzymać się od prac niekoniecznych</i>	<i>W niedziele i w inne nakazane dni świąteczne uczestniczyć we Mszy świętej i powstrzymać się od prac niewolniczych</i>
<i>W niedziele i święta we Mszy św. nabożnie uczestniczyć</i>	<i>Przynajmniej raz w roku spowiadać się</i>	<i>Przynajmniej raz w roku przystąpić do sakramentu pokuty</i>	<i>Przynajmniej raz w roku spowiadać się ze swych grzechów</i>
<i>Posty nakazane zachowywać</i>	<i>Przynajmniej raz w roku w czasie wielkanocnym Komunię św. przyjąć</i>	<i>Przynajmniej raz w roku w okresie wielkanocnym, przyjąć Komunię św.</i>	<i>Przynajmniej na Wielkanoc przyjąć Komunię św.</i>
<i>Przynajmniej raz w roku spowiadać się i w czasie wielkanocnym Komunię św. przyjmować</i>	<i>Ustanowione przez Kościół dni święte święcić</i>	<i>Zachowywać nakazane posty i wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych, a w okresach pokuty powstrzymać się od udziału w zabawach</i>	<i>W dni wyznaczone przez Kościół powstrzymać się od spożywania mięsa i zachować post</i>
<i>W czasach zakazanych zabaw hucznych nie urządzać</i>	<i>Posty nakazane zachowywać</i>	<i>Troszczyć się o potrzeby wspólnoty Kościoła</i>	<i>Przychodzić z pomocą potrzebom Kościoła</i>

¹⁰⁷ KKK 1994, s. 468, KKK 2009, s. 478.

Różnice w treści i kolejności widać wyraźnie¹⁰⁸. Na tym przykładzie widzimy, że tych przykazań nie można porównywać dosłownie. Ponieważ w niniejszej pracy interesuje nas przede wszystkim proces tworzenia się podstawowych pojęć teologicznych (religijnych), więc nie ma potrzeby analizować każdego słowa ani sposobu formułowania, które przykazanie co określa. Ukażemy je wszystkie, zatrzymując się jedynie nad zagadnieniami, które nas zajmują.

Podsumowując tę część o pozostałych „pacierzowych” tekstach wiary, warto po prostu przypomnieć, że takie codzienne modlitwy wielu chrześcijan, jak różaniec, koronka do Bożego Miłosierdzia czy inne praktyki pobożne często zawierają teksty „Modlitwy Pańskiej”, „Pozdrowienia Anielskiego”, „Składu apostoelskiego”. Jak wspomniano wyżej, widoczne to było również wyraźnie w pierwszym wystąpieniu papieża Franciszka.

c) Teksty biblijne i liturgiczne

Poza krótkimi tekstami naszej wiary mamy też dłuższe. Dwoma podstawowymi zbiorami tych tekstów są teksty biblijne oraz liturgiczne. W naszej pracy nie zamierzamy analizować wszystkich niuansów tłumaczeń biblijnych na język malgaski. Podobnie nie będziemy się zatrzymywać nad wszystkimi tekstami liturgicznymi. To, co nas szczególnie interesuje, to proces tworzenia się tych tekstów. Przyjrzymy mu się w kolejnych częściach. Teksty biblijne zaczęły być tłumaczone już w okresie pierwszego Madagaskaru, dlatego przyjrzymy im się w drugiej części pracy. Natomiast o powstawaniu malgaskiej liturgii mówić można dopiero w okresie posoborowym, dlatego najciekawsze przypadki omówimy w części trzeciej traktującej o okresie Madagaskaru po odzyskaniu niepodległości i po Soborze Watykańskim II.

1^o – Tłumaczenia biblijne w misyjnej praktyce Kościoła katolickiego

W 1622 r. papież Grzegorz XV utworzył Kongregację Rozkrzewiania Wiary (Congregatio de Propaganda Fide, dziś Ewangelizacji Narodów). Jej zadaniem było m.in. ustalenie pewnych nowych zasad dotyczących działalności misyjnej. Od

¹⁰⁸ Nie wspominamy tu już nawet kwestii „wykładni 4 przykazania” z doprecyzowaniem dotyczącym „zabaw”, które istnieje tylko w polskiej tradycji. Trudno się doszukiwać takich określeń w katechizmach malgaskich.

samego początku podkreślano wagę przygotowania i dobrej formacji misjonarzy. Mało wtedy mówiono o tłumaczeniach Biblii, ale mamy pewne wskazówki, że takie dzieła nie były zapomniane. Powstała drukarnia dla druku w różnych językach – *Poliglotta*. Spośród pierwszych jej druków wspomnieć można trzypięciową Biblię w języku arabskim z 1671 r. Już wcześniej mamy świadectwa o misyjnych tłumaczeniach biblijnych na język Géez (etiopski) – psalmy w 1513 r., Nowy Testament w 1548 r. W 1615 r. papież Paweł V pozwolił przetłumaczyć całą Biblię na język chiński. Wiadomo, że przynajmniej Ewangelie niedzielne zostały przetłumaczone do roku 1642. Pewne teksty miały być przetłumaczone na język japoński przez św. Franciszka Ksawerego (połowa XVI w.), a cały Nowy Testament w 1613 r. Teksty te jednak zaginęły w czasie prześladowań. Portugalscy misjonarze w XVI w. przetłumaczyli pewne fragmenty Biblii na lokalne języki na Sri Lance.

W 1629 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary zadecydowała, że żadna książka nie może być drukowana w jej drukarniach bez specjalnego dekrety zezwalającego na to. W 1655 r. zabroniła druku jakiegokolwiek książki autorstwa misjonarzy bez pisemnej zgody. Rzymska polityka misyjna preferowała publikacje katechizmów i wyjaśnień wiary chrześcijańskiej ponad tłumaczenia biblijne. Choć zakładano, że misjonarze będą mieli Biblię w wielkim poważaniu, to jednak od czasów Soboru Trydenckiego (1545-1563) przeciętny ksiądz nie posiadał swojej kopii Pisma Świętego. Aczkolwiek sam Sobór Trydencki ani nie zachęcał, ani nie zniechęcał do tłumaczeń na miejscowe języki na terenach misyjnych, to jednak określił Wulgatę jako oficjalny tekst katolicki (a więc ograniczył znajomość Biblii do tych, którzy znali łacinę). Ponadto panowała wtedy pewna wrogość do tłumaczeń protestanckich. Uważano więc tłumaczenia Biblii za podejrzaną protestantyzację.

W naszym kontekście warto zauważyć, że prace nad malgaskimi tłumaczeniami biblijnymi rozpoczęły się wcześniej niż ogólnokościelna zmiana mentalności wraz z Leonem XIII i jego *Providentissimus Deus* (18 listopada 1893 r.), Benedyktem XV i jego *Spiritus Paraclitus* (1920) czy już wprost zachętą do czytania Piusa XII w *Divino afflante Spiritu* (1943)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Por. W. Henkel, *The Polyglot Printing Office of the Congregation*, w: J. Metzler (red.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 350 Years in the Service of the Missions 1622-1972*, t. I/1: 1622-1700, Rome 1971, s. 343-348; J. Beckmann (red.), *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck-Beckenried 1966.

Współczesne katolickie rozumienie procesu tłumaczeń biblijnych zostało zaprezentowane w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (z 23 kwietnia 1993 r.)¹¹⁰. Część IV tego dokumentu zatytułowana „Interpretacja Biblii w życiu Kościoła” w części A traktuje o aktualizacji. Punkt 1 traktuje o zasadach tej aktualizacji. W miejscu tym padają ważne dla nas słowa: „Aktualizacja jest możliwa, ponieważ pełnia sensu biblijnego nadaje jej wartość *dla wszystkich epok i wszystkich kultur* (por. Iz 40,8; 66,18-21; Mt 28,19-20)” (kursywa dodana – WK)¹¹¹.

Bardziej nas tu interesująca część B poświęcona jest inkulturacji¹¹². Warto by było przyjrzeć się temu fragmentowi. Już w pierwszym akapicie czytamy m.in.: „Wysiłkowi aktualizacji (...) odpowiada ze względu na różnorodność miejsc wysiłek inkulturacji, który zapewnia zakorzenienie orędzia biblijnego na najróżniejszych terenach”.

Wyjątkowo ważny dla naszej perspektywy badań jest kolejny akapit: „Fundamentem teologicznym inkulturacji jest wiara, że Słowo Boże jest transcendentne w stosunku do kultur, w których zostaje wyrażone, i że ma zdolność rozprzestrzeniania się w różnych kulturach w taki sposób, że dociera do wszystkich ludzi w kontekście kultury, w której żyją. To przekonanie wypływa z samej Biblii, która w Księdze Rodzaju przybiera orientację uniwersalną (Rdz 1,27-28), następnie utrzymuje ją w błogosławieństwie obiecanym wszystkim ludom dzięki Abrahamowi i jego potomstwu (Rdz 12,3; 18,18) i ostatecznie potwierdza, głosząc ‘wszystkim narodom’ chrześcijańskie orędzie (Mt 28,18-20; Rz 4,16-17; Ef 3,6)”.

Sam proces dobrze omawia kolejny akapit, w którym czytamy: „Pierwszy etap inkulturacji polega na przekładzie na inny język Pisma natchnionego. (...) W rzeczy samej przekład jest zawsze czymś więcej niż prostą transkrypcją tekstu oryginalnego. Przejście z jednego języka na drugi przynosi z konieczności zmianę kon-

¹¹⁰ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Pisma świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i redakcja R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 24-100. W tejsz pozycji, poza tekstem samego dokumentu, warto zwrócić uwagę również na artykuły W. Chrostowskiego, *Zydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii* (s. 131-146, zwłaszcza uwagi na s. 140) oraz S. Szymika, *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej* (s. 169-177). Choć tytuł artykułu S. Harężgi, *Droga Słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji* (s. 196-217) wzbudza zainteresowanie, niestety nie podejmuje wątków nas tu interesujących.

¹¹¹ S. 87.

¹¹² Fragment ten znajduje się we wspomnianej publikacji na s. 90-92.

tekstu kulturowego: pojęcia nie są identyczne i treść symboli jest różna, ponieważ stają one w stosunku do innych tradycji myślenia i innego sposobu życia”.

Następny akapit, poświęcony procesowi interpretacji, podaje nam ciekawą wskazówkę interpretacyjną, odwołując się aż dwukrotnie do soborowego Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (nr 11 i 23). Wydaje się więc, że jest to fragment szczególnie uwzględniający doświadczenie misyjne. Jest tam mowa o tym, że sam przekład nie wystarcza do prawdziwej inkulturacji. Trzeba ją kontynuować w interpretacji, „która stawia orędzie biblijne w bardziej wyraźnym stosunku do sposobów odczuwania, myślenia, życia i wypowiadania się właściwych dla kultury lokalnej”. Dalej zaś: „od interpretacji przechodzi się następnie do innych etapów inkulturacji, które zmierzają do kształtowania lokalnej kultury chrześcijańskiej, rozciągając się na wszystkie wymiary egzystencji”. Wśród tych różnych wymiarów egzystencji na pierwszym miejscu wspomniana jest modlitwa, a na ostatnim refleksja filozoficzna i teologiczna. Mamy więc chyba prawo, aby ten proces przyłożyć do matrycy naszego przypadku Madagaskaru.

Kolejny, przedostatni już akapit tej części rzuca ciekawe światło na to prowokujące pytanie, jakie znaleźliśmy w nauczaniu Jana Pawła II o „ubogacenie rozumienia wiary”. Czytamy tam: „nie chodzi o proces jednokierunkowy, ale o ‘wzajemne ubogacanie się’. Z jednej strony bogactwa zawarte w różnych kulturach pozwalają Słowu Bożemu wydać nowe owoce, a z drugiej światło Słowa Bożego pozwala dokonać pewnego wyboru z tego, co wnoszą kultury, aby odrzucić elementy szkodliwe i sprzyjać rozwojowi elementów wartościowych. Pełna wierność osobie Chrystusa, dynamizmowi Jego tajemnicy paschalnej i Jego miłości do Kościoła pozwala uniknąć dwóch fałszywych rozwiązań: powierzchownej ‘adaptacji’ orędzia i synkretycznego pomieszania pojęć”. Co ciekawe, tu znowu dokument odwołuje się do dekretu *Ad gentes* 22.

Ostatni akapit tego fragmentu przypomina wielkie historyczne doświadczenie inkulturacji Biblii na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie. Dalej zaś jakby nawiązując do interesujących nas sytuacji podaje: „należy ją stale podejmować (inkulturację – WK) ze względu na *stałą ewolucję kultur*. W krajach, w których ewangelizacja dopiero się zaczęła, problem przedstawia się inaczej. Nowe Kościoły lokalne muszą dokonać wielkich wysiłków, aby przejść z *formy obcej inkulturacji* Biblii do *innej formy*, która odpowiada kulturze ich własnego kraju” (kursywa dodana – WK).

2^o – Tłumaczenia tekstów liturgicznych w realiach misji

28 marca 2001 r. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała instrukcję *Liturgiam authenticam*. Dotyczy ona stosowania języków narodowych przy wydawaniu ksiąg rzymskiej liturgii. Jest to już piąta instrukcja dotycząca poprawnego wprowadzenia w życie soborowej konstytucji o liturgii, odwołująca się do jej artykułu 36.

Wokół tej instrukcji narosło sporo zamieszania, zwłaszcza na terenach misyjnych. Przypomnimy tu kilka jej podstawowych punktów, ale normy te nie do końca odnoszą się do realiów misyjnych. Najpierw instrukcja przypomina, że sam obrządek rzymski jest już sam w sobie przykładem inkulturacji (nr 5). W przykładach pojawiły się pewne błędy lub opuszczenia (nr 6) i dlatego trzeba na nowo określić normy. Wszystkie więc dotychczasowe przepisy posoborowe w tej kwestii zostają zniesione, aby odtąd ujednolicić pewne sprawy. W tym właśnie miejscu, w numerze 8, pojawia się informacja, że to zniesienie dotychczasowych norm nie dotyczy czwartej instrukcji tejże kongregacji zatytułowanej *Varietates legitimae*, która traktowała właśnie o inkulturacji liturgii.

W *Liturgiam authenticam* najpierw powraca zagadnienie języków narodowych wprowadzonych do liturgii. Nie każdy dialekt się do tego nadaje. Powinna być wystarczająca liczba wykształconych ludzi zdolnych posługiwać się tym językiem. Konieczne też są pewne środki materialne na wydanie ksiąg liturgicznych. Rozwój niektórych języków warto popierać. Przekłady powinny być dokonywane wiernie, w miarę dosłownie. Numer 21 traktuje o ludach „niedawno nawróconych na wiarę Chrystusa”, otwierając perspektywę na dopuszczanie pewnych nowych słów lub zwrotów. Powinno to się dokonywać ze szczególną ostrożnością przy wprowadzaniu wyrażen wywodzących się z języków etnicznych. Zaleca się bardziej dosłowne tłumaczenie pewnych określeń odnoszących się do Boga, czy tytułów takich, jak „Syn Człowieczy”, „ojcowie”, „brat”, „siostra”. Przypomina się też, żeby unikać języka reklam, projektów politycznych czy ideologicznych, a także podręczników szkolnych. Warto raczej utrzymać styl języka „klasycznego”. Nr 47 traktuje o przekazaniu w tłumaczeniu odwiecznego skarbcza modlitw w zrozumiałym kontekście kulturowym. Modlitwa jest kształtowana duchem kultury, ale też tworzy pewien sakralny język narodowy. Instrukcja zwraca też uwagę na tłumaczenie pewnych

podstawowych wyrazów należących do teologicznej i duchowej tradycji Kościoła rzymskiego (nr 50, 56). Pewne teksty należy tłumaczyć ze szczególną starannością, jak np. modlitwy eucharystyczne lub formuły sakramentalne (nr 63, 85), natomiast przekłady powinny być bardziej dziełem wspólnego wysiłku, niż jednej osoby lub niewielkiego zespołu ludzi, a przełożone teksty powinny być podawane bez nazwiska autora (nr 72). Na zakończenie instrukcja przypomina, że wcześniej zatwierdzone przekłady liturgiczne są ważne, ale odtąd należy stosować się do tej instrukcji, również w przypadku nanoszenia poprawek.

Dla nas większe znaczenie ma jednak czwarta instrukcja tejże samej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Varietates Legitimae*, dotycząca wprowadzenia w życie soborowej konstytucji o liturgii (nry 37-40) z dnia 25 stycznia 1994 r. na temat inkulturacji i liturgii rzymskiej. Instrukcja przypomina już w pierwszym numerze, że pewne różnice w rycie rzymskim zostały przewidziane w soborowej konstytucji o liturgii, zwłaszcza na misjach, a Jan Paweł II już w swym liście *Vicesimus Quintus Annus* (4 grudnia 1988 r.) opisał wysiłki zakorzenienia liturgii w różnych kulturach, które są zgodne z autentycznym duchem liturgii, respektując jedność rytu rzymskiego.

Gdy od numeru czwartego do ósmego instrukcja zaczyna podawać pewne ogólne zasady dotyczące inkulturacji, cytuje encyklikę misyjną *Redemptoris missio* oraz *Slavorum Apostoli*, a także inne dokumenty nawiązujące do zagadnień związanych z kulturą w kontekście misyjnym. W numerze piątym spotykamy na przykład odwołanie do tego, co Jan Paweł II mówił do biskupów Zairu.

Dlaczego jest to takie ważne? Dlatego, że chodzi tu o kraje, gdzie tradycja chrześcijańska została przyniesiona w czasach nowożytnych przez misjonarzy, którzy znali ryt rzymski. Jest to sytuacja zupełnie inna niż w krajach z długą tradycją zachodniego chrześcijaństwa, gdzie kultura już od dawna była przeniknięta wiarą i liturgią wyrażaną w rycie łacińskim. Trzeba tę różnicę wziąć pod uwagę, gdy dziś mówi się o inkulturacji czy adaptacji tekstów liturgicznych.

Aby ujrzeć proces inkulturacji w odpowiedniej perspektywie, instrukcja przypomina w numerach 9-20 ten proces z perspektywy historii zbawienia, rozpoczynając od ludu Izraela, który mając świadomość wybrania nie bał się czerpać od sąsiednich ludów pewnych form oddawania czci Bogu, nawet jeśli czasem zapożyczenia zmieniały znaczenie danych obrzędów. W ostatnim akapicie numeru dzie-

wiątego instrukcja przypomina o nowej formie inkulturacji, jaka zaistniała przy przełożeniu Biblii na język grecki.

Trzynasty numer przypomina, że w czasie swego odejścia do Ojca, Chrystus zmartwychwstały posłał uczniów, aby czynili uczniów z wszystkich narodów i chrzcili ich (por. Mt 28,15; Mk 16,15; Dz 1,8). W dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty zjednoczył uczniów mimo różnic językowych (Dz 2,1-11). Odtąd więc cudowne dzieła Boże będą głoszone ludziom wszystkich języków i kultur (por. Dz 10,44-48). Odkupieni Krwią Baranka i zjednoczeni we wspólnocie braterskiej (por. Dz 2,42) są powołani z wszystkich ludów i języków (por. Ap 5,9).

Druga część instrukcji (nry 21-32) traktuje o warunkach inkulturacji liturgicznej. Najpierw o tych, które wypływają z samej natury liturgii (nry 21-27), a potem z uwarunkowań inkulturacji liturgii (nry 28-32). Tu przypomnimy niektóre z tej drugiej części. Numer 28 przypomina, że misyjna tradycja Kościoła zawsze starała się podejmować dzieło ewangelizacji w rodzimych językach. Jest to właściwe, bo jedynie ojczysty język oddaje mentalność i kulturę ludu, która może dotknąć jego duszy, urobić ją w duchu chrześcijańskim i uzdolnić do głębszego udziału w modlitwie Kościoła. W numerze 30 widzimy praktyczne zastosowanie wspomnianej wcześniej zasady „podwójnej wierności”. Konferencje episkopatu powinny wezwać do dzieła inkulturacji liturgii ludzi kompetentnych w tradycji rytu rzymskiego, ale jednocześnie ceniących rodzimą kulturę. Badania naukowe muszą być konfrontowane z doświadczeniem pastoralnym rodzimego duchowieństwa.

Trzecia część instrukcji (nry 33-51) traktuje o zasadach i praktycznych normach inkulturacji rytu rzymskiego. W tym, co dotyczy języka, w numerze 39 przypomina się, że trzeba dobrze zbadać, jakie elementy języka ludzi mogą być wprowadzone do celebracji liturgicznych, a zwłaszcza czy roztropnym będzie wprowadzanie wyrażeń zaczerpniętych z religii niechrześcijańskich. Osobny fragment poświęcony jest muzyce i śpiewom oraz pobożności ludowej, zwłaszcza tej, którą przynieśli misjonarze w czasie pierwszej ewangelizacji i która często rozwinęła się zgodnie z rodzimymi zwyczajami. Instrukcja przypomina, że konieczna jest roztropność.

Ostatnia, czwarta część instrukcji traktuje o dziedzinach adaptacji rytu rzymskiego (nry 52-69). Pierwszym etapem inkulturacji jest przetłumaczenie ksiąg liturgicznych na język miejscowych ludzi. Każdy lud ma już swój pewien język religijny dla wyrażenia modlitwy. Jednakże język liturgiczny ma też swą własną

charakterystykę. Od roztropności miejscowych biskupów zależy określenie, co może być zaadaptowane. W tym zaś co dotyczy Liturgii Godzin (nr 61), która ma uświęcać modlitwę ludzi i wszystkie działania przez uwielbienie Boga, to konferencje episkopatów mogą dokonać zmian w drugim czytaniu godziny czytań, w hymnach, wezwaniach i końcowych antyfonach maryjnych.

Aby lepiej osadzić nasze badanie we współczesnym kontekście, po krótkim wprowadzeniu przyjrzelśmy się w tej części współczesnym dokumentom watykańskich dykasterii na interesujące nas tematy. W podsumowaniu tego fragmentu poświęconego procesowi tłumaczenia dłuższych tekstów wiary znowu widzimy powracające wyznaczniki procesu w postaci zasad „podwójnej wierności”, „odniesienia kulturowego”, „zbiorowego podmiotu tłumaczącego”. Tu może mniej było o zasadzie „dynamiki języka”, ale wydaje się ona tak oczywistą, że chyba nie trzeba jej przypominać.

ROZDZIAŁ III

HISTORIA MADAGASKARU JAKO TŁO PROCESU

Madagaskar, czwarta pod względem wielkości wyspa świata, jest niemal dwukrotnie większa od Polski, licząc prawie 590 tys. km². Kanał Mozambicki oddziela ją od Afryki południowowschodniej, mając w tym miejscu ok. 400 km. Istnieje kilka teorii na temat pochodzenia ludności Madagaskaru. Najczęściej przyjmuje się, że dominująca grupa mieszkańców ma pochodzenie azjatyckie¹¹³. Nazwa wyspy jest prawdopodobnie skutkiem błędu popełnionego przez Marco Polo, który wziął wyspę za Mogadiszu. Arabowie, którzy dotarli na wielką wyspę przed Europejczykami, nazwali ją Wyspą Księżycową (*al-Qumr*)¹¹⁴, a pierwsi Europejczycy – Portugalczycy, którzy dotarli do niej w roku 1500 – Wyspą św. Wawrzyńca¹¹⁵. Język malgaski jest pochodzenia azjatyckiego, należy do rodziny języków indonezyjskich, ale zawiera również zapożyczenia z języków bantu oraz z arabskiego, a wspólnie również z języków europejskich, zwłaszcza francuskiego i angielskiego.

Wiek XV był na Madagaskarze czasem rozpoczęcia się długiego procesu, w wyniku którego wyłoniła się społeczność, o której języku będziemy pisali. Proces ten będzie nas interesował najpierw w wieku XVII, a potem szczególnie w XIX i XX w. Aby rozumieć te skomplikowane relacje, konieczny jest najpierw ogólny zarys historyczny.

Nie jest naszym zadaniem opisywanie tu szeroko całej historii misji¹¹⁶, ale spojrzenie na tę historię poprzez perspektywę głównego celu pracy, czyli procesu tworze-

¹¹³ Por. B. Nowak, *Historia Madagaskaru do końca XVI w.*, w: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX w.*, Wrocław 1996, s. 703-708. Autor ten preferuje teorię R.K. Kenta, który mocniej akcentuje element afrykański. Większość autorów skłania się jednak ku zasadniczym wpływom azjatyckim.

¹¹⁴ Wczesne arabskie wzmianki na temat wyspy są dość skąpe. Dopiero Portugalczykom zawdzięczamy obszerniejsze informacje.

¹¹⁵ Ponieważ dotarli do niej we wspomnienie św. Wawrzyńca.

¹¹⁶ Misje na Madagaskarze cieszą się w Polsce dość dużym zainteresowaniem. Bibliografia dzieł im poświęconych jest imponująca. Spośród książek warto wspomnieć przynajmniej trzy książki o. prof. Różańskiego OMI: *Misje w kraju Betsimisaraka. Polscy oblaci na Madagaskarze* (1998), *Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej na Madagaskarze (1980-2010)* (2012), *W kręgu pracy polskich oblatów*

nia się podstawowych tekstów wiary chrześcijańskiej w języku malgaskim. Najstarsi misjonarze, którzy jedynie przejściowo, w podróży zatrzymali się na Madagaskarze, nie pozostawili tekstów modlitw¹¹⁷. Nie mamy się więc do czego odnieść. Dopiero misjonarze lazaryści z Francji w XVII w. pozostawili po sobie spisany tekst.

Ponieważ proces tworzenia się nowych chrześcijańskich tekstów w języku malgaskim zakłada pewną relację „przetłumaczenia” tych tekstów z jednego języka (kręgu kulturowego) na drugi, dlatego historię interesującego nas okresu Madagaskaru i historię misji chrześcijańskich przedstawimy z dwóch perspektyw, jednego i drugiego kręgu kulturowego (języka), czyli konkretniej z perspektywy misjonarzy (będących głównymi uczestnikami tego procesu) i z perspektywy rodzimych mieszkańców wyspy. Zgodnie z wytycznymi znajdującymi się w dokumentach papieskich skoncentrujemy się bardziej na wymiarze kulturowym, niż czysto językowym. Ukażemy więc społeczne i historyczne tło interesujących nas procesów translatorskich podzielonych na cztery okresy – początków, czasów przedkolonialnych, czasów kolonialnych oraz pokolonialnych.

a) Madagaskar z perspektywy Europy

W okresie do połowy XV w. horyzont świata chrześcijańskiego, skoncentrowanego zwłaszcza wokół Morza Śródziemnego, kończył się na Europie. To w tym regionie leżały zarówno Jerozolima, Rzym, jak i Konstantynopol czy Aleksandria. W 1453 r. Europa z pewnym zaskoczeniem dowiedziała się, że muzułmanie zdobyli Konstantynopol, a słynna chrześcijańska świątynia *Hagia Sophia* została przeznaczona na meczet. Był to swoisty szok dla Europy. Pół wieku później (1492 r.) Krzysztof Kolumb dotarł do Indii Wschodnich. W nieco skamieniałej w swych strukturach i myśleniu Europie wydarzenia te nie mogły nie wywołać poruszenia.

Wydaje się, że z powodu położenia i doświadczeń historycznych wydarzenia te szczególnie mocno wpłynęły na ludność Półwyspu Iberyjskiego. Z jednej strony

na Madagaskarze (2012, redakcja wspólnie z o. Grzegorzem Krzyżostaniakiem). W Wydawnictwie Missio-Polonia ukazała się też pozycja: K. Lendzion, *Společno-religijna rola kapłana misjonarza na Madagaskarze*, Warszawa 2012.

¹¹⁷ Por. I. Zatorska, *Discours colonial – discours utopique. Témoignages français sur la conquête des antipodes XVII^e-XVIII^e siècles*, Warszawa 2004; W. Kluj, *Obraz mieszkańców Madagaskaru w perspektywie najdawniejszych religijnych tekstów w języku francuskim*, w: P. Zając (red.), *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, Poznań 2009, s. 119-127.

Hiszpania i Portugalia dopiero co zrzuciły jarzmo muzułmańskie (upadek Granady w 1492 r.), a z drugiej położenie nad oceanem umożliwiało dalekie wyprawy. Zanim jeszcze Kolumb wyruszył na zachód, statki portugalskie już wcześniej docierały do Ceuty i na Wyspy Kanaryjskie oraz Wyspy Zielonego Przylądka. Nawet w Portugalii można więc było spotkać nie-Europejczyków.

Cokolwiek by mówić o motywacji pierwszych żeglarzy portugalskich, obok nadziei na lukratywny handel było w nich sporo gorliwości religijnej, choć trzeba pamiętać, że w tamtych czasach trudno by się było doszukiwać współczesnej motywacji misyjnej. Była ona raczej wyrazem średniowiecznego rozumienia Kościoła w Europie jako instytucji wpisanej w struktury społeczne. Umacniała ona społeczeństwo, a jednocześnie, w razie potrzeby, korzystała ze wsparcia społeczeństwa, zwłaszcza osób posiadających autorytet i władzę. W Europie znane było doświadczenie niebezpieczeństwa zewnętrznego „niewiernych” w Ziemi Świętej i związanych z tym krucjat. Nawet Polska realnie odczuła zagrożenie mongolskie (bitwa pod Lednicą – 1421 r.). Własnego społeczeństwa i związanej z nim wiary trzeba było niekiedy bronić z mieczem w ręce.

Od kiedy papież Aleksander VI w roku 1493¹¹⁸ podzielił świat na zachodni – przypisany Hiszpanii oraz wschodni – przypisany Portugalii, wyprawy (misje?) do Afryki i Azji były prowadzone pod kierunkiem króla Manuela Wielkiego (1495-1521), działającego jako wielki mistrz Zakonu Chrystusa¹¹⁹. Jako przywódca dążył do zdobycia złota i zbawienia dusz pozostających „w mroku i cieniu śmierci” (Łk 1,79). Mały naród portugalski – wtedy nie więcej niż 2 mln ludzi – poczuł swoją dziejową misję. Choć dziś system *padroado* jest często oceniany bardzo krytycznie, warto sobie uświadomić, że wtedy był to rodzaj świętego dokumentu, który temu małemu krajowi dawał poczucie misji do spełnienia, obowiązek odkrywania no-

¹¹⁸ Por. Aleksander VI, Bulla *Inter caetera* (4 maja 1493 r.), BM, t. I, Warszawa 1979, s. 21-26; *Pierwsza bulla Inter caetera Aleksandra VI 3 maja 1493 roku* (tł. z hiszp. P.A. Sokołowski), Nurt SVD (2004), z. 1, s. 185-189; *Druga bulla Inter caetera Aleksandra VI 4 maja 1493 roku* (tł. z hiszp. P.A. Sokołowski), Nurt SVD (2004), z. 1, s. 189-195.

¹¹⁹ W tym narodowo-kościelnym przedsięwzięciu król miał do pomocy trybunał misyjny – *mesa da conciencia*, składający się z teologów i różnych przedstawicieli rycerstwa. Można w nim dostrzec portugalską poprzedniczkę późniejszej rzymskiej Congregatio de Propaganda Fide. Pod osobistym przewodnictwem króla trybunał spotykał się dwa razy miesięcznie, aby rozstrzygać różne sprawy. Ten wielki mistrz działał i tak w sposób o wiele bardziej pokojowy niż wielcy mistrzowie zakonów rycerskich podczas krucjat.

wych światów i wprowadzania w nich chrześcijańskiego ładu w znaczeniu porządku społecznego znanego w Europie.

W XV-XVI w. imperium portugalskie rozwijało się wzdłuż linii brzegowych Afryki i Indii. Chrześcijańska idea misyjna nakładała się wtedy na cywilizacyjną ideę podboju. Podbojowi ziem towarzyszyła idea „podboju dusz”. Ówczesna koncepcja misyjna zakładała budowanie faktorii handlowych wzdłuż linii brzegowej oceanu i ustanawianie tam placówek kościelnych z kapelanami dla handlowców. Vasco da Gama stwierdził, że udaje się na wschód „po pieprz i dusze”. Pieprz (przyprawy) znalazł w obfitości i przywiózł w hołdzie królowi do Lizbony. Jeśli zaś chodzi o „dusze”, to w ówczesnym rozumieniu chodziło o wprowadzenie innych ludów w taką formę chrześcijaństwa, która rozwinęła się w Europie. Po krótkim przygotowaniu, niekiedy obejmującym zaledwie naukę znaku krzyża i formuły trynitarnej, mogli być oni włączeni do Kościoła przez chrzest¹²⁰. Nie mamy danych dotyczących kształtowania się malgaskich tekstów wiary w tym okresie portugalskim.

Pierwszym misjonarzem na Madagaskarze znanym z imienia był pewien portugalski dominikanin o imieniu Jan od św. Tomasza, który zszedł na ląd w 1585 r., ale wkrótce zmarł, być może otruty. Kolejna poważniejsza próba miała miejsce w roku 1614, kiedy to inny Portugalczyk, tym razem jezuita o imieniu Mariano zszedł na ląd w okolicach dzisiejszego Taolanaro. Po tym jak został życzliwie przyjęty przez miejscową ludność, gdy podjął dalszą podróż do Goa w Indiach, zabrał ze sobą syna miejscowego władcy (bardziej siłą niż z przekonania) o imieniu Ramaka. Tam posłał go do kolegium, gdzie przez trzy lata nauki uczono go podstaw wiary i został ochrzczony jako Andrzej. Później powrócił z nim z Goa na ziemię malgaską. Wtedy podjęto pierwszą poważną próbę ewangelizacji Madagaskaru. Niestety, obecność portugalskich żołnierzy nie sprzyjała temu i podczas buntu przeciw nim misjonarze musieli opuścić ziemię malgaską. Pozostał jednak Ramaka-Andrzej, który wtedy już objął tron po ojcu.

Gdy ćwierć wieku później, w roku 1642, Francuska Kompania Indii Wschodnich wylądowała w okolicy, gdzie wcześniej próbowali Portugalczycy, lokalnym władcą był nadal Ramaka-Andrzej, który choć powrócił do praktykowania zwyczajów przodków, to jednak stale pamiętał „Ojcze nasz” i „Credo” po łacinie i po

¹²⁰ Por. Sundkler, s. 42-45.

portugalsku, czego nauczył się w Goa¹²¹. Być może to jego pomoc umożliwiła tak szybkie powstanie katechizmu wydanego przez Flacourta. Była to pierwsza portugalska udokumentowana próba nauczania mieszkańców wielkiej wyspy podstawowych tekstów wiary, choć wtedy jeszcze w językach obcych.

Ciekawe, że patronacka misja na Madagaskarze nie pozostawiła żadnego zapisanego tekstu, choć były ku temu możliwości dzięki księciu Ramace. Być może misjonarzy przerosła kwestia sfinansowania druku, a notatki zaginęły. Stanie się tak dopiero z nowej inicjatywy misyjnej podjętej w perspektywie misji papieskiej, kierowanej przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary.

Wraz z przybyciem Portugalczyków na Ocean Indyjski stale zmieniająca się równowaga władzy w regionie została poważnie naruszona. Wraz z portugalskim osiedleniem się w Goa, umajjadzcy Arabowie wzmocnili swą pozycję na wschodnich wybrzeżach Afryki. Władcy osmańscy przenieśli się z Półwyspu Arabskiego na Zanzibar. Otwierał się wtedy również nowy rozdział w chrześcijańskim podejściu do Wschodniej Afryki, choć w zupełnie zmienionych okolicznościach. Przybyła w 1541 r. flota portugalska w ostatniej chwili uratowała Etiopię przed zniszczeniem przez muzułmańskich najeźdźców. Grupa 100 żołnierzy portugalskich osiadła w Etiopii, stanowiąc zabezpieczenie przed wrogami. Dla nich to król i Kościół Portugalii posłali swego biskupa. Najpierw miał on być zasadniczo dla Portugalczyków. Obecność portugalskiego biskupa stanowiła jednak wyzwanie dla koptyjskiego patriarchy Antiochii i jego przedstawiciela w Etiopii. Czasy ekumenicznego Soboru Florenckiego należały już do przeszłości. Europa uwikłana była wtedy w dramat reformacji. Duchowni portugalscy przybywając do Etiopii byli zaszokowani odkrywając, że legendarny kapłan Jan nie wyznawał prawowiernej wiary, ale był „heretykiem”¹²².

¹²¹ Młody książę uczył się w Goa w latach 1614-1617. Wspomina o tym Nacquart w swym dzienniku pod datą 5 lutego 1650 r. Kiedy Nacquart spotkał księcia w 1648 r., ten pokazał liczne pamiątki, jakie przywiózł z Indii, m.in. Złoty Krzyż Zakonu Chrystusa. Gdy zabrakło kapłanów, którzy wraz z nim przybyli na wyspę, książę powrócił do zwyczajów przodków. Jednak gdy misjonarze lazaryści przybyli ponownie na Madagaskar, obiecał, że powróci do Kościoła i bardzo wspomagał działalność nowych misjonarzy. Por. *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, t. 9, Paris 1866, s. 22-25, 109-110, 120-122; Munthe, s. 8-9, 46. Bardzo prawdopodobne, że zabrał też ze sobą z Goa katechizm św. Franciszka Ksawerego, którego pewne elementy schematu widać w pierwszym katechizmie malgaskim.

¹²² Portugalczycy posłali czterech patriarchów do Etiopii. Dwóch pierwszych chciało nawet przyjąć króla do Kościoła rzymskiego. Trzeci z patriarchów Pero Paez (przybył w 1603 r., zmarł w 1622 r.), hiszpański jezuita, był bardzo otwarty i zyskał uznanie u wielu, jednak jego następca Alfonso Mendez nie miał

Obok Portugalczyków również inne europejskie potęgi kolonialne zaczęły zajmować wyspy Oceanu Indyjskiego. Holendrzy, lądując też na Mauritiusie w 1598 r., osiedlili się ostatecznie w Batawii, na Jawie, w sposób podobny do Portugalczyków w Goa, w Indiach. Francuzi zajęli Reunion w 1638 r. Sam Madagaskar nie przedstawiał z początku wielkiej wartości dla europejskich potęg. Choć do brzegów wyspy przybijały statki portugalskie, holenderskie i angielskie, dopiero przybycie w te regiony Francuzów zwiększyło zainteresowanie tą ziemią¹²³. Trzeba tu dodać gwoździ sprawiedliwości, że w pierwszych wiekach drugiego tysiąclecia na wyspę dotarli również przybysze z krajów arabskich. Nie podbili oni całej wyspy, ale stworzyli poszczególne grupy etniczne (Zafi-Raminia i Antemoro), które posługiwały się językiem arabskim (również pisanym)¹²⁴.

Można tu też dodać, że najstarsza polska wzmianka o Madagaskarze również pochodzi z tego okresu. O. Michał Boym SJ w swej relacji z podróży z Chin do Europy w charakterze posła chińskiego cesarza dynastii Ming, pisząc o ziemiach leżącego nieopodal Mozambiku, pod datą 11 stycznia 1644 r. napisał m.in., że od czasu do czasu przywożone są kozy z wyspy św. Wawrzyńca zwanej też Madagaskarem¹²⁵.

Jako datę pierwszej poważniejszej europejskiej próby osadnictwa na Madagaskarze przyjmuje się rok 1642, kiedy to Francuska Kompania Indyjska podjęła się zorganizowania wyprawy w celu m.in. zdobycia oparcia na Madagaskarze i objęcia

zrozumienia dla miejscowej tradycji. Wierni byli ponownie chrzczeni w rycie rzymskim, „schizmatycy” diakoni, kapłani i mnisi byli na nowo wyświęceni, a święta etiopskie zostały zniesione. Nic dziwnego, że w 1632 r. doszło do powstania. Cały naród odrzucił „nową” wersję wiary, a wkrótce jezuici zostali wypędzeni z Etiopii. Reakcja przeciw cudzoziemcom spowodowała, że na dwa wieki Etiopia zamknęła się na zewnętrzne wpływy. O czymś podobnym można powiedzieć w przypadku Japonii. Również tam, po pierwotnym wielkim otwarciu, za czasów św. Franciszka Ksawerego, doszło do dwuwiekowej izolacji kraju. W obydwu przypadkach tradycyjnym społeczeństwom zajęło dwa wieki wypracowanie własnej postawy wobec „obcych”. Por. szerzej Sundkler, s. 72-77.

¹²³ Szerokie tło historyczne daje B. Nowak, *Dzieje Madagaskaru i Maskarenów w XVII-XVIII w.*, w: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX w.*, Wrocław 1996, s. 1066-1080.

¹²⁴ Nowak przytacza relację Théveta i Megiera, która podaje, że ok. 1300 r. kilku kupców z Sofali wylądowało na zachodnich wybrzeżach wyspy i stwierdziło, że z powodu powodzi są one zupełnie bezludne. Ich nalegania po powrocie do ojczyzny sprawiły, że przetransportowano na wyspę ok. 3-4 tys. osadników, którym przewodniczył poganin (tzn. nie-muzułmanin).

¹²⁵ *Capri de Insula Sancti Laurenti seu Madagascar subinde afferuntur, sunt vaccae et paucae ficus ad instar digiti Indici oblongae, fragarum habent, quando maturae, saporem.* Por. http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost17/Boym/lat_text.html (2013-01-15).

Maskarenów. Dowodzący tą wyprawą Jacques de Pronis wysadził wtedy na małej wysepce Saint Luce, leżącej u wybrzeży Madagaskaru, grupę pierwszych 13 osadników. Rok później doszło do ważnego wydarzenia – założenia osady francuskiej: Fort Dauphin, położonej na południu wyspy. Francja interesowała się też wybrzeżem północnowschodnim, zwłaszcza okolicami nad Zatoką Antongil, a także wyspą Sainte Marie.

Jacques de Pronis był administratorem kolonialnym tych przedsięwzięć w latach 1642-1648. Jego następcą został Étienne de Flacourt (1648-1655). Początki były bardzo trudne. Nie udało się nawiązać pokojowych stosunków z rdzennymi mieszkańcami. Flacourt w swych pamiętnikach pozostawił świadectwo, że główną troską osadników było po prostu biologiczne przetrwanie. Postać Flacourta warto wspomnieć już w tym miejscu, bo był on związany z pierwszym drukowanym tekstem (katechizmem), który omówimy dalej. Co prawda w 1665 r. dotarła kolejna grupa kolonistów z Francji, ale w 1674 r. wszyscy zginęli na skutek ataku miejscowej ludności Antanosy. Fort Dauphin został zniszczony¹²⁶.

Pytając o interesujący nas proces kształtowania się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim, widzimy, że z inicjatywy rzymskiej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary lazaryści zaczęli pracę na wyspie w roku 1640. Dwóm francuskim lazarystom, którzy dotarli w tym roku, towarzyszyło dwóch Malgaszów, którzy oczywiście umożliwiali komunikację z miejscową ludnością. Dwóch malgaskich rybaków w jakiś sposób znalazło się we Francji i tam zostali ochrzczeni. Jeden z nich był przygotowywany przez samego Wincentego à Paulo. On sam tak pisał o sposobie wprowadzania w podstawowe prawdy wiary: „Używam obrazów, aby go pouczyć. Wydaje się, że to mu pomaga, aby pobudzić jego wyobraźnię”. Na samej wyspie choroby szybko dziesiątkowały francuskich misjonarzy, ale docierali kolejni. Dla swych nawróconych misjonarze stworzyli dwujęzyczny (francusko-malgaski) katechizm. Waga katechizmu była podkreślana pytaniem zawartym w tym katechizmie, czy ktoś może zostać ochrzczony bez znajomości katechizmu, na które dawano odpowiedź: „Nie, ponieważ nie możemy być dobrzy, jeśli nie będziemy uczyli się katechizmu”. Czego więc można się było dowiedzieć z tego katechizmu? Wszystkiego, co konieczne, aby się dostać do nieba. Wśród tekstów tego

¹²⁶ Por. B. Nowak, *Dzieje Madagaskaru i Maskarenów w XVII-XVIII w.*, s. 1066-1067.

katechizmu znajdujemy wszystkie interesujące nas formuły pięciu tekstów, które będziemy dalej omawiać¹²⁷.

W kolejnym, XVIII w., Francuzi interesowali się przede wszystkim wschodnimi wybrzeżami Madagaskaru. Handlowali zasadniczo na wybrzeżu między Tamatave a Zatoką Antongil. W drugiej połowie wieku większego znaczenia nabrała osada Foulpointe położona między tymi miejscami. Z tą okolicą związana jest działalność Maurycego Beniowskiego (lata 1774-1776). Powierzono mu rolę skromnego faktora wspierającego interesy plantatorów. Ten ambitny człowiek zaczął jednak wdawać się w układy i miejscowe wojny. Marzył mu się podbój większej części Madagaskaru. Siebie widział nawet w roli króla wyspy. Posyłał kłamliwe raporty podkreślające z przesadą jego sukcesy. Z powodu jego pisarstwa powstała swoista legenda Beniowskiego, która jednak odbiega od rzeczywistości.

Po doświadczeniach z XVII w., Francuzi utrzymywali później raczej dobre kontakty z władcami miejscowego ludu Betsimisaraka, którzy niekiedy sprzedawali im niewolników. Według Nowaka¹²⁸ spośród 359 statków francuskich, które w latach 1755-1808 dotarły z Madagaskaru na Maskareny, tylko 10 wypłynęło z towarem z zachodniego wybrzeża, większość pochodziła przeważnie ze wschodniego¹²⁹.

b) Dawny Madagaskar oczami jego mieszkańców

Choć w późniejszej części pracy zasadniczo będziemy traktować o języku (i kulturze) malgaskim jako o jednej całości, nie powinno się tracić z oczu rzeczywistości, że ludność Madagaskaru nie stanowi jednego, niepodzielonego ludu, o jednym i niezmiennym języku. Zanim rozpoczniemy część poświęconą konkretnym tekstom, trzeba pokrótce przypomnieć skład etniczny wielkiej wyspy, jak on się kształtował w interesującym nas okresie. Choć dziś uznaje się, że na Madagaskarze żyje 18 grup etnicznych, tu zajmiemy się jedynie największymi, które odegrały ważniejszą rolę w interesującym nas procesie.

¹²⁷ Por. Munthe, s. 68.

¹²⁸ B. Nowak, *Dzieje Madagaskaru i Maskarenów w XVII-XVIII w.*, s. 1067-1068.

¹²⁹ Nie chcemy tu mnożyć szczegółów z tego okresu. Więcej znaleźć można np. u: H. Deschamps, *Tradition and change in Madagascar, 1790-1870*, w: J.E. Flint (red.), *The Cambridge History of Africa*, t. V: *From c. 1790 to c. 1870*, Cambridge 1976, s. 393-417.

1° – Państwa Sakalawa na zachodzie i północy wyspy

Jednym z wcześniejszych państw na Madagaskarze, które choć nie pokrywało całej wyspy, miało swoje wielkie wpływy, było państwo, a raczej państwa grupy etnicznej Sakalawów. Według tradycji, państwo Sakalawów stworzyła dynastia Maroserana. Założycielem państwa był władający na początku XVII w. Andriamisara. Właściwym twórcą potęgi państwa był jego syn Andriandahifotsy¹³⁰, który najprawdopodobniej żył w latach 1610-1685¹³¹. Podbił on sąsiadów (Antanandro) i poprzez dynastyczne małżeństwo podporządkował sobie lud Sakoambe. Te dwa plemiona wraz z Maroserana i innymi grupami etnicznymi już wcześniej od nich uzależnionymi stworzyły lud Sakalawów. Andriandahifotsy podbił wielkie obszary. W sukcesach pomagała mu broń palna po raz pierwszy stosowana na taką skalę na Madagaskarze. Teren, który sobie podporządkował, określa się jako „Menabe”.

Po śmierci pierwszego władcy, w walce o tron po ojcu zwyciężył Trimanongarivo, który prawdopodobnie panował do 1718 r. Umiał on utrzymać dobre stosunki z europejskimi kupcami. Później coraz trudniej było jednak utrzymać jedność państwa Menabe. Trzeci syn Andriandahifotsy, Tsimanata¹³², pokonany w walce o tron w Menabe, uciekł na północ i tam utworzył państwo, które z czasem określono „Boina”. Pokonał okoliczne rody i założył stolicę w Tongay.

Po nim państwo Boina rozwijało się w kierunku północnym (Andrianamboniarivo, 1712-1722; Andriamahatindriarivo, 1722-1742), tak że objęło prawie całe wybrzeże zachodnie. Zarówno Boina, jak i Menabe, prowadziły wewnętrzne walki o władzę. Za panowania w Boina władcy o imieniu Tsitavana¹³³ (w połowie XVIII w.), państwa Sakalawów kontrolowały jedną trzecią wyspy. Był to szczyt ich potęgi. Niestety, rozbieżności polityczne osłabiały je wewnętrznie. Sakalawowie zjednoczyli się za czasów królowej Ravahiny (ok. 1770?-1808). Umiała ona utrzymać dobre relacje z władzą Merinów – Andrianampoinimeriną. Z jednej strony władczyni Sakalawów mogła tłumić bunt i dbać o bezpieczeństwo

¹³⁰ Dosłownie „Biały Władca”.

¹³¹ O wielu szczegółach jego panowania dowiadujemy się z relacji Flacourta.

¹³² Imię pośmiertne Andriamandisoarivo.

¹³³ Pośmiertnie nazywany Andrianiveniarivo.

w swoim państwie, z drugiej zaś władca Merinów nie musiał się lękać o najazdy Sakalawów na swe ziemie¹³⁴.

Jeden z kupców holenderskich opisując audiencję, jaką otrzymali u władcy Bo-inów w 1741 r., ukazuje go, jak przyjmuje Holendrów w gronie setki wojowników uzbrojonych w muszkiety. Władca siedział na tronie ze złota, który został sprowadzony z Chin. Miał na sobie złotą koronę, złote łańcuchy na szyi, a także pas zdobiony złotem. Nim przeszli do rozmowy handlowej na temat ceny za niewolników, musieli obejrzyć dary, jakie otrzymał wcześniej od innych. Podobnie widać to również w relacji z 1792 r., kiedy to Dumaine spotkał się z królową Ravahiny. Autor podkreślił, że władczyni Sakalawów była sprawiedliwa i szczodra, ale jednocześnie bezwzględna i okrutna.

Oceniając państwa Sakalawów H. Deschamps podkreślał ich słabości organizacyjne, a także elementy monarchii absolutnej. Obszar państwa był bardzo rozległy, archaiczna gospodarka oparta była na rolnictwie i hodowli bydła, było mało ludzi, do tego zróżnicowanych etnicznie i kulturowo. Poza rywalizacją wewnątrz państwa i buntami niektórych regionów, stale wzrastało też znaczenie sąsiadów, zwłaszcza państwa Merinów¹³⁵.

2° – Betsimisaraka i sytuacja na wschodnim wybrzeżu

Ponieważ w dalszym ciągu pracy odwołamy się również do innej ważnej grupy, która zamieszkiwała tereny wschodniego wybrzeża, musimy więc wspomnieć również o nich. Betsimisaraka również stworzyli w okresie poprzedzającym czas, który nas najbardziej interesuje, pewne struktury państwowe. Wybrzeże to dość długo pozostawało pod wpływami piratów oraz lokalnych książąt handlujących niewolnikami. Właściwie były to różne grupy etniczne. Wśród większych wyróżnić można Antanosi z Sainte-Marie czy Antemaroa znad Zatoki Antongila¹³⁶. Pod koniec XVII w. regiony północnowschodniej części wyspy stały się praktycznie państwami piratów. Setki, a może nawet tysiące piratów miało swe bazy na wyspie Sainte Marie, w Antab, Foulpointe, Tintingue. W samej Zatoce Antongila mieli

¹³⁴ Dzięki takiemu układowi kupcy Merinów uzyskali dostęp do zachodniego wybrzeża wyspy.

¹³⁵ Por. szerzej Nowak, *Historia Madagaskaru i Maskarenów w XVII-XVIII w.*, s. 1070-1073.

¹³⁶ Tak grupy te były wtedy określane przez europejskich podróżników. Nie pokrywa się to z obszarami zamieszkanymi współcześnie przez te grupy.

punkt oparcia na wysepce Nosy Mangabé. Można też ich było spotkać w takich miejscach, jak Antalaha czy Vohémar. Szczyt ich dominacji przypadał na lata 1685-1726, zwłaszcza pierwszych dwadzieścia lat. Przebywali tu wtedy tacy słynni dowódcy, jak Avery, Mission czy Kid. Współpracowali oni z miejscowymi władcami. Nie brakowało też małżeństw piratów z rodzimymi księżniczkami. Najbardziej znanym był chyba Ratsimihalo, syn pirata Thomasa White'a (Anglika) i miejscowej księżniczki Rabeny. O sile jego rodziców może świadczyć fakt, że został posłany na studia do Anglii. Później starał się zjednoczyć ludność mieszkającą nad Zatoką Antongila i uchronić przed skutkami handlu niewolnikami i wzajemnymi lokalnymi wojnami. Udało mu się przekonać do swego dzieła Mulatów (*Zana Malata*) oraz przywódców miejscowych grup. Został wybrany władcą i przybrał imię Ramaromanampo¹³⁷. Swemu państwu nadał nazwę Betsimisaraka¹³⁸. Udało mu się nawet podbić Tamatave. Było to pierwsze zjednoczenie tak wielkiej części wybrzeża wschodniego.

Ratsimihalo poślubił nawet córkę władcy Sakalawów z Boina. Miał więc poparcie i pomoc potężniejszego sąsiedniego władcy. Ponadto jego rodzina została podniesiona do rangi dynastii. Niestety, śmierć władcy w 1750 r. zakończyła te wielkie plany. Po jego śmierci doszło do wielu sporów między naczelnikami miejscowych rodów i Mulatami, skutkiem czego państwo rozbiło się na mniejsze jednostki. Jego syn Zanahary chciał jeszcze ratować państwo swego ojca, jednakże w 1767 r. został zabity¹³⁹.

3° – Początki państwa Merinów

Przodkowie Merinów (czyt. Mernów) przybyli na wyspę z Azji południowowschodniej na przełomie XIV i XV w. Mieli wylądować w okolicach Zatoki Antongila i rozpocząć powolny marsz w głąb wyspy. Te początki trudno nazwać ekspansją. Starali się utrzymać pokojowe relacje z zastaną ludnością (Vazimba). Po mniej więcej dwóch pokoleniach zaczyna dochodzić do pierwszych starć zbrojnych z Vazimba. Władca Merinów – Andriamanelo – zwyciężył. Zdaje się, że powodem było

¹³⁷ Co znaczy „ten, który ma wielu poddanych”.

¹³⁸ Po malgasku: „Liczni nierozdzielni”.

¹³⁹ Por. szerzej Nowak, *Historia Madagaskaru i Maskarenów w XVII-XVIII w.*, s. 1068-1074.

m.in. posiadanie broni z żelaza. Trudno dziś powiedzieć, czy Merinowie stworzyli swe państwo, czy tylko zreformowali istniejące struktury. Terytorialnie państwo to powstało za czasów trzech władców, których lata panowania Grandidier porządkuje następująco: Andriamanelo (1590-1615), Ralambo (1615-1640) i Andriandazaka (1640-1665).

W XVIII w. najpierw państwo zjednoczył Andriamasinavalona (zm. w 1710 r.), ale przed śmiercią podzielił je pomiędzy swych synów. Ogólnie można powiedzieć, że okresy jednoczenia państwa były przedzielane okresami podziałów, które trwały o wiele dłużej. Ostatecznie na koniec XVIII w. Andrianampoinimerina (1740-1810), pierwotnie władca małego księstwa Ambohimanga, zjednoczył wszystkie ziemie zamieszkałe przez Merinów. Był przewidującym i skutecznym władcą, m.in. nabywał broń palną od Europejczyków. Po zdobyciu w 1794 r. Antananarywy ogłosił się władcą całej Imeriny. Podporządkował swojej władzy również ziemie Sihanaka, Betsileo, a nawet uzależnił od siebie państwo Boina. Tym samym zapoczątkował proces jednoczenia całego Madagaskaru¹⁴⁰.

c) Czasy pierwszego okresu wzmózonych wysiłków translatorskich

Podstawowe teksty wiary potrzebne były zwłaszcza dla prowadzenia katechumenów. Na początku XIX w. w powszechnej praktyce długość katechumenatu nie była jednoznacznie określona, ani wśród misjonarzy katolickich, ani protestanckich. Z czasem zaczęły powstawać różne programy. Kard. Lavigerie i jego ojcowie biali opowiadali się za czteroletnim¹⁴¹. Wśród protestantów czas katechumenatu był zasadniczo wprowadzeniem do czytania Biblii. Na tej drodze katechumen powinien się nauczyć alfabetu i czytania. Zasadniczą ideą było doprowadzenie do etapu, kiedy każdy, przynajmniej z młodszego pokolenia, mógł sam rozeznaczyć, co mówi Słowo Boże. Nauczanie obejmowało wybór fragmentów z Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia oraz synopsy Ewangelii. Niektóre, bardziej zorganizowane wspólnoty mogły się odwoływać do katechizmów: bądź to katechizmu Lutera, bądź westminster-

¹⁴⁰ Por. Nowak, *Historia Madagaskaru i Maskarenów w XVII-XVIII w.*, s. 1074-1076. Na temat dawnej historii Madagaskaru istnieje wiele publikacji. Tytułem przykładu podamy tu dwie ogólnie uznane prace: H. Deschamps, *Histoire de Madagascar* (3 wyd.), Paris 1965; R. Kent, *Early Kingdoms in Madagascar*, New York 1970.

¹⁴¹ Według *Katechizmu Rzymskiego* Piusa V z roku 1566.

skiego. Inne wspólnoty protestanckie zachowywały rezerwę wobec katechizmów, widząc w nich wpływy rzymskie¹⁴². Według niektórych poziom umysłowy nie wystarczał do określenia końca katechumenatu. Potrzebny był też pewien poziom moralny. W niektórych przypadkach oznaczało to wielki paternalizm i możliwość przedłużania katechumenatu, nawet w nieskończoność, co w końcu doprowadzało do tego, że kandydaci zaczęli szukać alternatyw w innych wspólnotach.

1^o – Radama I – pierwszy król Madagaskaru

Radama I, syn Andrianampoinimeriny, zdawał sobie sprawę, że będzie musiał doprowadzić do sformalizowania relacji z Europejczykami. Rozumiał, że dwie siły starają się umocnić swe wpływy na Madagaskarze: Francuzi i Anglicy. Postanowił wygrać interesy jednego mocarstwa przeciw drugiemu. Udało mu się przekonać Brytyjczyków, żeby zaopatrzyli go w broń i przeszkolili jego wojsko.

Anglicy zdawali sobie sprawę, że nie są w stanie opanować całego Madagaskaru¹⁴³. Pierwszy gubernator brytyjski Mauritiusa – Farquhar szukał odpowiedniego rozmówcy po stronie malgaskiej. Na wybrzeżu było kilku lokalnych przywódców, ale jego wybór padł na Radamę. Według niego jedynie Radama był w stanie trzymać Francuzów i innych z daleka. Radama od 1810 r. dzierżył władzę w centrum wyspy i konsekwentnie realizował testament przekazany mu przez jego ojca: „Morze stanowi granicę mojego ryżowiska” (tzn. jego wpływy mają sięgać aż do morza). Wybór brytyjskiego gubernatora mógł dziwić, ponieważ królestwo Merina wydawało się być dość oddalone od wybrzeży, ale okazał się trafny. Istniał wspólny cel: rozciągnięcie władzy Merinów aż do wybrzeży. Z jednej strony chodziło o to, aby pod jednymi rządami ułatwić sobie stosunki handlowe (perspektywa angielska), a z drugiej o to, aby znieść pośredników i zachować dla siebie monopol w handlu bronią (perspektywa Merinów). Zajęcie Tamatave i podporządkowanie sobie plemion Betanimena oraz Betsimisaraka oznaczało koniec roli pośredniczącej tych grup.

Gubernator Farquhar uznał zwierzchnictwo Radamy i zawarł z nim przymierze jako z „królem Madagaskaru”. Ten nowy tytuł dodał powagi roli Radamy, zaliczając

¹⁴² Por. Sundkler, s. 90.

¹⁴³ Wielka Brytania była wtedy mocno zajęta Indiami i Cejlonem, a ponadto w 1815 r. w ramach regulacji po wojnach napoleońskich, Brytyjczycy przejęli kolonie francuskie na Oceanie Indyjskim – wyspę Bourbon (zmieniając nazwę na Reunion) oraz Ile de France (wracając do pierwotnej nazwy Mauritius).

go do grona królewskiego. Został też nobilitowany wyżej niż inni sąsiedni władcy. Wpływy angielskie stały się mocniejsze niż francuskie. Brytyjski przedstawiciel sierżant Hastie osiadł w stolicy Merinów w 1817 r. Odtąd zaczęła docierać tam z Tamatave angielska broń. Dzięki niej oraz dzięki pomocy dwóch oficerów brytyjskich wojsko Radamy szybko przekształcało się w największą siłę militarną wyspy¹⁴⁴.

Od początku rozwoju monarchii Merinów mamy dwóch czynnych aktorów zmian społecznych: monarchę oraz władze kolonialne. Niedługo jednak pojawi się trzeci: misjonarze protestanccy z *London Missionary Society*¹⁴⁵. W sierpniu 1818 r. przybywa do Tamatave dwóch misjonarzy wraz z rodzinami. Szybko łapią malarię i wycofują się¹⁴⁶. W 1820 r. powracają w trochę innym składzie i docierają na płaskowyż do stolicy. W roku 1820 król zaprosił ich do założenia w stolicy szkoły i kościoła¹⁴⁷. Co prawda niektórzy wierzyli, że tak często powtarzane przez misjonarzy angielskich słowo „Dżej-Ho-Wa” to jakiś wielki przodek Europejczyków, a czytanie i pisanie to wyższa forma magii, ale to opaczne rozumienie nie przeszkodziło kilku tysiącom uczniów (głównie Merinom) nauczyć się tych sztuk.

O wiele trudniej szło z nauką religii. Było to poważne wyzwanie rzucone kulturze tradycyjnej. Wiązało się z kwestią prestiżu starszych. W 1821 r. misjonarzom udało się nawet użyć wpływów na tyle, że zobligowano uczniów do obchodów Bożego Narodzenia. Później próbowali przekonywać o wyższości chrztu nad tradycyjnym obrzezaniem i wtajemniczeniem. Oczywiście wywoływało to falę oburzenia u tradycyjnej części społeczeństwa.

¹⁴⁴ Por. F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*, Paris 1991, s. 113-115; K. Laidler, *Kaligula w spódnicy, Szalona królowa Madagaskaru*, Warszawa 2006, s. 34-39.

¹⁴⁵ To świeżo założone, w 1795 r., towarzystwo misyjne powstałe w duchu odnowy protestanckiej, pełne było entuzjazmu misyjnego.

¹⁴⁶ W porównaniu z innymi krajami Afryki Madagaskar stanowił przypadek specyficzny. W Afryce zasadniczo wiara chrześcijańska docierała w XIX w. jako religia wybrzeży. Naokoło portów: St. Louis, Douala, Port Elizabeth, Mombasa i innych oraz w okolicznych miejscowościach nadmorskich, pierwsi misjonarze nawiązywali kontakty z tymi, którzy w przyszłości staną się pierwszymi katechumenami. Na Madagaskarze było inaczej. Pierwsze próby pracy w Tamatave, porcie na wschodnim wybrzeżu, okazały się klęską, a misjonarze, o ile w ogóle przeżyli, musieli powrócić do bazy. Aby zdobyć Madagaskar dla Ewangelii, musieli rozpocząć od wyżyn w centrum wyspy, które przy okazji miały o wiele lepszy klimat, niż wybrzeża.

¹⁴⁷ W latach 1817 i 1820 podpisano dwa traktaty o przymierzu Madagaskaru oraz Wielkiej Brytanii. W tym drugim rząd brytyjski nie tylko uznawał Madagaskar za niepodległe państwo, ale również obiecywał stałe wspieranie władzy króla Radamy. Król zgadzał się zakazać handlu niewolnikami, a w zamian za to miał otrzymać tytuł króla Madagaskaru i co roku hojne stypendium z Londynu. Traktat, zwłaszcza ten drugi, okazał się dobrą furtką dla misjonarzy. Por. Laidler, dz.cyt., s. 34-39, Hübsch, s. 199nn.

Król popierał europejskich misjonarzy, choć oczywiście miał w tym swoje cele. Przejmował elementy kultury europejskiej i wykorzystywał je na swój sposób. Posłał nawet dwóch dziewięcioletnich braci bliźniaków do Anglii, gdzie uczyli się pod kierunkiem Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego. Tak „dobrze” zostali wyedukowani, że kiedy wrócili jako osiemnastoletni młodzieńcy, musieli rozmawiać ze swymi rodzicami przez tłumacza. W 1819 r. król nadał nawet wyjątkowy przywilej chrześcijanom: mogli pozostać na wyspie przez dziesięć lat, nie stosując się do malgaskich praw. Dopiero potem musieli je przyjąć lub opuścić wyspę.

Gdy Radama zaczął się tytułować królem Madagaskaru (zamiast królem Merinów), Francuzi, ciągle marzący o podboju, w 1823 r. formalnie zaprotestowali. Posiadając jednak zaledwie kilka nadbrzeżnych fortów, nie mogli nic na to poradzić. Delegacja francuska, która miała mu wręczyć ten protest, nie została przyjęta w stolicy. Mało tego, urażony król wysłał swe wojska do Fort Dauphin. Co prawda poniosły one wielkie straty, ale w końcu (14 marca 1825 r.) zdobyły fort. Merinowie zdobyli niemałe łupy, ale swych przeciwników nie wzięli do niewoli, tylko odesłali do francuskiej bazy na St. Marie. Radama udowodnił, że jest władcą Madagaskaru i to on decyduje, które mocarstwa europejskie mogą być obecne na jego wyspie¹⁴⁸.

Z perspektywy misyjnej w pierwszej połowie wieku, a dokładnie w latach 1820-1861, wpływy chrześcijańskie były praktycznie historią protestantów, a konkretniej reformowanych. Pionierzy, walijscy kongregacjoniści, byli nauczycielami i artystami, którzy postrzegali tłumaczenie Biblii jako pierwszy obowiązek, konieczność i szansę. Mała grupka misjonarzy LMS w roku 1820 obejmowała głównie rzemieślników: stolarzy, kowali, tkaczy i garbarzy. We współczesnej terminologii nazywalibyśmy ich pracownikami rozwoju ludzkiego, zajmującymi się alfabetyzacją oraz nauczaniem zawodu. Odpowiadało to królowi. Zafascynowany zachodnimi technikami, król uważał się za „modernizatora”. Misjonarze uczyli go angielskiego i stworzyli najpierw szkołę pałacową, a później dwie inne szkoły przeznaczone dla arystokracji.

Język angielski szybko został zastąpiony miejscowym, kiedy został on zaadaptowany, pisany i czytany literami europejskimi, który to zapis król uznał za łatwiejszy do nauczenia niż arabski. Do wyboru pozostawał stary, gdzieś tam znany

¹⁴⁸ Laidler, dz.cyt., s. 46-47.

w rękopisach, zapis literami arabskimi (*sorabe*) oraz zapis literami europejskimi (łacińskimi). Po pewnym wahaniu, król zdecydował się jednak na litery łacińskie. Z powodu rozpoczętej wcześniej nauki czytania i pisania drukowane teksty były dostępne dla sporej liczby ludności.

W 1826 r. misjonarze przywieźli prasę drukarską. Wydawali teksty biblijne i inne święte teksty w wielkich ilościach. W 1828 r. misjonarze LMS wydali pierwszy śpiewnik, który stał się bardzo popularny¹⁴⁹. W roku 1835 wśród chrześcijan krążyło ok. 10 000 kopii Nowego Testamentu i ok. 5000 kopii każdej z ksiąg: Rodzaju, Izajasza i Przysłów, obok kopii najpopularniejszej książki *The Pilgrim's Progress*¹⁵⁰. Całe młode pokolenie arystokracji Merinów zaczęło kwestionować tradycyjną religię, gdzie zmarli wciąż żyli i gdzie przodkowie mieli stałe wysoką, honorowaną pozycję.

Osobiste zainteresowania i pasja młodych misjonarzy koncentrowały się na tłumaczeniach biblijnych. Pochodząc z Kościoła czytającego Biblię, chcieli się dzielić tym samym podstawowym dla nich doświadczeniem wiary z miejscowymi ludźmi. Nie mieli co prawda wykształcenia akademickiego, ale okazali się zaskakująco kompetentni dla dzieła, które postrzegali jako dla nich właściwe. Pierwsze wydanie malgaskiego Nowego Testamentu ukazało się w 1830 r., a Starego w 1835 r. Większość tego pierwszego wydania została rozdzielona głównie pomiędzy żołnierzy i ich oficerów, którzy byli absolwentami szkół misyjnych¹⁵¹. Ci żołnierze niekiedy wprost deklarowali, że muszą mieć Nowy Testament, aby zbudować szkołę na wybrzeżu.

Przez cały ten czas Radama wykorzystywał europejską technikę i dyscyplinę wojskową do podbojów. Opanował on centrum wyspy, umieszczając swe garnizony wojskowe w strategicznych miejscach, dzięki czemu rozwój nowej religii był

¹⁴⁹ Por. Sundkler, s. 487-490.

¹⁵⁰ *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* (Wędrowka Pielgrzyma) to najbardziej znane dzieło Johna Bunyana. Pierwszy raz opublikowane zostało w roku 1678. Jest to alegoria doświadczenia chrześcijańskiego życia w barwnej narracji pielgrzymki z Miasta Zagłady na Górę Syjon. Już w ciągu 10 lat od pierwszego wydania udało się sprzedać ponad 100 tys. egzemplarzy. Do tej pory ukazało się ponad 1500 wydań dzieła w tłumaczeniach na ponad 200 języków. Pierwszego polskiego tłumaczenia dokonał Stanisław Cedrowki (1726, wydany w roku 1764 pod tytułem *Droga pielgrzymującego chrześcijanina do wieczności błogostawionej*). W 1907 r. Ewangelickie Towarzystwo Oświaty Ludowej w Cieszynie wydało kolejny przekład. Nowe wydanie (tłum. Józef Prower) ukazało się w 1961 r., wydane przez Zjednoczony Kościół Ewangeliczny.

¹⁵¹ L. Munthe, *La Bible à Madagascar: les deux premières traductions du Nouveau Testament Malgache*, Oslo 1969, s. 132.

łatwiejszy, gdy okazała się dobrze pasującą do oficerów i żołnierzy. W ten sposób placówki wojskowe stały się stacjami misyjnymi. Pierwsze pół wieku wiary chrześcijańskiej na wyspie było historią Kościoła Merinów. Od czasu do czasu Madagaskarowi zagrażało któreś z dwóch głównych państw kolonialnych, Francja lub Anglia, ale do roku 1885 państwo to odpierało zakusy imperialne. W krytycznym i kreatywnym ćwierćwieczu 1836-1861 pierwsze wspólnoty chrześcijańskie pozostawały zupełnie autonomiczne.

2^o – „Krwawa” królowa Ranavalona I

Do czasu przejścia tronu przez Ranavalonę I (1828 r.) ok. 10-15 tys. osób otrzymało edukację szkolną. Ok. 1000-1500 młodych ludzi zostało wykształconych jako rzemieślnicy przez pierwszych misjonarzy, a w maju 1831 r. celebrowano chrzest pierwszych dwudziestu pięciu Malgaszów. Stopniowo jednak po przejęciu władzy pierwszy intensywny okres pracy misyjnej zaczął się kończyć.

Ranavalona I postanowiła unicestwić polityczną schedę męża¹⁵². Gdy nowy brytyjski przedstawiciel przybył do Antananarywy, musiał czekać wiele tygodni, żeby móc przedłożyć nowej królowej listy uwierzytelniające. Królowa odrzuciła jednak propozycję współpracy. Takie pociągnięcie zjednało królowej tradycyjną starszyznę. Brytyjczycy protestowali, podobnie jak uprzednio Francuzi. Zresztą Francuzi też rościli sobie prawo do wschodniej części wyspy. Ranavalona zdawała sobie sprawę, że Europejczycy powrócą. W grudniu 1834 r. wydała powszechny zakaz nauki czytania lub pisania w szkołach misyjnych. Mogły to robić tylko szkoły państwowe. W kolejnym roku zabroniła udzielania chrztów i nawracania. Zapowiedziała karę śmierci dla tych, którzy odważyliby się modlić do Boga chrześcijan. W końcu wyspę musieli opuścić również misjonarze. Tuż przed wyjazdem jednak misjonarzom udało się wydrukować pierwsze egzemplarze Biblii w języku Merinów. Dwaj ostatni misjonarze opuścili wyspę w 1836 r., po tym jak po cichu rozprawdzili trochę literatury religijnej i pokaźną liczbę Biblii¹⁵³.

Królowa zdawała sobie sprawę z rangi szkół i konieczności kształcenia rzemieślników. Jednak w tym kryło się też niebezpieczeństwo dla władzy i autorytetu

¹⁵² Poniższa część oparta jest na: Sundkler, s. 487-502.

¹⁵³ Por. Sundkler, s. 489-490.

królowej. Stopniowo stawało się to jej obsesją. Sumując razem z zabitymi w czasie kampanii wojskowych w czasie panowania Ranavalony I życie straciło ok. 150 tys. osób. Liczba chrześcijańskich męczenników *sensu stricto* za wiarę sięgała przynajmniej 200. Na samym Madagaskarze, uciekając w ukryte i niezamieszkałe miejsca, daleko od stolicy pierwsze grupy chrześcijan spotykały się na górach, w grotach lub jaskiniach. Stopniowo jednak kształtował się pewien *modus vivendi*. Chrześcijanie byli nawet w rodzinie królewskiej. Reinterpretując historię Kościoła na Madagaskarze, pastor Rabary – jeden z większych kaznodziejów Madagaskaru, dostrzegał w latach panowania Ranavalony czas „nocy” i „wewnętrznej ucieczki”. Kościół malgaski przeżywał noc, jak Jonasz w brzuchu wieloryba, modląc się o wyzwolenie. Wiara wyrażała się również w pieśniach, których wielkim tematem była pielgrzymka do niebieskiego Jeruzalem, na górę Syjon, często mylona z niebieską Tananarywą.

Pośrodku społeczeństwa malgaskiego był człowiek najczystszej krwi królewskiej, książę Rakoto (później król Radama II), urodzony w 1829 r., syn królowej Ranavalony. W 1845 r. włączył się on w tajny ruch chrześcijański, a w następnym roku przyjął w ukryciu chrzest. Był to krok, którego nie zrobi nikt z rodu królewskiego aż do roku 1869.

Przez ćwierć wieku, w latach 1835-1861, Kościół był prowadzony jedynie przez chrześcijan malgaskich. Wbrew wielkim niebezpieczeństwom był to Kościół ewangelizujący. Gdy w 1835 r. chrześcijan na wyspie było ok. 1-2 tys., w roku 1861, a więc w roku śmierci królowej Ranavalony I, liczba chrześcijan wzrosła do ok. 7-10 tys. Po roku 1861 grupy chrześcijan odkrywano w odległych miejscach.

3^o – Interludium międzywyspowe

Dwie wyspy, Reunion i Mauritius, stanowiące część zintegrowanego z Madagaskarem świata, miały tak wielkie znaczenie dla wysiłków ewangelizacyjnych na Wielkiej Wyspie, że zasługują tu na wzmiankę. Na obu wyspach wielką rolę w działalności misyjnej odegrali francuscy misjonarze Ducha Świętego. Nawrócenie ludności wyspy Reunion pokazuje wagę jednej z zasad, że Ewangelia musi być „przyniesiona do domu”, nie tylko głoszona. Frédic Le Vavassuer, osiemnastoletni przedstawiciel populacji kreolskiej Reunion, został w 1830 r. posłany na studia do Francji. Tam spotkał się z o. Franciszkiem Libermannem. Stał się gorliwym

katolikiem, a po dwudziestu latach powrócił na Reunion jako kapłan, misjonarz Ducha Świętego. „Przyniósł do domu” orędzie. Przybył na czas wielkich zmian, rewolucji społecznej, wyzwolenia niewolników (ok. 60 tys.). Na plantacjach budował kaplice i szkoły techniczne oraz nowicjat dla braci. Rozpoczął tworzyć zgromadzenie dla kobiet.

W 1850 r. mała wyspa Reunion miała swojego biskupa (Maupoint). Libermann przekonywał, że biskup jest bardziej potrzebny w koloniach niż we Francji¹⁵⁴. Reunion stało się wzorem dla całej Afryki. Całe wybrzeże Wschodniej Afryki, od Cape Delgado do równika, było pod jurysdykcją biskupa z Reunion. W 1867 r. udał się on w podróż do Zanzibaru. W kolejnych latach udadzą się tam francuscy misjonarze Ducha Świętego z Reunion. W ich ślady poszło sześć Córek Maryi. Były to początki współczesnych misji katolickich we Wschodniej Afryce.

Na Reunion misjonarze szybko zorientowali się, że muszą zająć się również liczną grupą młodych z Madagaskaru. Już w latach czterdziestych XIX w. duchacze rozpoczęli dzieło, które nazwali „chrześcijańską wioską” dla młodych. Ten system, wypróbowany w Senegalu, został rozwinięty na Reunion. Małe „wioski” założono dla malgaskich chłopców i dziewcząt w celu przygotowania ich, aby w przyszłości, po powrocie na Madagaskar, dawali katolickie świadectwo. Ten malgaski eksperyment edukacyjny stał się modelem większych przedsięwzięć katolickich, gdy duchacze przenieśli się do Zanzibaru i Bagamoyo na wschodnim wybrzeżu Afryki. W takich właśnie warunkach powstanie kilka katechizmów, których teksty będziemy analizowali w kolejnej części oraz słowniki o. Webera.

Mauritius również miał swoją wspólnotę malgaską. Stał się on sceną wyraźnej działalności kongregacjonistów LMS i anglikanów SPG. *Church Mission Society* (CMS) miało szczęście w wyborze biskupów anglikańskich dla Mauritiusa. Bp Vincent W. Ryan i bp Royston zasługują na szczególne wspomnienie w kontekście roli wyspy jako bazy dla pracy poza nią samą. CMS prosiło bpa Ryana, aby wziął w opiekę „Misję wschodnioafrykańską”, czyli wyspy na północ: Zanzibar i Seszele, do których był łatwy dostęp łódkami na wizyty pasterskie.

Dość szybko powstała również wspólnota katolicka na Mauritiusie. Brytyjska kolonia w 1841 r. miała angielskiego benedyktyna jako biskupa katolickiego, a naj-

¹⁵⁴ J. Janine, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, Toulouse 1935, s. 401.

ważniejszym misjonarzem był jeden z francuskich uczniów Libermanna – o. Jacques Désiré Laval (1803-1864)¹⁵⁵. Z wykształceniem teologicznym i medycznym przybył w 1841 r. na wieloetniczny, wielojęzykowy i wieloreligijny Mauritius. Zamiast zaprzyjaźnić się z bogatymi właścicielami plantacji, Laval udał się do uciskanych ludzi i identyfikował się z nimi zarówno w sposobie mieszkania, jedzenia, jak i warunków życia. Świetlany wzór samozaparcia przyciągnął do niego dziesiątki tysięcy ludzi. W populacji ponad 300 tys. w 1862 r. było 75 tys. chrześcijan (65 tys. katolików i 10 tys. anglikanów) oraz 236 tys. muzułmanów, hinduistów i wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich.

Również na innych okolicznych małych wyspach pracowali misjonarze. Warto wspomnieć zwłaszcza Nosy Be, małą wyspę leżącą na północny zachód od Madagaskaru. 30 tys. mieszkańców wyspy przybyło głównie z Madagaskaru, „skąd musieli uciekać i gdzie pragnęli wrócić” – jak to określił jezuicki historyk Kościoła Boudou¹⁵⁶.

d) Rozwój wiary w latach 1861-1895

W dramatycznych okolicznościach dziewiętnastowiecznej historii Madagaskaru rozwój wiary musiał się wpisać w sytuację całkowitej zależności mieszkańców wobec woli i zachcianek władców, a zwłaszcza wobec dwóch wybijających się królów, Ranavalony I i Ranavalony II. W 1861 r. długie panowanie Ranavalony I dobiegło końca. Jej śmierć stała się dla misjonarzy znakiem powrotu na wyspę. Oczekiwany wybawiciel – Radama II – został królem i marzenie zaczęło się spełniać. Ale była to dość brutalna rzeczywistość dla młodego króla. Otwarty na nowe idee i polityczne wpływy zachodu szybko zniszczył samego siebie. Po dwóch latach panowania w 1863 r. został zamordowany. Jego następczynią została królowa Rasoheryna, z osobistą sympatią wobec Kościoła katolickiego, która jednak, jak jej poprzednik, utrzymała sytuację wolności wyznania. Po jej śmierci w 1868 r.,

¹⁵⁵ Por. J. Fitzsimmons, *Father Laval: Jacques Désiré Laval: the 'Saint' of Mauritius*, Bootle 1972. Jacques Désiré Laval był jednym z pierwszych beatyfikowanych przez Jana Pawła II. W historii zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej bł. Laval zasłynął m.in. tym, że bł. Józef Gérard spędził u jego boku kilka miesięcy w drodze na swą misję w dzisiejszym Natalu i Lesotho, czerpiąc od niego inspirację do późniejszej pracy.

¹⁵⁶ A. Boudou, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, t. 1, Paris 1940, s. 136.

w następnym roku sukcesja przeszła w ręce królowej Ranavalony II. Wraz z nią i jej mężem – premierem rządu, nastały dla rozwoju wiary na Madagaskarze zupełnie nowe czasy.

O ile postawa Rasoheriny wobec wiary chrześcijańskiej była obojętna bądź niezdecydowana, o tyle kolejna królowa, Ranavalona II, postanowiła działać zdecydowanie. Krótko po objęciu tronu, 21 lutego 1869 r. wraz z mężem przyjęła chrzest w Kościele kongregacjonalistów¹⁵⁷. Czując się zagrożona buntem tradycjonalistów, po chrzcie nakazała spalić wszystkich *sampy* i stworzyła Kościół państwowy. Złożyło się na to wiele spraw, interesów, zagrożeń dotyczących dynastii, ale również napięcia związane z odradzającymi się tradycyjnymi kultami, a także szybko wzrastające wpływy grupy, która stanie się partią protestancką. Obejmowała ona zarówno misjonarzy LMS, jak i armię, a także nauczycieli i wielu niewolników. Te wpływy nie mogły być nie zauważone, a najlepiej było je zdominować, wstępując do tej grupy. Oczywiście poza tymi uwarunkowaniami politycznymi i społecznymi, była też zapewne osobista decyzja samej królowej, która przypuszczalnie napotykała przekonujące przykłady chrześcijańskiego życia.

Od tego czasu Kościół pałacowy stał się oficjalną religią państwową. Uczestnictwo w nabożeństwach i obecność w szkole stały się znakiem lojalności wobec królowej, a stare obrzędy oficjalnie porzucono¹⁵⁸. Chrzest, który mógł być postrzegany przez poddanych królowej w perspektywie uroczystej koronacji, odbył się w obecności dostojnego zgromadzenia: najwyższych oficerów, sędziów, szefów, arystokracji i kaznodziejów kościołów protestanckich stolicy. Nie było obecnego żadnego obcokrajowca, szafarzem sakramentu był pastor Andriambelo, potomek szanowanej rodziny. Odbyło się to według rytuału zwykłego, choć uroczystego chrztu kongregacjonalistycznego. Skoro królowa przyjęła chrzest, wszyscy jej poddani z zasady powinni pójść za nią. Wiara chrześcijańska stała się więc kultem faworyzowanym przez władczynię. Skutki tego widać wyraźnie w szybko rosnących statystykach misyjnych. Dla misjonarzy LMS rozpoczął się czas żniw.

LMS budowało na społecznych fundamentach kultury urbanistycznej na względnie bogatej i arystokratycznej części wyspy. Chrystianizacja Imeriny stała się

¹⁵⁷ Z którego wywodziło się *London Missionary Society*.

¹⁵⁸ Por. S. Feerman, *Wiek paradoksów w Afryce Wschodniej (około 1780-1890)*, s. 500-501, w: P. Curtin, S. Feerman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, Gdańsk 2003.

procesem spowodowanym przez podstawowe faktory społeczeństwa malgaskiego, nie mające nic wspólnego z chrześcijaństwem¹⁵⁹. Ten proces nie był łatwy. Część społeczeństwa wpatrzona w Europę oczekiwała świtu jasnego nowego dnia, tradycjoniści natomiast doświadczali tych zmian jako traumatyczne. Nagły postęp chrześcijaństwa wydawał się pozbawiać tych dumnych ludzi ich wielkiej narodowej tradycji. Misjonarze LMS, z powodu swej historii i kontaktów z rodziną królewską oraz arystokracją mieli od początku przewagę. Ich wpływy były mocne w stolicy i wśród dominującej ludności Merina. Mieli uprzywilejowaną sytuację z powodu pionierskich inicjatyw z lat dwudziestych XIX w., z powodu tradycyjnych powiązań z rodziną królewską i arystokracją Merina, ale również z powodu osoby Williama Ellisa z LMS, odgrywającego w latach sześćdziesiątych XIX w. wielką rolę w zamyślach zaplanowanych jeszcze przez Davida Jonesa i jego współpracowników¹⁶⁰.

We wczesnych latach sześćdziesiątych XIX w. sami wierni najuboższych dzielnic stolicy wzniesli w ciągu kilku miesięcy własnym wysiłkiem trzy kościoły. Bardziej jednak w mentalność tego czasu wpisały się cztery *Memorial Churches*, wzniesione na propozycję Williama Ellisa. Pragnął on, aby te kościoły, erygowane w latach 1869-1870, stanowiły uczczenie malgaskich męczenników. Król Radama II ofiarował ziemię, a brytyjscy kongregacjoniści wsparli budowę finansowo. Françoise Raison-Jourde w swej bardzo szczegółowej pracy ukazującej również budowę świątyń protestanckich w latach 1860-1869, przedstawiła sakralny wymiar tych kościołów protestanckich męczenników, które uczyniły w ten sposób stolicę miastem w pewnym sensie świętym również dla chrześcijan. W podobny sposób jak w XVIII w., gdy Król Andrianampoinimerina stworzył świętą geografie związaną z dwunastoma wzgórzami położonymi w okolicy Antananarywy. W ten sposób te

¹⁵⁹ Tak przynajmniej twierdzi F. Raison-Jourde, *Mission LMS et mission jésuite face aux communautés villageoises merina: fondation et fonctionnement des paroisses entre 1869 et 1876*, „Africa” 53 (1983), s. 70.

¹⁶⁰ Sytuację z tego okresu dobrze ukazują książki Williama Ellisa (1794-1872), który nie tylko był zainteresowany ewangelizacją wyspy, ale sam trzykrotnie też tam się udał. Por. *History of Madagascar. Comprising also the progress of the Christian mission established in 1818, and an authentic account of the persecution and recent martyrdom of the native Christians*, London [1838], t. 2; *Madagascar revisited, describing the events of a new reign and the revolution which followed*, London 1867 (współczesne wydanie: Freeport, N.Y. 1972); *The martyr church: a narrative of the introduction, progress, and triumph of Christianity in Madagascar, with notices of personal intercourse and travel in the island*, London 1870; *Three visits to Madagascar during the years 1853-1854-1856; including a journey to the capital, with notices of the natural history of the country and of the present civilization of the people*, New York 1859 (współczesne wydanie: Detroit 1971).

Memorial Churches w stolicy „wpisały” męczenników w serce malgaskiej historii i pomogły „przedstawić prześladowania jako jeden z najwspanialszych rozdziałów historii Merinów”¹⁶¹.

W ramach struktury LMS wyrósł dość szczególny twór, jakim stał się „Kościół pałacowy”. Rozwinął się on w stolicy jako niezależny Kościół malgaski, stworzony jednak nie oddolnie (jak to było zazwyczaj w niezależnych Kościołach afrykańskich), ale zaplanowany odgórnie. Był on kierowany przez królową i przez premiera (jak to musiało być z natury w feudalnym społeczeństwie Merina). Kościół pałacowy był dla elit. Większość społeczności średniej grupy mogła być członkami zgromadzeń prowadzonych przez białych misjonarzy, ale klasa rządząca, kasta gabinetu premiera, najwyżsi przywódcy wojskowi i urzędnicy cywilni mieli Kościół dla siebie. Oczywiście był on w stanie bardzo łatwo sam się utrzymać. Wybierający się członkowie, wywodzący się sprzed roku 1861, mogli włączyć się do tego Kościoła, aby nie być zależnymi od wpływów misjonarzy. Statystycznie Kościół pałacowy rozrastał się bardzo szybko. W roku 1870 liczył zaledwie 50 członków, w 1880 r. – 100, a w 1895 r. było to już 160 tys. wraz z 194 pastorami. Kościół pałacowy posyłał swych emisariuszy, wybranych przez królową, do odległych dystryktów. Byli oni wybierani spośród arystokracji. Po pięciu latach byli odwoływani do stolicy i otrzymywali wysokie stanowiska w urzędach państwowych w uznaniu ich zasług dla państwa i Kościoła.

Stopniowo jednak misjonarze LMS tracili monopol prezentowania chrześcijaństwa. Wśród „nowych” misjonarzy, poza katolickimi, zauważyć trzeba anglikańskich, posłanych przez *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (SPG)¹⁶² w 1864 r. oraz norweskich luteranów w 1866 r. Te dwie grupy prezentowały „twardszą” strukturę liderowania w Kościele, niż dość „giętka” linia „niezależnych” LMS. Obydwa Kościoły były episkopalne. W roku 1867 przybyli na Madagaskar kwakrzy¹⁶³. Było to jednak tylko jakby rozszerzenie działalności LMS, zarówno geograficznie, jak i teologicznie.

¹⁶¹ F. Raison, *La fondation des temples protestants à Tananarive entre 1861 et 1869*, „Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences humaines” 11 (1970), s. 50.

¹⁶² Założone pierwotnie w 1701 r. w łonie wspólnoty anglikańskiej. Dziś *United Society for the Propagation of the Gospel* (USPG).

¹⁶³ Kwakrzy czyli oficjalnie członkowie Religijnego Towarzystwa Przyjaciół. Jest to grupa wywodząca się z chrześcijańskiego ruchu zapoczątkowanego przez Jerzego Foxa w połowie XVII stulecia w Anglii i Walii.

Norwegowie, zaledwie trzy i pół roku po rozpoczęciu pracy na wyspie, rozpoczęli bardzo ambitne dzieło – Seminarium Teologiczne, pod kierunkiem Larsa Dahle’a (1843-1925), jednego z wielkich misjonarzy zachodnich na wyspie. LMS, którzy już próbowali formować pastorów w latach dwudziestych, wiedzieli, że źródło wiary i życia dla edukacji teologicznej znajduje się zasadniczo w Piśmie Świętym, z pewnym pedagogicznym wsparciem Johna Bunyana *The Pilgrim’s Progress*. Lars Dahle wprowadził coś, co dotąd w tradycji reformowanej na Madagaskarze wydawało się obcym. Wydał podręcznik teologii i zadawał swym studentom pytania w rodzaju: „Jaka jest prawdziwa doktryna na temat sakramentów?”. Dahle znał odpowiedź i pokazał ją w „Prezentacji” doktryny luterńskiej, po której następowało „odrzucenie” pozycji z prawej i lewej strony – katolików i reformowanych. Oczywiście w jego prezentacji jedynie doktryna luterńska była poprawna¹⁶⁴.

Ponieważ LMS próbowało utrzymać Norwegów na odległość, przynajmniej od stolicy, więc skierowali się oni razem ze swymi współbraćmi luteranami amerykańskimi (przybyli w 1888 r.) na południe. Na swych konferencjach misyjnych protestanci zaczęli używać określeń o „kongregacjonalistycznej północy” i „luteranskim południu”.

Wzrost malgaskiego Kościoła luterńskiego związany jest z ruchem *Fifohazana*, rodzimym ruchem chrześcijańskim, który rozpoczął się w 1894 r.¹⁶⁵. Ruch ten zainicjowany został przez Rainisoalambo¹⁶⁶, który był najpierw w kontakcie z misjonarzami z *London Missionary Society*. Zachorował on na jakąś dziwną chorobę. Miał wizję Jezusa, który wezwał go do zerwania z pogańskimi zwyczajami. Po obudzeniu się był już uzdrowiony. W odpowiedzi na to stworzył grupę „Uczniowie Pana” (*Mpianatry ny Tompo*), która później została nazywana *Fifohazana* (Przebudzenie lub Odnowa). Pierwsi członkowie ruchu połączyli się z misjami luteranskimi. Powstały jednak pewne problemy, ponieważ istnieją poważne różnice pomiędzy

¹⁶⁴ Por. L.N. Dahle, *Anganon’ny ntaolo: tantara mampiseho ny fomban-drazana sy ny finoana sasany nananany* (we współczesnym wydaniu oprac. przez J. Simsa ukazało się w 1962 i 1971 r.), Tananarive 1962 i Antananarivo 1971.

¹⁶⁵ Por. szerzej J.P. Daughton, *The Civilizing Mission: Missionaries, Colonialists and French Identity, 1885-1914*, doktorat na University of California w Berkeley, 2002, s. 168-210.

¹⁶⁶ R. Rafanomezantsoa, *The Contribution of Rainisoalambo (1844-1904), the Father of Revivals, to the Indigenization of the Protestant Churches in Madagascar: A Historical Perspective*, praca magisterska na University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg, South Africa, 2004, s. 51; M. Brown, *A History of Madagascar*, Cambridge 2000, s. 111-216.

teologicznym rozumieniem we wspólnocie luterńskiej a w ruchu *Fifohazana*¹⁶⁷. Malgaski teolog Rasolondraibe Peri twierdzi, że koncentrowanie się na „poprawnym głoszeniu” prowadzi Kościół do tak intensywnego zajmowania się własnym uzasadnieniem, że staje się niezdolny do misji¹⁶⁸. Wcześni misjonarze na Madagaskarze, skoncentrowani na „Słowie poprawnie głoszonym”, nie byli wystarczająco świadomi kontekstu malgaskiego, w sensie stylu publicznej retoryki. Podstawową formą retoryczną było *kabary* – forma, która wymaga odpowiedzi. W większości przypadków, gdzie się słucha *kabary*, jest wiele odpowiedzi na pierwsze przemówienie. Kazanie misjonarzy było pojmowane jako dialog z świętym tekstem i publiczna odpowiedź na kazanie nie była mile widziana. Malgaską odpowiedzią (kulturową) na ten fakt było nazwanie kazania *kabary tsy misy foto-kevitra* czyli kabary bez rozumnej odpowiedzi¹⁶⁹. Prowadziło to w wielu miejscach do przekonania, że malgaski Kościół luterński jest jakąś obcą organizacją. Inną sprawą było rozumienie zdrowia, opieki zdrowotnej i relacji wiara-zdrowie. Malgaski Kościół luterński wprowadził opiekę zdrowotną jako środek do ewangelizacji. Niektórzy znani doktorzy pisali w swych notatkach, że ich praca było pomocniczą wobec pracy pastorów i ewangelistów, którzy byli „prawdziwymi misjonarzami”. W rozumieniu misjonarzy zbawienie wieczne było podstawową troską, a troska jedynie o zdrowie ciała schodziła na plan drugi. Inaczej w ruchu *Fifohazana*. Opieka zdrowotna miała podstawowe znaczenie w praktykowaniu wiary. Troska o zdrowie w tym ruchu była związana z egzorcyzmami, które były prowadzone podczas każdego nabożeństwa i przy każdej okazji, gdy zaszła taka potrzeba. Ten punkt stanowił jedną z podstawowych różnic między ruchem a Kościołem luterńskim na Madagaskarze¹⁷⁰.

Anglikanie przybyli na Madagaskar wsparci formułą eklezjalną, która z początku wydawała się prosta. Reprezentowali Kościół episkopalny, którego oficjalną głową była królowa. Jednak na wyspie królowa w Antananarywie nie była anglikanką. Z początku były też dyplomatyczne wątpliwości w Canterbury. Ostatecznie bazą

¹⁶⁷ Por. H. Austnaberg, *Shepherds and Demons. A study of exorcism as practiced and understood by shepherds in the Malagasy Lutheran Church*, Stavanger 2006, s. 53.

¹⁶⁸ Rasolondraibe, *Ecclesiology and Mission: A Lutheran Perspective*, IRM 90 (2001), s. 331-337.

¹⁶⁹ F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*, Paris 1991, s. 572-574.

¹⁷⁰ C. Holder Rich, *Spirit and Culture: Navigating Ecclesiological Minefields in Madagascar*, „Journal of Theology for Southern Africa” 131 (2008), s. 58-71.

dla anglikanów stało się główne portowe miasto na wschodnim wybrzeżu – Tamatave. Bp A.K. Cornish, konsekrowany w Edynburgu, wyruszył do pracy w 1874 r.

Katolicy pojawili się w tym misyjnym protestanckim gronie dość późno, oczywiście jeśli nie brać pod uwagę wcześniejszych prób, które w XIX w. należały już jedynie do historii. Protestancka dominacja na wyspie stanowiła pewien zimny kubel wody na głowę misjonarzy katolickich, ale nie poddawali się i – jak nawet pisał protestancki historyk – „wykazywali niespożytą energię w podejmowaniu różnych małych inicjatyw”. Z małych wysp otaczających „mały kontynent” stale próbowali docierać na główną wyspę, z „zadziwiającą mobilnością” śpiesząc z jednej małej wyspy na drugą, próbując ukrytych kontaktów. W swym dwutomowym dziele o. Adrien Boudou poświęca cały pierwszy tom (ponad 500 stron) temu „kamufłazowemu prologowi” pracy na wyspie¹⁷¹. Najbardziej spektakularną próbą był wyczyn o. Fianaza SJ, który w 1855 r. pod osłoną panieńskiego nazwiska swej matki jako „Pan Hervier” dotarł do stolicy i zapoznał się z księciem – który później został królem jako Radama II – i w wielkiej tajemnicy sprawował pierwszą Mszę św. w historii Antananarywy, dnia 8 lipca 1855 r.

Katolicy znaleźli się w protestanckim, a nawet reformowanym kraju. Aż do podboju wyspy przez Francję, katolicy nie mieli silnych ośrodków w krainie Merinów, ale raczej wśród ludności nadbrzeżnej. W centrum wyspy pracowali wśród Betsileo, zwłaszcza jezuici po roku 1903. Koncentrowali się na biedniejszych i bardziej oddalonych grupach. Być może czuli, że nie mieli wielkich szans w stolicy. Były jednak wyjątki, np. świetlana postać bł. Wiktorii Rasoamanarivo (zm. 1894), poślubionej synowi premiera. Innym pozytywnym wyjątkiem był o. Basilide Rahidy, wyświęcony w 1872 r., po latach spędzonych na Reunion. Dopiero w 1925 r. będziemy mieli nowe pokolenie duchownych, kiedy to zostało wyświęconych 9 malgaskich kapłanów. Również siostry św. Józefa z Cluny oraz Bracia Szkół Chrześcijańskich oddali wielką przysługę dziełu ewangelizacji, zwłaszcza w szkołach¹⁷², a siostry również w leprozoriach.

¹⁷¹ Por. Sundkler, s. 501, Boudou, *Les jésuites...*, t. 1.

¹⁷² O szkołach przed podbojem Madagaskaru przez Francję pisze P. Lupo w artykule *Tamatave et la mission catholique à la fin du XIX^e siècle*, OA 1985, nr 21-22, s. 197-215, zwłaszcza s. 200. W 1895 r. na Płaskowyżu Centralnym wśród Imerina i Betsileo funkcjonowało 817 szkół z 25 tys. uczniów, natomiast na wybrzeżach było zaledwie 6 szkół z 805 uczniami.

W kraju, gdzie elita Merinów była angielskojęzyczna, katolicyzm był postrzegany jako religia Francuzów. Wojny z Francją z lat 1885 i 1895 będą stanowiły swoisty ambaras dla misyjnych wysiłków katolickich. W XIX w. czymś utrwalona była pozycja katolików jako „wewnętrznych emigrantów” i represjonowanej mniejszości. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać po podboju, choć nie zawsze na lepsze. W roku 1900 liczba katolików wynosiła ok. 90 tys. i wtedy na stałe był tylko jeden kapłan malgaski. Dopiero od lat trzydziestych XX w. można zaobserwować widoczną różnicę.

e) Wiara chrześcijańska na Madagaskarze pod panowaniem kolonialnym

Pod koniec XIX w. siła królestwa Merinów słabła. W 1883 r., gdy na wyspie było już ok. 30 000 protestantów i 20 000 katolików, wybuchła pierwsza wojna francusko-malgaska (1883-1886)¹⁷³. Podpisany w 1886 r. pokój był tylko prowizorycznym porozumieniem. Oczywiście było, że musi dojść do decydującego rozstrzygnięcia. Rząd Merinów próbował wykorzystać swych groźnych obrońców „generałów Hazo i Tazo” (las i gorączka), ale na koniec, w 1895 r., siły francuskie zajęły wyspę i Madagaskar został ogłoszony kolonią Francji. Gdy wybuchaly wojny, misjonarze musieli opuścić kraj. Paradoksalnie, możemy stwierdzić, że z perspektywy ewangelizacji, „dzięki” obu wojnom, już na tak wczesnym etapie rozwoju mógł się lepiej ukazać i wykształcić prawdziwie rodzimy charakter chrześcijaństwa malgaskiego. Zagraniczni misjonarze, którzy przynosili ze sobą kulturowo obcą wersję wiary w Jezusa Chrystusa, musieli opuścić centrum wyspy i schronić się bądź to na wybrzeżu, bądź to na terytoriach francuskich.

Zwycięstwo francuskie w 1895 r. zmieniło zewnętrzny kontekst pracy misyjnej. Misjonarze pochodzenia europejskiego nie musieli już w swej działalności słuchać władców malgaskich. Paradoksalnie jednak sytuacja nie zmieniła się na korzyść wierzących, którzy wyznawali tę samą wiarę, co okupanci. Z początku misje katolickie traktowano jako okupantów. Tak też chciały to traktować władze kolonialne. Widząc jednak, że misjonarze nie zawsze są po jego stronie, gubernator kolonialny Gallieni sprowadził na wyspę również francuskich misjonarzy

¹⁷³ Niektórzy autorzy podkreślają, że ponieważ Madagaskar nie stanowił wtedy jedności, była to wojna Francuzów z plemieniem Merinów lub – jak ich wtedy często nazywano – *Hova*.

protestanckich (SMEP)¹⁷⁴, którzy mieli służyć jako przeciwwaga dla misjonarzy katolickich. Dwóch pierwszych gubernatorów generalnych w taki sposób ustawiło sprawę. Gallieni, gubernator-generał w latach 1896-1905, dążył do utrwalenia języka francuskiego. Z tego powodu przeciwstawiał się LMS, ponieważ było angielskie i stanowiło potencjalne zagrożenia dla interesów francuskich.

W 1905 r., roku separacji Kościoła od państwa we Francji, następcą Gallieniego został gubernator-generał Victor Augagneur, zatwardziały ateista i antyklerykał, walczący z wiarą chrześcijańską. Przeciwstawiał się szczególnie ustanawianiu lokalnego duchowieństwa¹⁷⁵, co było czymś naturalnym dla protestantów. Również misje katolickie stanowiły dla niego przeszkodę. Szkoły misyjne normalnie były prowadzone w budynkach kościelnych w ciągu tygodnia. Zostało to zakazane i dotknęło 2000 szkół podstawowych. Spośród 900 szkół luteranckich z 30 tys. uczniów rzadko która mogła przetrwać. Misje próbowały tworzyć szkoły niedzielne, ale zabroniono im uczyć czytania i pisania.

Reakcją na podbój kolonialny w wymiarze religijnym były pod koniec XIX w. dwa ruchy, które w różny sposób dotyczyły misji: powstanie „czerwonych szali” oraz ruch odnowy pietystycznej *Soatanana*. Powstanie „czerwonych szali” (z lat 1895-1899) rozpoczęło we wszystkich częściach kraju gwałtowną wojnę partyzancką głęboko upokorzonej ludności. Ruch ten niekiedy mieszał się z biblijnymi ideami i dlatego był mylony przez władze kolonialne z niebezpiecznymi ideami protestanckimi. Wędrowny kaznodzieja wzywał: „Czy będziemy zawsze żyli pod jarzmem bezbożnych Nabuchodonozoryczyków?”¹⁷⁶. Powstanie zostało oficjalnie zdławione w 1899 r., ale gdy trwało, spowodowało wiele szkód dla misji. Pietystyczny ruch *Soatanana* zaistniał w czasie największego napięcia politycznego i społecznego, w czerwcu 1895 r. Rolnik o imieniu Rainisoalambo z *Soatanana* zgromadził dwunastu uczniów. Kilka miesięcy wcześniej przeżył

¹⁷⁴ Towarzystwo Misji Ewangelickich z Paryża (*Société des missions évangéliques de Paris – SMEP*) było protestanckim stowarzyszeniem misyjnym założonym w 1822 r. Działo pod auspicjami Francuskiego Kościoła Reformowanego oraz protestanckich ruchów odnowy (*Réveil*). Por. więcej J.F. Zorn, *Le grand siècle d'une mission protestante: la Mission de Paris, 1822-1914*, Paris 1993; J.M. Léonard, *Mémoires d'évangile: les archives de la Société des missions évangéliques de Paris, 1822-1949*, Paris 2000.

¹⁷⁵ Por. J. Bauberot, *L'antiprottestantisme politique à la fin du XIX^e siècle: I, les débuts de l'antiprottestantisme et la question de Madagascar*, „Revue d'histoire et de Philosophie religieuses” 4 (1972), s. 449-484.

¹⁷⁶ S. Ellis, *The Rising of the Red Shawls: a revolt in Madagascar 1895-1899*, Cambridge 1985, s. 77.

swoje własne duchowe przebudzenie¹⁷⁷. Jego związek z luteranami sprawił, że używał Małego Katechizmu Marcina Lutra w swym nauczaniu. Ruch *Soatana-na* stał się siłą misyjną dla Kościołów protestanckich, docierając w różne części kraju. Miał on również znaczenie ekumeniczne, przechodząc ponad różnicami denominacyjnymi pomiędzy grupami protestanckimi, czyniąc to nie poprzez powolne debaty teologiczne, ale poprzez wspólne doświadczenie religijne.

Mówiąc o procesie kształtowania się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim, trzeba też wspomnieć pewne ważniejsze wydarzenia polityczne i społeczne sytuacji po roku 1914. W pierwszej wojnie światowej wzięło udział ponad 50 tys. żołnierzy malgaskich walczących za Francję i inne kraje Europy. Chrześcijanie wśród nich zasłynęli z tego, że dali wspaniałe świadectwo życia wiary w obcych krajach. Ich późniejszy powrót do ojczyzny stał się inspiracją dla wielu Kościołów. W 1913 r. powstał ruch VVS (*vy, vato, sakelika* – żelazo, kamień i sieć) – tajne stowarzyszenie, bardzo nacjonalistyczne. Zostało ono utworzone przez grupę malgaskiej inteligencji, w której znaleźli się zarówno protestanci pastory, jak i katolicy duchowni. Zostało ono odkryte w 1915 r. przez francuską administrację. Z powodu napięć wojennych trzydziestu czterech głównych przywódców otrzymało wyrok albo wieloletniego więzienia, albo nawet dożywocia. W tej grupie znalazł się również pastor Ravelojaona, który jest powszechnie uznawany za „ojca malgaskiego nacjonalizmu”¹⁷⁸.

Antychrześcijańska kampania kolonialnego rządu spowodowała trwałe szkody dla Kościołów protestanckich. Brytyjskie misje protestanckie musiały stopniowo ustępować ze swej dominującej pozycji, utrzymywanej w XIX wieku. Porównanie statystyk LMS z roku 1895 i 1911 mówi samo za siebie. Wyraźnie widać gwałtownie zmniejszające się liczby. Teren wpływów LMS zmniejszył się o ok. połowę. Liczba chrześcijan związanych z LMS spadła z 352 tys. do 160 tys., członków Kościoła z 63 tys. do 30 tys., liczba ordynowanych pastorów z 1050 do

¹⁷⁷ Prawie wszystkie cechy charakterystyczne przytaczane przez Rainisoalambo i opisane przez malgaskich członków tego ruchu przebudzenia oraz misjonarzy, na tyle wyjątkowe, na ile może być postrzegane, są pewną odmianą tego, co prorocy Zulu albo Shona potwierdzą nieco później: poważna choroba, sen z jaśniejącą postacią wzywającą widzącego do odrzucenia swych narzędzi wróżbiarskich, rola Pisma Świętego, modlitwa za chorego poprzez nałożenie rąk z konsekwencją cudownego uleczenia. Dwa dodatkowe składniki są bardziej specyficznie malgaskie: Rainisoalambo był żołnierzem i zebrał dwunastu mężczyzn jako swych współpracowników – „Uczniów Pańskich”.

¹⁷⁸ M. Brown, *A History of Madagascar*, London 1995, s. 245.

470, nieordynowanych kaznodziejów z 6000 do 2600, a liczba misjonarzy z 39 do 24. Misje straciły wiele centralnych miejsc i ważnych budynków w stolicy, przede wszystkim prestiżowe kolegium przejęte przez władze i przeznaczone na siedzibę sądu najwyższego. Wielkość politycznej i kościelnej prowokacji, której doświadczali misjonarze LMS, pokazuje fakt, że w latach 1895-1913 stale pozostawało pytaniem otwartym, czy LMS ze swym wiekowym zaangażowaniem pracy wśród Merinów, nie powinno się wycofać z wyspy. Wiodący członkowie zarządu londyńskiego byli przekonani, że Towarzystwo nie powinno mieć „stałego miejsca na terytorium Francji” i poczyniono już nawet pewne przygotowania do wycofania się. Ostatecznie, w 1913 r. rząd wydał deklarację na temat publicznego kultu na Madagaskarze, udzielając podstawowych praw, o które prosiły misje protestanckie. W tym samym roku odbyła się konferencja towarzystw niekatolickich na wyspie: LMS, SMEP¹⁷⁹, kwakrzy, SPG razem z luterańcami. Choć uszczuplony, Kościół reformowany odnalazł swoje głębsze korzenie wiary już zakorzenionej w kulturze malgaskiej¹⁸⁰.

„Luterańskie południe” miało swój środek ciężkości wśród Betsileo. W ciężkim okresie atmosfery kolonialnej skoncentrowali się na wyborze synodu Kościoła składającego się z Malgaszów i misjonarzy. Zmagania dotyczące tych spraw wciągały wszystkich zainteresowanych, zarówno Betsileo, jak i Norwegów. Ponieważ Kościół i szkoły były krępowane przez interwencje reżimu kolonialnego, ważnym wydawało się podkreślanie przez Kościół własnej autonomii. W 1902 r. misjonarze razem z przedstawicielami malgaskich liderów, w liczbie 432 spotkali się razem i stworzyli plan synodu Kościoła. Na czele misyjnego organu stanął doktor Christian Borchgrevink, misjonarz-doktor i ordynowany pastor, który służył na Madagaskarze 43 lata. Malgaski pastor Hans Rabeony, który studiował teologię w Norwegii, został wybrany przewodniczącym komitetu synodalnego. Jednak sekretarz generalny w Stavanger, Lars Dahle, który był wcześniej misjonarzem na Madagaskarze, nalegał, aby samorządność zakładała samoutrzymanie¹⁸¹. Ten kon-

¹⁷⁹ W bardzo trudnych latach Augagneura Paryska Misja Ewangelicka mówiła po francusku niejako w imieniu wszystkich protestantów i musiała znosić odium postawy władz kolonialnych za wszystkich protestantów.

¹⁸⁰ F. Raison, *Spiritualité et ecclésiologie protestantes en Imerina sous la colonisation*, „Revue d'histoire de la spiritualité” 49 (1973), s. 185 i 188.

¹⁸¹ Choć opierając się na szanowanej formule eklezjologicznej, to jednak faktycznie cofnął misje malgaskie

flikt Antsirabe-Stavanger pokazuje trochę szerszy problem: misjonarze na miejscu reprezentowali bardziej otwarte podejście, pracując dla praw Malgaszów dotyczących ich autodeterminacji, a zarząd misji upierał się przy pewnych wpływach konserwatywnych¹⁸².

Na zachodnim brzegu wyspy norwescy luteranie zaczęli pracować w portach i po wyzwoleniu niewolników w 1896 r. w niektórych wspólnotach Makua (czarnoskórych dawnych niewolników) ze Wschodniej Afryki. W Morondawie stworzyli centrum chrześcijańskie wraz z dobrymi instytucjami edukacyjnymi i medycznymi. Luteranie byli świadomi społecznych i ekonomicznych czynników wspierających ewangelizację, poprzez ruchy ludowe w regionie. Wprowadzenie kolonialnego opodatkowania wymusiło wewnętrzną emigrację na szeroką skalę, zwłaszcza na zachód. Wyrastały nowe wioski, w większości tworzone według grup etnicznych. Ci emigranci, pozbawieni swojego środowiska, przybywali z chrześcijańskiego podłoża na wyżynach. Teraz odkrywali w Kościele konieczny cement społeczny, aby nadać kształt tym nowym wspólnotom: śpiewanie pieśni na polach, grupy biblijne w nowych domach, stowarzyszenia kobiet, szkoły niedzielne. W tym samym czasie wspierali swoje ważne instytucje kościelne, zwłaszcza Seminarium Teologiczne na Ivory. Od 1920 r. Seminarium Ivory było prowadzone wspólnie przez luteran norweskich i amerykańskich. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, odwiedzająca Madagaskar w 1956 r. określiła, że Ivory, z ok. 80 studentami i wysoce kompetentną międzynarodową kadrą, była „najważniejszą (protestancką) instytucją teologiczną na Madagaskarze”.

W 1950 r. Malgaski Kościół luterski (*Fiangonana Loterana Malagasy* – FLM) został uznany jako „niezależny” i samorządny z 1800 wspólnotami i ok. 180 000 członków. Był to pierwszy Kościół pochodzący z terenów misyjnych przyjęty do Światowej Federacji Luterskiej. Obecnie jest to jeden z największych Kościołów luterskich na świecie z ok. 3 mln. członków, ponad 1,5 tys. pastorów i ponad 15 tys. wykształconych katechistów i ewangelistów.

o pół wieku. S. Edland, *Lars Dahles „regime” og sjølvstendighetstrongen i den gassisk-lutherske kyrkja (1889-1920)*, „Norsk tidsskrift for misjon” 36 (1982), s. 179.

¹⁸² W porównaniu z innymi krajami Afryki było to dość wyjątkowe. W innych krajach Afryki często właśnie ludzie na miejscu byli bardziej konserwatywni, a zarządy z Europy i Ameryki Północnej nalegały na więcej odważnych decyzji dotyczących zakładania samodzielnego Kościoła w miejscowych realiach.

W przypadku misji katolickich „nie można zaprzeczyć, że włączenie Madagaskaru do kolonialnego imperium Francji miało konsekwencje w szybkim rozwoju misji katolickich na wyspie”¹⁸³. Niezależnie jak historycy to oceniają, w roku 1880 na wyspie pracowało 44 kapłanów, 29 braci i 20 sióstr. Prowadzili oni 346 różnych instytucji oświatowo-wychowawczych, charytatywnych i 1 leprozorium. W 1896 r. powstał pierwszy, a w 1900 r. dwa kolejne wikariaty apostolskie, w których pracowało 76 kapłanów, 40 braci, 60 sióstr, wśród 94 978 katolików, 266 tys. katechumenów, było 1306 kościołów i kaplic, 98 tys. uczniów w szkołach misyjnych. W następnych latach liczba katolików stale wzrastała. W roku 1925 wyświęcono pierwszego Malgasza na kapłana. Wielkim krokiem do przodu było mianowanie w 1939 r. pierwszego malgaskiego biskupa dla Miarinarivo. Konsekracja bpa Ignacego Ramarosandratana ukazywała drogę w przyszłość¹⁸⁴. Pozostawał stale problem małej liczby rodzimych kapłanów. Dopiero w roku 1950 całkowita liczba miejscowych kapłanów przekroczyła 100¹⁸⁵. Na Kongres eucharystyczny w Antananarywie w 1951 r. papież przesłał osobiste orędzie, które nie mogło być bardziej rewolucyjne w swej treści „Kościół w zgodzie z prawem naturalnym uznaje wolność ludów do samostanowienia”. Wikariaty apostolskie zostały zmienione w diecezje i w 1955 r. było już dziewięć diecezji. W tym roku normalna hierarchia katolicka została ustanowiona dla Kościoła katolickiego na Madagaskarze z ok. milionem ochrzczonych¹⁸⁶.

f) Czas niepodległego Madagaskaru

Do lat trzydziestych XX w. Madagaskar wydawał się leżeć na końcu świata, poza jakimikolwiek sprawami świata zewnętrznego. Jak to określił Thompson, wydawał się być „odizolowany zarówno geograficznie, jak i psychologicznie”¹⁸⁷. Druga wojna światowa zmieniła to radykalnie. W latach 1939-1940 piętnaście tysięcy malgaskich żołnierzy zostało posłanych do Francji. Po upadku Francji w 1940 r.,

¹⁸³ J. Metzler, *Die Missionen in Südafrika und auf den ostafrikanischen Inseln*, w: J. Metzler (red.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. III/1 – 1815-1972, Rome 1975, s. 329.

¹⁸⁴ Cała ta część poświęcona Kościołom za czasów kolonialnych, por. Sundkler, s. 502-509; por. też B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8: *Czasy współczesne 1914-1992*, Lublin 1995, s. 347-348.

¹⁸⁵ W roku 1980 sięgała dopiero 150, do „podziału” pomiędzy stale rozwijające się diecezje.

¹⁸⁶ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8: *Czasy współczesne 1914-1992*, Lublin 1995, s. 348.

¹⁸⁷ V. Thompson, R. Adloff, *The Malagasy Republic*, Stanford 1965, s. 31.

rząd Vichy dwa lata rządził Madagaskarem, zanim siły brytyjskie przejęły kontrolę nad wyspą w roku 1942¹⁸⁸. W 1943 r. Brytyjczycy oddali Madagaskar siłom Wolnej Francji i gen. De Gaulle'owi.

Po wojnie dwóch Malgaszów zostało wybranych do zebrania konstytutywnego Czwartej Republiki Francuskiej. W Paryżu prowadzili kampanię na rzecz autonomii kraju. Również wtedy wyłoniły się pierwsze partie polityczne – jedna katolicka, druga protestancka. Nielatwa sytuacja i niepewność kraju stała się powodem wybuchu w 1947 r. powstania na Madagaskarze. Ofiary życia były wysokie (oceny oscylują między 10 tys. a 90 tys.). Niepodległość w ramach Wspólnoty Francuskiej proklamowana została 14 X 1958 r. W 1959 r. Philibert Tsiranana został wybrany prezydentem. Wśród prominentnych polityków znajdowali się m.in. pastor Richard Andriaramanjato, mer Tananarywy. Kościoły przygotowywały się na zmiany, mierząc się z przeszłością¹⁸⁹. Pełną niepodległość kraj uzyskał 26 czerwca 1960 r.

W wyniku zamieszek na początku lat siedemdziesiątych do władzy doszedł Didier Ratsiraka. Sprawował ją do wyborów w roku 2001. Władzy nie oddał łatwo. Doszło do wojny domowej. Jego następcą, Marc Ravalomanana, również po blisko dwóch kadencjach musiał uciekać z kraju w 2009 r., po tym jak wojsko rozpoczęło szturm na pałac prezydencki. Sytuacja na Madagaskarze wciąż nie jest stabilna, mimo ponad pół wieku niepodległości. Według danych zamieszczonych w *CIA Factbook* struktura etniczna wyspy wygląda dziś następująco: największą grupę stanowią Merinowie (20,4%), następnie Betsimisaraka (15,6%), dalej Betsileo (10%), Sakalava (7,6%), Tsimihety (7,1%), Antesaka (5,9%), Tanala (4,5%), Tandroy i Antemoro (po 4,1%), Bara (3,7%). Pozostałe mniejsze grupy stanowią w sumie 17% ludności¹⁹⁰.

Zmiany zachodzące w Kościele katolickim w wolnej Republice Malgaskiej były widoczne. W roku 1960 abp Sartre z Antananarywy zdecydował się zrezygnować, aby ustąpić miejsca malgaskiemu arcybiskupowi w osobie biskupa Jerome Raketomalala, późniejszego kardynała. W tym samym roku mianowany został delegat apostolski dla Madagaskaru i okolicznych wysp (Mauritiusa i Reunion), a także powstał Wyższy Instytut Teologiczny z prawami akademickimi. W tym samym

¹⁸⁸ O tych walkach angielsko-francuskich w czasie II wojny światowej por. J.W. Dyskant, *Madagaskar 1942*, Warszawa 2010.

¹⁸⁹ Por. Sundkler, s. 843-845.

¹⁹⁰ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ma.html> (2013-03-06).

roku Kościół prowadził 3 szpitale, 4 leprozoria, 16 ośrodków zdrowia, 10 sierocińców, 1 dom starców, 5 szkół średnich z 4510 uczniami, 56 szkół komplementarnych (36 037 uczniów), 6 szkół technicznych (357 uczniów), 2 szkoły rolnicze (65 uczniów) i 12 szkół menedżerskich. Stale następuje powolny rozwój.

W 1989 r. Madagaskar odwiedził papież Jan Paweł II. Aktualnie Kościół katolicki na Madagaskarze podzielony jest na pięć metropolii z 21 diecezjami. W skład metropolii północnej (Antsiranana) wchodzi diecezje Ambanja, Mahajanga i Port-Berger. W skład metropolii centralnej (Antananarywa) – diecezje Tsiroanomandidy, Antsirabe oraz Miarinarivo. Metropolia wschodnia to archidiecezja Toamasina z diecezjami Ambatondrazaka, Fénérive Est oraz Moramanga. Metropolię południowowschodnią stanowi archidiecezja Fianarantsoa z diecezjami Ambositra, Ihosy, Farafangana oraz Mananjary. Natomiast metropolia południowozachodnia to archidiecezja Toliary z sufraganiami w Morombe¹⁹¹, Morondava, Tolagnaro¹⁹². Najlepszym „owocem” dojrzałości miejscowego Kościoła są miejscowi święci. Jak dotąd Madagaskar ma jednego kanonizowanego świętego – o. Jacques’a Berthieu oraz trzech błogosławionych: Wiktorię Rasoamanarivo, brata Louisa Raphaëla Rasingę oraz oczywiście Polaka, o. Jana Beyzyna¹⁹³. Instytut Teologiczny w Ambatoroka (dzielnica stolicy) jest obecnie już prywatnym Uniwersytetem Katolickim.

Kościół katolicki radykalnie zmierzył się z centralnym zagadnieniem kultury malgaskiej, słynnym zwyczajem powtórnego pochówku albo „przewijania kości zmarłych”, czyli *famadihanq*. Było to jakby zostawione na boku przez inne denominacje. Wielkiego znaczenia nabrał fakt, że w 1987 r. kard. Razafimaharatra ogłosił, iż 31 misjonarzy, zarówno zagranicznych, jak i malgaskich, zmarłych w latach 1956-1970, zostanie wspólnie pogrzebanych zgodnie z obrzędem *famadihana*¹⁹⁴.

Zwyczaj *famadihany* był stale praktykowany, choć między denominacjami protestanckimi istniały różnice w tej sprawie. Oficjalnie zwyczaju nie zaakceptowa-

¹⁹¹ Gdzie aktualnie, od roku 2001, ordynariuszem jest Polak, bp Zygmunt Robaszkiewicz MSF.

¹⁹² Aktualne dane ogólne na temat Kościoła katolickiego na Madagaskarze znaleźć można na stronie <http://www.ecar-mada.mg/>.

¹⁹³ Świętego Jacques’a beatyfikował jeszcze Paweł VI, Wiktorię i Jana Beyzyna beatyfikował Jan Paweł II. Szczególne znaczenie na Madagaskarze miała beatyfikacja Wiktorii, która odbyła się podczas pielgrzymki Jana Pawła II po ziemi malgaskiej. Beatyfikacji br. Rafaela oraz kanonizacji o. Jacques’a dokonał Benedykt XVI.

¹⁹⁴ Por. M. Bloch, *Placing the dead: tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*, London 1971.

no, choć niewielu trzymało się z dala od niego. Nawet prezydent republiki Didier Ratsiraka, przy okazji spotkania Towarzystwa Biblijnego w 1985 r. ogłosił, że jest chrześcijaninem i czyta regularnie Pismo Święte i dlatego nie bierze udziału w *famadiahanie* z ofiarą z wołu. W końcu jednak dodano do tych ceremonii czytanie Pisma Świętego i śpiew pieśni¹⁹⁵.

Próbowano stworzyć zjednoczony ewangelicki Kościół malgaski, ale te marzenia nie przekształcały się tak szybko w rzeczywistość. Łatwiej było stworzyć zjednoczone, protestanckie kolegium teologiczne albo seminarium. Ale nawet wtedy interesy denominacyjne brały górę. W 1956 r. Komisja Teologiczna Międzynarodowej Rady Misyjnej (*Theological Commission of the International Missionary Council*) znalazła wciąż jeszcze pięć kolegiów teologicznych, z tego trzy prowadzone przez LMS i po jednym prowadzonym przez Paryskie Misje Ewangeliczne oraz kwaków. Wszystkie miały niewiele i to przepracowanego personelu, często z niewystarczającymi bibliotekami. Studenci rokujący nadzieje byli posyłani na studia do Francji i Wielkiej Brytanii. Istniało napięcie pomiędzy chrześcijanami malgaskimi a misjonarzami¹⁹⁶. W końcu jednak doszło do powstania w 1968 r. Zjednoczonego Kościoła Jezusa Chrystusa na Madagaskarze (FJKM).

Ostatecznie również wysiłki ekumeniczne doprowadziły do pewnego sukcesu. 20 stycznia 1980 r. podczas tygodnia modlitwy o jedność chrześcijan powstała ekumeniczna rada Kościołów na Madagaskarze (FFKM), w skład której weszły Kościół katolicki (EKAR – *Eglizy Katolika Apostolika Romana*), Kościół luterński (FLM – *Fiangonana Loterana Malagasy*), Kościół anglikański (EEM – *Eklesia Episkopaly Malagasy*) oraz Kościół Zjednoczony (FJKM – *Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara*). Poza Kościołami zjednoczonymi w FFKM istnieją na Madagaskarze również „Kościóły niezależne”, ale z powodu mniejszego znaczenia dla naszego problemu badawczego, nie będziemy wchodzić tu w szczegóły ich działalności¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Sundkler, s. 998-999.

¹⁹⁶ Sundkler, s. 843-845.

¹⁹⁷ Do najważniejszych z nich zaliczyć trzeba: FMTA – Tzw. Kościół *Tranozoro* (różowego domu) lub *Antranobriky* (murowany), zał. w 1894 r., w 1966 r. liczył 200 świątyń i 200 tys. wyznawców. Adwentyści Dnia Siódmego – na Madagaskarze od 1976 r., 320 domów modlitwy, 65 tys. wyznawców. Baptystyczny Kościół Biblijny powstał w 1932 r. z Evansem, misjonarzem, który opuścił LMS, 25 świątyń, 4 tys. wyznawców. Misja Ewangelicka z Tananarywy, założona przez Rakotobe Andriamaro, którego zastąpił jego syn w 1987 r., 329 świątyń i 23 tys. wyznawców. FFSM – Kościół Przebudzenia Uczniów Pańskich (złączony z ruchem Soatanana), wywodzący się z ruchu powstałego w 1894 r. – dziś niezależny z 340

ROZDZIAŁ IV

JĘZYK MALGASKI I ŚWIAT DUCHOWYCH WYOBRAŻEŃ

Niniejsza praca, choć w kolejnych rozdziałach często będzie odwoływała się do materiału językowego, pozostaje jednak w swej istocie pracą teologiczną, śledzącą proces kształtowania się podstawowych tekstów wiary na Madagaskarze. Ponieważ język malgaski nie jest w Polsce powszechnie znany, dlatego trzeba go przybliżyć polskiemu czytelnikowi choć w zarysie.

a) Kodyfikacja i rozwój języka

W artykule na temat literatury malgaskiej, który ukazał się w Polsce prawie trzydzieści lat temu, mamy przedstawiony zarys rozwoju tego języka¹⁹⁸. Według tych malgaskich autorów, pod koniec XVIII w. Andrianamopoinimerina dążąc do ekspansji wybrał grupę uczonych, pośród nich zarabizowanych Temoro, którzy mieli napisać kroniki centralnego królestwa. Związek między wiedzą pisaną a władzą polityczną (i wiarą religijną) był jeszcze ściślejszy w XIX w., gdy Radama I przejął władzę po ojcu w 1810 r. Po zapoznaniu się z arabomalgaskim, spróbował z literami łacińskimi zasugerowanymi mu przez pierwszych misjonarzy i przekonał się do takiej wersji zapisu.

miejscami kultu i 34 tys. wyznawców. FFPM – Kościół Przebudzenia Duchowego, zrodzony z ruchu *Mandao* w czerwcu 1956 r. – w 1970 r. liczył 50 miejsc kultu i 10 tys. wyznawców. FAM – Kościół Boga na Madagaskarze, powstał w 1967 r. i posiada 22 świątynie i 1,5 tys. wyznawców. FKPMV – Świadkowie Jehowy w 1967 r. posiadali 22 domy modlitwy i 18,5 tys. wyznawców. ACPJM – *Jesosy Mamonjy* założony przez M. Daoda z małżonką, którzy przybyli do Antananarywy w 1961 r., obecnie posiada ponad 100 świątyń i ponad 10 tys. wyznawców. FPMM – Zjednoczony Kościół Pentekostalny na Madagaskarze istnieje od 1970 r. – 145 miejsc kultu i 11,5 tys. wyznawców. FLMN – Reformowany Kościół luterński na Madagaskarze, odłączony od FLM w 1970 r. – 77 świątyń. FAP – Kościół Apostolski Madagaskaru, odłączył się od EEM w 1968 r. – 55 kościołów i ok. 15 tys. wyznawców. Dane za Hübsch, s. 421-422.

¹⁹⁸ Choć książka wydana była w języku angielskim pod wspólnym szyldem Oxfordu i Wiedzy Powszechnej, to jednak drukowana była w Polsce – Z. Bemananjara i S.A. Ramamonjisoa, *Malagasy Literature in Madagascar*, w: B.W. Andrzejewski, S. Piłaszewicz, W. Tyloch (red.), *Literatures in African Languages. Theoretical issues and sample surveys*, Cambridge University Press i Warszawa 1985, s. 426-459.

Tłumaczenie Biblii z hebrajskiego i greckiego na malgaski utrwaliło formę językową określaną odtąd jako klasyczna. Był to język początku XIX w., używany w regionie Imeriny, do którego wprowadzono pewne poprawki uczonych dworu królewskiego. Kiedy już klasyczny język malgaski został ustalony, założono wiele szkół, w tym z pomocą misji chrześcijańskich, głównie w centrum wyspy. Edukacja rozwijała się po malgasku. W roku 1882 według oficjalnych statystyk było 1167 szkół, 2893 nauczycieli oraz 146 521 uczniów. W 1886 r. zaczęło się ukazywać pierwsze malgaskie czasopismo *Teny Soa* (Dobre Słowo).

Po podboju przez Francję, w 1902 r. powstała Akademia Malgaska, której celem miało być „głębokie, metodyczne i rozumowe poznanie języka, etnologii i socjologii malgaskiej”. Faktycznie jednak polityka gen. Gallieni zmierzała do tego, aby to wykształcona warstwa Malgaszów znała język francuski. Tak więc wiele osiągnięć językowych i edukacyjnych XIX w. zostało zniszczonych, a szkoły pozamykane. Dialekt Merinów, który uzyskał status języka pisanego, stał się od 1902 roku oficjalnym językiem malgaskim. Z czasem pisany malgaski musiał się europeizować, bo służył jako kanał przekazywania poleceń władz kolonialnych. Nie był używany w sferach technologii czy nauki. Prace nad dialektami regionalnymi czy opracowywanie ich formy pisemnej zostało zarzucone. Pisana forma standardowego języka malgaskiego, nie mająca kontaktu z językiem mówionym, stawiała się coraz bardziej uboga. W rodzimej tradycji rozwijały się jedynie niepiśmienne formy literackie, używane przez ludzi.

Od lat sześćdziesiątych XX w., wraz z odzyskaniem niepodległości nastąpiła ponowna, choć powolna malgaszyzacja systemu oświaty. Do tego czasu różne zbiory utworów malgaskich tworzone były praktycznie – jak piszą autorzy tekstu – przez misjonarzy, kolonizatorów i europejskich badaczy dla różnych celów. Wszystkie one były jednak zasadniczo europocentryczne¹⁹⁹.

W interesującym nas procesie szczególnie ważną rolę odegrały pierwsze dziewiętnastowieczne słowniki malgaskie. Pierwszy taki słownik wydrukowali w Antananarywie w 1835 r. misjonarze protestanci. W 1853 i 1855 r. o. Weber wydał dwa słowniki malgaskie na leżącej nieopodal wyspie Reunion. Kolejny wydał

¹⁹⁹ Swoistym żartem historii jest chyba fakt, że książka z tym tekstem, drukowana w drukarni im. Rewolucji Październikowej, w bibliografii (s. 457-459) wspomina prace takich misjonarzy jak Abinal, Malzac, Dahle czy Weber.

w 1885 r. misjonarz angielski Richardson. Na długo przed tym ostatnim misjonarzem katolicycy rozpoczęli pracę nad wielkim słownikiem języka malgaskiego. Przez wiele lat zajmował się tym o. Callet. Śmierć nie pozwoliła mu dokończyć tego dzieła. Kontynuacji dzieła podjął się o. Abinal. On również odszedł nie dokończywszy dzieła. Jednak dzieło to było już tak zaawansowane, że nie można go było pozostawić bez kontynuacji. W końcu o. Malzac podjął się jego dokończenia. Praca została zakończona w stolicy w grudniu 1888 r. Oczywiście później również powstawały słowniki, ale do dziś słownik Abinala-Malzaca uznawany jest za główny punkt odniesienia w dyskusjach nad językiem malgaskim. Wśród prac językowych o. Malzaca warto wspomnieć również inne prace, które ujrzały światło dzienne w formie drukowanej już po jego śmierci. Były to *Vocabulaire de Philologie Comparée Malgache-Malais* (1911), *Grammaire Malgache* (1960) oraz *Vocabulaire français-malgache* (1967). Dokładniejsze badania językowe mogłyby bez wątpienia przynieść wiele ciekawych przypadków lingwistycznych, nie jest to jednak celem tej pracy. Lista najważniejszych pozycji zostanie zamieszczona w aneksie.

Ponieważ w dalszym ciągu pracy wystąpią pewne słowa malgaskie, więc bez wchodzenia w szczegóły gramatyczne, na początku trzeba podać kilka podstawowych informacji umożliwiających lepsze zrozumienie treści. Język malgaski posługuje się alfabetem łacińskim, ale nie ma w nim liter „c”, „q”, „u”, „x”. Dźwięk znany nam jako „c” jest zastępowany bądź to przez „s” (łagodne), bądź „k” (twarde) lub też dyftong „ts”. Literę „i” oraz „y” wymawia się tak samo, z tym że „y” występuje na końcu wyrazu. Literę „o” czyta się jak polskie „u”. W języku malgaskim nie ma dźwięku „o”, a jeśli jest to słowo zapożyczone z języka obcego, np. francuskie „hotel”, wtedy nasze „o” zapisuje się jako „ô”. Inne dźwięki zapisywane są jako dyftongi, np. „dr”, „tr”. Ciekawą rzecz w języku malgaskim stanowi zamiana liter w połączeniach dwóch członów²⁰⁰.

Poza wyżej wspomnianymi zasadami wyrazy często posiadają prefiksy czasownikowe. Najczęściej rozpoczynają się one od litery „m”. W czasie przeszłym litera ta zostaje zastąpiona literą „n”, a w czasie przyszłym „h”, często pozosta-

²⁰⁰ Bez wchodzenia w szczegóły przytoczmy tu kilka przykładów, jakie zamieszcza słownik Abinala-Malzaca. Słownik przypomina, że w połączeniu dwóch wyrazów n-b staje się mb (Man Babo staje się Mambabo), n-f staje się mp (An Fo staje się Am-Po), n-l staje się nd (Man Lany staje się Mandany), n-r staje się ndr (Man Re staje się Mandre).

wiając resztę wyrazu bez zmian. Dodanie na początku „Mp” lub „Mpan” tworzy imiesłów określający kogoś, kto tę czynność wykonuje lub sprawia, że ktoś inny ją wykonuje. Dla ilustracji podajmy dwa przykłady, np. *mianatra* [uczyć się], *mpianatra* [ten, który się uczy, czyli uczeń], *mpampianatra* [ten, który sprawia, że ktoś się uczy, czyli nauczyciel], *fianarana* [czynność uczenia się], *fampianarana* [akcja uczenia]. Wszystkie te słowa wywodzą się od rdzenia *anatra* oznaczającego radę, polecenie. Jeśli zaś chodzi o czasy, to *mianatra* określa uczenie się w czasie teraźniejszym, *hianatra* w czasie przyszłym, a *nianatra* w czasie przeszłym. Inny przykład: z rdzenia *asa* [praca, ćwiczenie] biorą się takie słowa pochodne jak *miasa* [pracować], *mpiasa* [pracownik], *mpampiasa* [pracodawca], *fiasana* [praca, narzędzia]. Czas przyszły i przeszły będą również analogicznie jako *hiasa* oraz *niasa*.

W języku malgaskim często stosuje się stronę bierną oraz nieznaną w naszej gramatyce stronę relatywną. To małe wyjaśnienie było konieczne, aby w dalszym ciągu pracy ukazać znaczenie pochodzenia poszczególnych słów z różnych rdzeni²⁰¹.

b) Proces wyboru słowa na określenie Boga

Podobnie jak wyżej w przypadku „Modlitwy Pańskiej”, również tutaj zatrzymamy się nad jednym przypadkiem procesu kształtowania się słowa, które jest dla nas słowem podstawowym. W części drugiej naszej pracy będziemy się zajmować tekstami, nie poszczególnymi słowami. Jednakże zanim dojdziemy do tekstów, musimy wpieryw krótko ukazać zawilość tego procesu na przykładzie formowania się terminu oddającego chrześcijańską wizję Boga.

Z perspektywy czysto słownikowej proces tłumaczenia może się wydawać względnie prosty. Nowe pojęcia „chrześcijańskie” (europejskie) trzeba przetłumaczyć na język malgaski. Jednakże w przypadku pojęć z kręgu innej religii trzeba przyjrzyć się nie tylko kwestiom różnic kulturowych, ale i różnic religijnych. Tak jak pojęć typu hinduskie *dharma*, chińskie *tao*, czy buddyjskie *nirwana* nie uda się dobrze przetłumaczyć pozostając w kręgu europejskich pojęć chrześcijańskich, tak trzeba też podejść do tradycji malgaskich. W odniesieniu do tradycji afrykańskich

²⁰¹ Informacje za: A. Abinal & V. Malzac, *Dictionnaire Malgache-Français*, Analamahitsy, Antananarivo 2009, s. V-IX.

zbyt łatwo w przeszłości szafowano pojęciami typu „animizm”, „fetysyzm”, „kult przodków”, „bożki” czy „zabobony”²⁰². Dziś jesteśmy tego świadomi. Jednakże w XVI w., a nawet w XIX w. Europejczycy nie byli tego świadomi i dlatego pojawiło się wiele błędnych określeń. Nie inaczej było w przypadku Madagaskaru.

Jaka była malgaska wizja świata, gdy na wyspę docierali pierwsi europejscy misjonarze? Zanim przyjrzymy się jak misjonarze i pierwsze wspólnoty dobierali słowa dla odpowiednich pojęć chrześcijańskich, musimy krótko prześledzić, jak wyglądał malgaski świat wierzeń. Powstało już sporo prac poświęconych temu zagadnieniu, dlatego w tym miejscu postaramy się jedynie streścić interesujące nas zagadnienia, tak jak były one postrzegane przez ważniejszych badaczy. Aby nie przejść zbyt szybko do ogólników, a z drugiej strony ukazać kompleksowość zagadnienia, przyjrzymy się w zarysie jak kształtowało się malgaskie pojęcie/pojęcia na temat Istoty Najwyższej, którą my, jako chrześcijanie, w języku polskim nazywamy „Bogiem”. Czy istniejące już malgaskie słowa dotyczące świata duchowego odnosiły się do rzeczywistości podobnej do tej, którą misjonarze pragnęli głosić, czy też był to zupełnie inny świat?

Podjmując problematykę słowa „Bóg” z perspektywy językowej, warto zwrócić uwagę na kilka aspektów. W naszej europejskiej tradycji słowo to jest zazwyczaj krótkie, jednosylabowe. Było tak zarówno w takich dawnych językach, jak grecki czy łaciński, jak i w językach współczesnych. Na poziomie mnemotechnicznym sugeruje to m.in. rzeczywistość prostą, nieskomplikowaną. Wymawiając to słowo, nie ma niejako czasu na dookreślenie treści. Wydaje się być oczywiste samo w sobie. Malgaskie słowa, czy to *Zanahary* czy też *Andriamanitra* są dłuższe, opisując już pewną rzeczywistość. Ale przecież dla misjonarza-tłumacza punktem wyjścia

²⁰² Na ten temat istnieje wiele publikacji. Założyciel misjologii na ATK o. Feliks Zapłata napisał na ten temat m.in. *Pojęcie Boga w religiach niechrześcijańskich*, w: A. Świącicki (red.), *Bóg – Dekalog – Błogosławieństwa – Modlitwa*, Kraków 1977, s. 28-43; Tenże, *Chrześcijańska idea Boga kluczem do rozwiązania zasadniczego problemu Kościoła w Indiach*, w: B. Bejze (red.), *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1977, t. III, s. 247-271. Por. też: J. Różański, *Działalność misyjna wobec różnorodności językowej świata*, w: S. Mikołajczak, T. Węclawski (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno 3-5 czerwca 2004 r.*, Poznań 2005, s. 271-281; J. Różański, *Słownictwo tradycyjnych religii afrykańskich. Nazwa religii*, w: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś (w kontekście teologicznym i kulturowym)*, t. IV, *Materiały z konferencji, Gniezno 22-24 września 2008*, Poznań 2009, s. 91-98; W. Kluj, *Studia nad tradycyjną religią afrykańską. Zarys problematyki i sposoby badań*, CT 69 (1999) nr 3, s. 181-185; *Koncepcja Istoty Najwyższej – Boga w tradycyjnej religii afrykańskiej według Johna S. Mbitiego*, AMis 12 (2001), s. 59-77.

nie powinno być filozoficzne pojęcie ukryte w krótkim słowie, ale Najwyższa Rzeczywistość objawiona w Jezusie Chrystusie. Przecież święty tetragram też był słowem objaśniającym. Można się zastanawiać, co odczuwał i co rozumiał wierzący Żyd, gdy wymawiał to święte słowo? Czy to samo, co Europejczyk²⁰³ lub Malgasz? Dotykamy tu sedna procesu inkulturacyjnego, jednak tutaj interesuje nas jedynie jak przebiegał proces wytworzenia się malgaskiego pojęcia oznaczającego Najwyższą Osobową Rzeczywistość objawioną w osobie Jezusa Chrystusa.

Stawiając to pytanie w języku malgaskim najczęściej problem streszcza się jako kwestię wyboru między dwoma pojęciami: *Zanahary* i *Andriamanitra*. Choć w pewnym sensie jest to prawdziwe, to jednak takie ustawienie sprawy nie ukazuje całej skomplikowanej rzeczywistości znaczeń, pomysłów misjonarzy i wyborów poszczególnych wspólnot. Termin *Andriamanitra*, który obecnie przyjęł się w formułach liturgicznych, dosłownie oznacza tego, którego intymna istota jest jak zapach rozchodzący się wokoło. Jednak termin *Zanahary*, który dosłownie oznacza tego, który tworzy, stwarza, podtrzymuje przy życiu, nie został odrzucony. Jest on obecny na przykład w słowach hymnu narodowego: *Zanahary ô tahio ny tanindrazanay* (Boże, strzeż naszą ojczyznę). Występuje również w innych popularnych wyrażeniach, np. *voajanahary* (dosłownie: stworzony przez Boga), aby wyrazić „naturalny” w wyrażeniach typu *harena voajanahary* (bogactwa naturalne), czy *Valan-javaboary* (park naturalny). Wydaje się, że dziś słowo *Zanahary* jest bardziej stosowane w odniesieniu do wierzeń tradycyjnych. Być może z tego właśnie powodu w terminologii chrześcijańskiej przyjmuje się dziś raczej termin *Andriamanitra*. Nie musiało tak jednak być w przeszłości.

Takie streszczenie nie ukazuje jednak głębi problemu. Nas interesuje tu zasadniczo kształtowanie się malgaskiego języka religijnego, a w tym miejscu zwłaszcza wykształcenie się chrześcijańskiego słowa na określenie Boga. Przy tym zagadnieniu pamiętać trzeba o kilku wymiarach problemu. Po pierwsze, tradycyjna kultura malgaska miała pewne pojęcie Bytu Najwyższego, ale nie posiadał on cech Boga Osobowego, tak jak Go znamy z objawienia chrześcijańskiego. Po drugie, kultura malgaska to nie monolit, ale jakby kilka czy nawet kilkanaście światów kulturowych z pewnymi modyfikacjami. Dalej, malgaska wizja świata „ponadludzkiego”

²⁰³ Nie wnikamy tu już teraz, czy słowo to używane w języku polskim powoduje takie same skojarzenia jak analogiczne słowo w innych językach europejskich.

nie była (i nie jest) niezmienna. Kultury niepiśmienne wykazują wielką zdolność adaptacyjną między pokoleniami. Dla celów naszej pracy nie będziemy prowadzili nowych badań terenowych, ani pogłębionych badań językowych, musimy więc oprzeć się na już istniejących źródłach pisanych. Niektóre spośród tych tekstów spisane były przez obcych autorów związanych z laickim (niekiedy wręcz ateistycznym) środowiskiem kolonialnym, inne przez misjonarzy (różnych wyznań), a najnowsze często spisane są przez rdzennych Malgaszów. Tym, co nas tu szczególnie interesuje, jest fakt, że niektóre z ich konkluzji się nie pokrywają.

Ta właśnie rozbieżność wniosków jest jednym z powodów, które skłaniają do zastosowania kryteriów teologicznych. Ostatecznie, to nie takie czy inne argumenty poszczególnych piszących przeważały w przyjmowaniu poszczególnych pojęć, ale wiara wspólnoty, która niejako wymusiła stosowanie pewnych pojęć, przynajmniej w części pojawiających się tekstach. Taki jest kontekst naszego poszukiwania polegającego na analizie występowania słowa „Bóg” w podstawowych tekstach chrześcijańskich.

W języku polskim istnieje jedna pozycja, która porusza interesujące nas zagadnienie. Jej autorem jest o. Grzegorz Krzyżostaniak OMI²⁰⁴. W rozdziale I – *Najważniejsze uwarunkowania religijne* analizuje on trzy pojęcia. W pierwszej części zatytułowanej „Bóg w tradycji malgaskiej” (strony 19-33) omawia szeroko etymologię malgaskiego pojęcia Boga, jego naturę i tradycyjny kult. Najpierw koncentruje się nad słowem *Zanahary*, które wydaje się najbardziej rozpowszechnione, choć według niektórych (R. Jaovelo-Dzao) termin ten był częściej używany na wybrzeżach, a w centralnej części wyspy *Andriamanitra* (razem z *Zanahary* i *Andriananahary*). Autor omawia różne etymologiczne tłumaczenia słowa *Zanahary*, zarówno te bardziej tradycyjne, związane z rdzeniem *nahary* – tworzyć (wtedy byłby „Stworzycielem”), jak i związane z indonezyjskim *Hari* – słońce (wtedy byłby „bóstwem słońca”). O. Krzyżostaniak przytacza obserwacje P. Collina i G. Ferranda, które opowiadają się za tym, że islam nie wywarł w świadomości rodzimych mieszkańców aż tak wielkiego wpływu w tym względzie. R. Dubois opowiada się zaś za obecnością idei monoteistycznej w tradycyjnych wierzeniach malgaskich. G. Mondain szukał śladów prymitywnego monoteizmu w dawnych powiedzeniach

²⁰⁴ *Inkulturracja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, Warszawa 2011.

malgaskich. L. Vig przyjmował ideę jednego Boga w tradycyjnych wierzeniach, ale trudno mu to było udowodnić, dlatego skłaniał się praktycznie ku politeizmowi. Natomiast rodzimy badacz, R. Jaovelo-Dzao, uważał, że wiara w jednego Boga istniała na Madagaskarze od dawna. Warto przytoczyć podsumowanie o. Krzyżostaniaka (s. 56-57):

Abstrahując od różnych prób wyjaśnienia etymologii określenia Boga (zwłaszcza jeśli chodzi o termin Zanahary), traktowanie zagadnienia Boga w malgaskiej kulturze religijnej wskazuje na jego transcendencję, immanencję oraz jednorodność.

Należy zaznaczyć, iż badania, w których dowodzono, że monoteizm został przeniesiony na grunt malgaski przez Arabów, zakończyły się porażką. Prawdą jest jednak, iż islam wywarł swój wpływ w takich dziedzinach jak astrologia, wróżbiarstwo czy kalendarz. Jednakże jego wpływ był raczej powierzchowny i Malgasze skutecznie obronili własną, przekazaną im przez przodków ideę jednego Boga – Zanahary.

Należy także odrzucić wszelkie tendencje politeistyczne czy panteistyczne, które przewijały się w badaniach dotyczących malgaskiej koncepcji Istoty Najwyższej.

Bóg ten zatem jawi się w świadomości Malgaszów jako zasada dynamiczna, początek i koniec, jako synteza wszystkich czasów. Jest on Bogiem wiecznym (*mandrakizay*), świętym, dobrym, tajemniczym, sprawiedliwym oraz godnym ofiar i modlitw. Jednocześnie jako Bóg wszechmogący rządzi on całym wszechświatem, jest panem życia i śmierci. Bóg ten jawi się jako stwórca całego wszechświata, również i ludzi.

Chociaż w wierzeniach Malgaszów Bóg jest niedostępny, gdyż nikt z nim jeszcze nie rozmawiał, to jest On obecny we wszystkich inwokacjach i błogosławieństwach. Modlitwy i inwokacje zanoszone do Boga mają zazwyczaj charakter ekspiacji za grzechy, które są rezultatem uprzedniego pogwałcenia tabu (*fady*). Należy zaznaczyć, iż Malgasze proszą także Boga o pomyślność w życiu, bogactwo i zdrowie. Język tych prośb nacechowany jest spontanicznością i prostotą.

Nie będziemy się tu zatrzymywać nad wszystkimi publikacjami na ten temat, trochę szerzej jednak warto przyrzeć się książce Pietro Lupo zatytułowanej *Dieu dans la tradition Malgache. Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*²⁰⁵. Autor, choć pochodzący z Europy, przeżył na Madagaskarze po-

²⁰⁵ Paris, Fianarantsoa 2004. Por. też np. Ch. Renel, *Ancêtres et dieux*, Tananarive 1923; J. Rajaobelina, *Sentiments religieux des malgaches avant l'arrivée des Missionnaires chrétiens à Madagascar*, Fianarantsoa

nad 40 lat i jest autorem kilkunastu książek oraz kilkuset artykułów z tej dziedziny. W tej części oprze się na jego opracowaniu.

Podejmując zagadnienie tradycyjnego określenia na Najwyższą Rzeczywistość, odnieść się trzeba do różnych prac, które pozwalają na prześledzenie tych pojęć w różnych regionach wyspy. Np. dla społeczności Betsimisaraka wschodniego wybrzeża dobrze podaje to Pascal Lahady²⁰⁶, M. Rakotomalala Malanjaona dla Vonizongo²⁰⁷, F. Rabeony dla Imeriny²⁰⁸, M. Rasoja²⁰⁹ i D. Raherisoanjato²¹⁰ dla Betsileo i dla regionu Tanala, ekipa katechistów i misjonarzy katolickich dla regionu Antambahoaka i dla południowych Betsimisaraka regionu Mananjary²¹¹ (1973), Lucien David dla Masikoro regionu Tulearu²¹², Eléonore Nerine dla Sakalawów regionu zachodniego Menabe²¹³. Eugène Régis Mangalaza przebadiał to dla Madagaskaru jako całości²¹⁴ i dla społeczności Betsimisaraka²¹⁵.

W różnych obrzędach związanych z przodkami Byt Najwyższy jest często przywoływany lub wzywany. Z jednej strony J. Rakotonirainy stwierdza wprost: *Tsy*

1950; R. Jaovelo-Dzao, *Richesses culturelles d'une civilisation de l'oralité*, w: *Madagascar et le Christianisme*, Antananarivo 1993, 69-94; tenże, *Aspects de la conception Malgache de Dieu*, Antsiranana 1996; L. Vig, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Paris 2001.

²⁰⁶ *Le culte betsimisaraka*, Fianarantsoa 1979.

²⁰⁷ *Les Tsialokana du Vonizongo. Essai de monographie régionale en Imerina (Madagascar)*, EHESS 1980. Dwa tomy tej pracy to w sumie 459 stron. ...

²⁰⁸ *Tonom-bavaka. Étude structural de textes de prière recueillis en Imerina*, Tananarive, Ambatoroka (maszynopis, 54 s.).

²⁰⁹ M. Rasoja, P. Baudeu, *Lovan-tsofina betsileo avy tany Manandriana* (Tradycja oralna regionu Manandriana), ACM nr 9 i 10 (1974), s. 279-288, 300-316.

²¹⁰ *Les rites religieux dans le Betsileo, leurs supports matériels et leur contenu historique*, w: *Ancêtres et Société à Madagascar* [numer specjalny *Cahiers ethnologiques*, Bordeaux II], Bordeaux 1983, s. 45-62; *Christianisme et religion traditionnelle*, „Taloha. Revue du Musée d'Art et d'Archéologie. Tananarive” 1982, nr 29, s. 25-38; *Tavy et rituels en pays tanala. L'Exemple du „saotany”*, w: *Le Tanala, la forêt et le tavy*, Antananarivo, Musée d'Art et d'Archéologie (Séria: *Travaux et documents*, 25).

²¹¹ *Tonom-bavaka (Prières), Recueil de prières ancestrales. Région d'Antsenavolo-Vohilava-Nosy Varika*, Mananjary 1973.

²¹² *Le tampoke Andrevola. Essai d'interprétation de la conception du pouvoir chez les Masikoro du Fiherena*, Tuléar 1988, t. 2.

²¹³ *La littérature orale dans le pays Sakalava Menabe* [nie wydany drukiem doktorat z etnologii], Paris 1982, 2 t.

²¹⁴ *Dieu malgache et Dieu biblique*, w: „Cahier de l'École Normale” (Tuléar), (1986) nr 2-3, s. 71-100.

²¹⁵ *Essai de philosophie betsimisaraka. Sens du „famadihana”*, Tuléar 1979 (Coll. „Tsiokantimo”) oraz *La poule de Dieu. Essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka, Madagascar*, Bordeaux 1994 (Mémoire des Cahiers Ethnologiques, nr 4331).

mba miady hevitra ny amin'ny fisian'Andriamanitra ny Razana malagasy (przodkowie malgascy nigdy nie stawiali pytania o istnienie Boga)²¹⁶. Z drugiej jednak strony obecność Boga była oczywista. Wg Rakotonirainy nie ma wątpliwości, że w myśli malgaskiej istniało pojęcie Boga. Istniał Bóg i świat duchowy. Jednak, gdybyśmy postavili pytanie, jaka jest natura tego świata duchowego, sprawa nie jest już tak prosta.

Podobnie dokładne określenie, co oznaczają terminy *Andriamanitra*, *Andrianahary*, czy *Zanahary* wraz z całą gamą wersji w lokalnych dialektach, jest niemożliwe. Najczęściej słowa te są po prostu tłumaczone jako „Bóg”. Malgaska idea Boga jest w pewien sposób związana z kwestią władzy, zwłaszcza ojca albo szefa rodziny, starszego czy króla. W kontekście malgaskim Lupo²¹⁷ przywołuje takie określenia władcy, jak *Zanahary hita maso* (widzialny bóg-słońce) albo *Andriamanitra ambonin'ny tany* (pachnący książę na ziemi). Jakiego boga przywołują te słowa? Słowo *Andriamanitra* (pachnący książę) używane było szczególnie na Płaskowyżu Centralnym. Wyraża ono koncepcję Boga, wychodząc od supremacji władzy (*Andriana*). W ten sposób sankcjonuje niejako porządek społeczny panujący w tym regionie, łącząc władzę z bóstwem. Z kolei słowo *Zanahary*, używane przede wszystkim w częściach nadbrzeżnych, również oznaczało Byt Najwyższy, ale wychodziło z pojęcia Przodka-Stwórcy, szefa założyciela i organizatora. Podkreśla ono ciągłość między społeczeństwami, królami-bogami, przodkami i bóstwem/Bogiem.

Czy ten malgaski Byt Najwyższy jest tożsamy z Bogiem chrześcijan? Pamiętać trzeba, że kiedy o Nim mówimy, posługując się pojęciami filozoficznymi, posługujemy się bardziej ideą Boga filozofów, niż żywej Osoby. Oczywiście taka idea Boga różni się od tego, jakiego znamy z Objawienia. Jednakże odwołując się do sytuacji z Antiochii pierwszego wieku, warto pamiętać, że tam również użyto słowa *Kyrios*, mającego wieloznaczną wymowę, na określenie Jezusa Chrystusa. Tak więc nawet jeśli tradycyjne malgaskie koncepcje Najwyższej Rzeczywistości różniły się od chrześcijańskich, można było zastosować te słowa, nadając im jednocześnie nowe znaczenie.

²¹⁶ *Ny tsaran'ny razantsika na ny fahendrena malagasy* [bogactwo naszych przodków i mądrość malgaska], Antananarivo 1961, s. 69. Praca ta choć ciekawa, powstała w nurcie pierwszych prac niepodległościowych i liczy zaledwie 88 s. Tu podaję za Lupo, s. 30.

²¹⁷ S. 22.

Inna sprawa, której warto się przyjrzeć, przeglądając opracowania tego zagadnienia, to zwrócenie do życiorysu autora piszącego. Wydaje się, że bardzo trafny jest podział P. Lupo na dwie grupy badaczy, najpierw na cudzoziemców i Malgaszów, a tę pierwszą grupę warto podzielić jeszcze na przedstawicieli podejścia laicko-atyzującego, reprezentowanego w przeszłości przez badaczy związanych z rządami kolonialnymi oraz na podejście chrześcijańskie, reprezentowane głównie przez misjonarzy. Patrząc na cudzoziemców, żadnemu podejściu nie można *a priori* odmówić naukowego charakteru, ale po różnych rezultatach widać, że często było to związane z własnymi doświadczeniami w tym względzie. Inaczej pisał antyklerykał, inaczej buddysta, a jeszcze inaczej chrześcijanin-misjonarz. W podtekście wyniki te stanowiły pretekst lub punkt wyjścia do pewnych debat ideologicznych. Z drugiej zaś strony autorzy rodzimi szerzej analizowali (również ze zrozumiałych względów) kontekst tradycyjnej kultury religijnej, odnosząc się wtórnie do pojęć chrześcijańskich wyrażonych w terminach i koncepcjach europejskich. Lupo podaje dość ironizujące stwierdzenie o Antoine Rahajarizafy, że to przeważnie obcy piszą o kulturze malgaskiej²¹⁸. Choć trudno się dziwić Malgaszom ich pewnego podirytowania tym faktem, to jednak prawdą jest, że często obcokrajowcom łatwiej opublikować badania. To właśnie dzięki relacjom różnych obcych zachowały się pewne dokumentacje, które w innym przypadku zginęłyby bezpowrotnie.

1^o – Prace autorów „laicyzujących”

Biorąc pod uwagę całą złożoność problemu autora piszącego na temat wiary w Boga, przyjrzymy się najpierw pokrótce pracom obcokrajowców ateistów. Klasykę w tej grupie stanowi dzieło Charlesa Renela. Uważał on, że monoteizm malgaski jest pozbawiony wszelkiego poważnego fundamentu. Twierdził, że doszło do pomieszania koncepcji Boga z koncepcją przodków. Jego główne dzieło *Ancêtres et dieux*²¹⁹ było też popularyzowane w innych, gatunkowo lżejszych książkach takich, jak *La coutume des Ancêtres*, *Le décivilisé* czy też *La fille de l'Île Rouge*. Przyglądając się tej

²¹⁸ Lupo, s. 34. Dla przykładu w numerze specjalnym „Bulletin de l'Académie malgache” (BAM) upamiętniającym 75. rocznicę Akademii Malgaskiej (1977), w artykule *Philosophie et théologie* zebrane zostały dzieła z tych dwóch dziedzin. Na 43 prace 33 są autorstwa obcego. Są to dane za lata 1902-1977.

²¹⁹ Ukazało się ono w „Bulletin de l'Académie malgache” (BAM) t. 5 (1920-21), s. 1-261 (drugie wydanie w 1934 r.).

postaci, częściowo można zrozumieć, dlaczego doszedł do takich wniosków. Pocho-
dzący z kręgów laickich i masonskich Trzeciej Republiki, profesor w Lyonie, Charles
Renel został wezwany przez gubernatora Augagneura, który powierzył mu zadanie
kierowania nauczaniem na Madagaskarze. Można się domyslać, jak w tych kręgach
przedstawiano zagadnienia wiary w Boga. W oczach takich ateistów czy deistów jak
Augagneur czy Renel monoteizm malgaski mógł być co najwyżej „rzekomy” lub
wręcz absurdalny. Renel pisał, że pierwsi podróżnicy i odkrywcy, pod wpływem idei
chrześcijańskich głosili, że ludność Madagaskaru, jeszcze nie nawrócona, wierzyła
w pewne wyższe bóstwo zwane *Andriamanitra* albo *Andriananahary*.

Próbując odwrócić argumentację Renela, zapytać można, czy to bardziej misjo-
narze widzieli w wierzeniach malgaskich potwierdzenie pierwotnego monoteizmu,
czy bardziej dla autorów jego pokroju wizja wierzeń malgaskich nie była ich własną
projekcją negatywnej wizji Boga. Warto w tym kontekście pamiętać, że masoneria
francuska próbowała oddziaływać nie tylko na Europę, ale i na kolonie. Na Ma-
dagaskarze próbowali oni założyć jeszcze za czasów panowania ostatniej królowej
Ranavalony III (pod koniec XIX w.) lożę szkocką. W przedkolonialnym królestwie
Merina, pod koniec XIX w. istniały tendencje, aby połączyć władzę polityczną z re-
ligijną (jak w Europie w niektórych epokach). Niezależnie od tego, że ostatecznie
wiara chrześcijańska zastąpiła stare wierzenia, to jednak tendencja do legitymizo-
wania władzy wierzeniami pozostała. Z tego powodu masoneria przedstawiając się
jako zagrożenie dla władzy, została zabroniona w 1892 r. Po rozpoczęciu okupacji
kolonialnej zintensyfikowała jednak swoje wysiłki. Nic więc dziwnego, że za wszel-
ką cenę starała się zmniejszyć wpływy Kościoła w społeczeństwie. W takiej per-
spektywie dzieła typu Renela wyraźnie wpisywały się w te oczekiwania²²⁰.

Rozprawa Louisa Célestin Aujasa była bardziej wyważona i poważniejsza niż
Renela w tej sprawie. Prawnik, przewodniczący miejscowego trybunału, dobry
znawca tradycyjnego prawa i kultury malgaskiej, etnograf mówiący płynnie po
malgasku, pracował na wyspie od roku 1900. Współpracował z Gallienim i z Au-
gagneurem, zachowując autonomię intelektualną. Pozostał na wyspie do roku
1920. Po powrocie w 1942 r. został mianowany gubernatorem honorowym. Jego
bezpośrednie kontakty ze społeczeństwem malgaskim, jakie umożliwiała jego

²²⁰ Lupo, s. 37-39.

znajomość języka, doprowadziła go do głębszego poznania tradycji malgaskich. Napisał dzieło na temat *Les rites du sacrifice à Madagascar*, w którym przedstawia wizję etnocentryczną. Analizuje on zebrane dane w perspektywie cywilizacyjnej. Aujas przyjmuje, że słowa *Andriamanitra*, *Andriananahary* i *Zanahary* różnią się w zależności od regionu, ale zawierają „bez wątpienia” ideę Bytu Najwyższego. Choć sam ostrzega, że od tego stwierdzenia do monoteizmu jest jeszcze daleko. Podsumowując jego stanowisko, można by je zaliczyć do kręgów zbliżonych do „misji cywilizacyjnej”. Był to swoisty świecki mesjanizm, może więc dlatego Aujas pozytywniej odnosi się do wierzeń malgaskich²²¹.

Nie jest tu celem opisywanie wszystkich wypowiedzi Europejczyków na temat wierzeń malgaskich. Byli też inni, którzy z innych powodów uważali, że na Wielkiej Wyspie nie ma wiary w Boga. Cytując Alfreda Grandidiera, ojciec H.M. Dubois²²² podaje swoistą listę różnych autorów, podróżników, odkrywców, którzy twierdzili, że Madagascar jest krajem „bez religii”: Hugon (1599), Isbrantsz Boutekoe (1619), Beaulieu (1620), Joachim Blank (1664), Du Barnefeld (1719), Albrand (1919). Lupo omawia krótko M. Guillaína (kapitana statku wojennego) oraz Jeana Carola (prawdziwe nazwisko Gabriel Laffaile – dziennikarz i powieściopisarz). Dla pierwszego życie religijne Malgaszów to mieszanina politeizmu i fetysyzmu, a dla drugiego społeczeństwo malgaskie jest „społeczeństwem bez Boga”. Ciekawą postacią była też Ida Pfeiffer, kuriozalna Austriaczka, która zdecydowała się na wyprawę naokoło świata i znalazła się na dworze Ranavalony I w roku 1857. Pisała ona, że Malgasze nie mają ani religii, ani żadnej idei Boga, ani nie uznają nieśmiertelności duszy. Czczą królową, która ma kilka bożków domowych²²³.

Dla zachowania równowagi wspomnieć trzeba również kilku innych świeckich badaczy, którzy przyjmowali, że Malgasze wierzą w Boga. Byli to np. drugi gubernator wyspy Flacourt, wielki badacz i historyk Madagaskaru Alfred Grandidier, prawnik Laurent Crémazy, którzy nie mniej zdecydowanie niż Renel czy Pfeiffer twierdzili, że Malgasze są monoteistami i wierzą w Boga – *Zanahary*.

²²¹ Lupo, s. 39.

²²² H.M. Dubois, *L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches*, „Anthropos” 24 (1929), s. 282-283.

²²³ Por. Lupo, s. 40-44.

2^o – Dyskurs misjonarzy

Badania misjonarzy i ich rozprawy bywały niekiedy nie mniej kategoryczne w swych twierdzeniach i też mogły mieć pewne podświadome założenia. W XIX w. w niektórych kręgach panowała idea „kamieni oczekujących”, którą mogli być naznaczeni również misjonarze. Jako swoistą opozycję do teorii darwinistycznej, pod koniec XIX w. Wilhelm Schmidt SVD²²⁴ stworzył szkołę etnologiczną w Wiedniu oraz czasopismo „Anthropos”. Pragnęła ona bardzo naukowo wykazać, że wszystkie ludy u swego początku wierzyły w jednego Boga. Jeden z misjonarzy na Madagaskarze, H.M. Dubois²²⁵ pisał do „Anthropos”.

W prywatnej korespondencji i różnych pismach (książki, relacje, artykuły w czasopismach) wielu misjonarzy podejmowało i rozwijało temat tradycyjnej wiary w Boga na Madagaskarze. Tradycje te odbierane były jako pozostałość pierwotnego monoteizmu, którego wzorem była religia biblijna. Ojcowie Dalmond, Jouen, Fianaz, Deniau, Weber (z wyjątkiem pierwszego wszyscy jezuici) podkreślali podobieństwa religii biblijnej z tradycją malgaską. Niekiedy te przekonania były wyrażane w sposób nieco naiwny, czy upraszczający²²⁶.

Podobną opinię jak misjonarze katoliccy prezentowali misjonarze protestanccy. W tym samym roku, co o. Dubois, pastor Rusillon opublikował swoje dzieło na temat pogaństwa. Podtrzymuje on tezę o dekadencji albo degeneracji pierwotnej religii i o „kamieniach oczekujących”. Pisał on, że wielka idea Najwyższego Boga przenika całe pogaństwo. To On jest początkiem wszystkich rzeczy, choć teraz jakby gdzieś zagubionym²²⁷. Taka koncepcja była wyznawana przez wielu protestantów tego okresu, np. na początku XX w. przez pastora Mondain²²⁸. Podobnie kwestię tę analizowała protestancka historyk Josette Ralambondrainy Randriamboavonjy,

²²⁴ Poza instytutem i czasopismem wielki wpływ wywarło jego monumentalne dwunastotomowe dzieło *L'origine de l'idée de Dieu* (1912).

²²⁵ *L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches*, „Anthropos” 24 (1929), s. 281-311. Pisał tam, że idea Boga jedynego, jaką ukazują tradycje, pozostawała w duszach Malgaszów, kult przodków nie był idolatrią, a wiara w Boga jedynego, jakby „uśpiona” obudziła się przez kontakt z chrześcijaństwem.

²²⁶ Por. Lupo, s. 48-49, a przede wszystkim ciekawy tekst tego samego P. Lupo, *Un témoignage sur la religion malgache au XX^e siècle. Une Lettre du P. Marc Fianaz*, OA, nry 25-26, s. 183-224.

²²⁷ *Paganisme. Observations et notes documentaires*, Paris, Société des Missions Évangéliques, s. 19. Tu za Lupo, s. 49.

²²⁸ G. Mondain, *Un chapitre d'une étude sur les idées religieuses des Malgaches avant l'arrivée du Christianisme*, „Bulletin de l'Académie Malgache” 1 (1902) nr 1, s. 108-120.

analizując czasopismo *Teny Soa* (Dobre Słowo) z lat 1860-1870²²⁹. Zauważyła, nie bez ironii, że ludzie Zachodu roszczą sobie prawo i zdolność interpretacji duchowego i umysłowego świata innych ludów.

Dwie wybitne postaci misjonarzy sytuują się jakby na pograniczu świata „obcych” i rodzimych Malgaszów. Są to francuski jezuita François Callet i norweski pastor luterński Lars Vig. Dlaczego? Otóż zbierali oni i opisywali rodzime tradycje. O. Callet jest znany przede wszystkim z zebrania tradycji mówionych, które opracował w dziele znanym jako *Tantara ny Andriana* (Historia królów). O jego znaczeniu w przedstawianiu tradycji malgaskiej i ważności po dziś dzień świadczą może fakt, że niedawno ministerstwo kultury wydało jego wznowienie²³⁰. Lars Vig pozostawił po sobie wiele dokumentów i pism zasadniczo publikowanych w czasopiśmie norweskich i niemieckich. Aż do niedawna nie były one znane na Madagaskarze, dopiero ostatnio dzięki tłumaczeniom na francuski i malgaski zostały odkryte na nowo. Zarówno jeden, jak i drugi starali się o zebranie tradycyjnych danych magiczno-religijnych, zaczynając od dokumentów dotyczących kultu *sampy*. Podkreślają, że w swych pismach starali się ukazywać wizję świata taką, jaką ją widzieli sami Malgasze²³¹.

Taka interpretacja religijnej myśli malgaskiej z jednej strony respektowała dawne wartości, a z drugiej usprawiedliwiała, przynajmniej teoretycznie, działalność misyjną. Skoro tradycyjna myśl malgaska jest jak te „kamienie oczekujące”, to Ewangelia jest właśnie tym uzupełnieniem, tym „prorokiem”, który objaśnia co z nią zrobić. Wynika stąd, że tradycja malgaska zawiera wręcz pewne ukierunko-

²²⁹ *Une revue missionnaire „Teny soa” 1866-1896*. Doktorat z historii na Sorbonie – Paris I (569 s.). Kilka przykładów książek o myśli malgaskiej napisanych przez Malgaszów: A. Rahajarizafy SJ, *Hanitra nentin’ drazana* (zapach przodków), Fianarantsoa, 1939; tenże, *Filozofia malagasy. Ny fanahy no olona* (Filozofia malgaska. Duch, który stał się człowiekiem), Fianarantsoa 1948 (1970); R. Andriamanjato, *Le Tsiny et le Tody dans la pensée malgache. Transgression et reconstruction*, Paris 1957; A. El-Zein Samson, *Ohabolana betsimisaraka* (przysłowia Betsimisaraka), Tamatave 1976 (zawiera 800 przysłów).

²³⁰ F. Callet, *Tantara ny Andriana teto Madagascar. Documents historiques d’après les manuscrits malgaches*, Tananarive 1908; Antananarivo 1981, 2 t. Tłumaczenie na jęz. francuski jako *Histoire des Rois*, Antananarivo 1974, 5 t.

²³¹ Lupo, s. 50-51; zob. też P. Lupo, *Christianisme, société et culture dans le Sud-Ouest de Madagascar dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. La Mission luthérienne de Norvège*, *Revue française d’Histoire d’Outre-Mer* (1999) première semestre, nr 324-325, s. 173-202; A. Délivré, *L’histoire des rois d’Imerina. Interprétation d’une tradition orale*, Klincksiek 1974; J.P. Domenichini, *Les dieux au service des rois. Histoire orale des sampin’ andriana ou Palladium royaux de Madagascar, édition critique et traduction de textes recueillis par le Pasteur Lars Vig*, Paris 1985.

wanie, nasłuchiwanie na treść, która potrafi ją wypełnić i rozwinąć we właściwym kierunku. Misjonarze nie musieli ani uzasadniać istnienia Boga, ani Jego jedności, skoro te „chrześcijańskie” zasady można było odnaleźć w tradycyjnej myśli i kulturze malgaskiej. Działalność misyjna miała więc zebrać te „kamienie”, oczyścić, wyszlifować i na nowo umieścić wewnątrz kultury tradycyjnej²³².

c) Dyskusje nad duszą malgaską

Tak w przypadku ateistów, jak i wierzących, ich interpretacja świata rzutowała na tłumaczenie malgaskich kategorii świata duchowego. Ale nie było to takie proste. Nawet autorzy katoliccy nie zawsze byli jednomyślni w swym odczytywaniu dawnej religijnej myśli malgaskiej. Analizy o. Dubois stały się punktem wyjścia dyskusji na temat wizji Boga, zarówno dla tych, którzy się z nim zgadzali, jak i dla tych, którzy nie podzielali jego punktu widzenia²³³. Ponadto sam o. Dubois²³⁴ nie był pewien, czy monoteizm, jaki obserwował w kulturze malgaskiej, był wynikiem pierwotnego praobjawienia naturalnego, czy też był już inspirowany islamem bądź wiarą chrześcijańską²³⁵. Podobnie było z niektórymi protestantami. Ellis pisał o idei Boga, „wymagowanej” przez Merinów, której brakuje precyzji, a ponadto nie istnieje u nich wiara w nieśmiertelność duszy. Dla Sibree kult tradycyjny kierował się do „idoli” i do „fetyzów”. Podobnie Cousins, autor *Fomba malagasy*, nie odważył się rozstrzygnąć kwestii monoteizmu wśród Merinów²³⁶.

Dla podkreślenia wpływu XIX-wiecznej perspektywy misjonarzy warto ją porównać z wcześniejszą. Lupo podaje przykład pierwszego kapłana na Madagaskarze – o. Luisa Mariano. Ten siedemnastowieczny misjonarz portugalski (pochodzenia włoskiego) próbował stworzyć stację misyjną w Fort-Dauphin, a później w Sahadia, niedaleko dzisiejszej Morondawy. Jest on pierwszym misjonarzem, który podał nam

²³² Warto by było tą postawę porównać z podobną reprezentowaną przez wcześniejszych misjonarzy w Chinach, np. Matteo Riccio w odniesieniu do konfucjanizmu.

²³³ Np. Dama-Ntsoa (1938, s. 174 nn) krytykował jego podejście. Dama-Ntsoa to pseudonim innego jezuity o. Jeana Baptiste’a Razafintsalama.

²³⁴ *Monographie du Betsileo*, Paris 1938 (wielkie dzieło – 1500 s.).

²³⁵ Por. Lupo, s. 53-55.

²³⁶ Résumé opinii protestanckich na ten temat por. L. Michel, *La religion des Ancien Merina*, Aix-en-Provence 1958, s. 17nn. Por. Lupo, s. 53-55.

poważne informacje etnograficzne na temat społeczeństwa malgaskiego na południu i na południowym zachodzie. Można być zaskoczonym, czytając jego stwierdzenia. Uważa on, że Malgasze są czystymi poganami i niewiernymi, bez Boga, że mają we krwi cześć idoli, że mają wielu bogów. Choć przyznaje, że mają ograniczoną wiedzę na temat Boga jedynego, ale zaczerpnęli ją od Arabów. Ta idea jest i tak dość pomieszana, a nazywają go *Zangarary* (*Zanahary*), czyli Stworzyciel²³⁷.

Dla porównania warto podać, że Étienne de Flacourt, który od 1648 r. był drugim gubernatorem w Fort-Dauphin i który napisał w swej *Histoire de la Grande Isle de Madagascar*, że społeczeństwo to wierzy w jednego Boga Stworzyciela wszystkich rzeczy, czci Go, mówi o Nim z wielkim respektem, dając Mu imię *Zahanhare*. Nie ma żadnych idoli, ani świątyń, a ktokolwiek składa ofiary, kieruje je ku Bogu²³⁸. Wizja Flacourta kształtowała się bez wątpienia pod wpływem lazarystów, którzy się osiedlili w Fort-Dauphin. Choć relacje misjonarzy²³⁹ z gubernatorem nie zawsze się dobrze układały, to jednak współpracował z nimi w powstaniu pierwszego katechizmu w języku malgaskim i opublikował go. To właśnie w tym katechizmie po raz pierwszy chrześcijańska koncepcja Boga i stworzenia po raz pierwszy zostanie wyrażona w języku malgaskim²⁴⁰.

Ta pierwsza publikacja w języku malgaskim, którą dogłębnie przeanalizował teologicznie pastor Munthe, jest bardzo ważnym punktem odniesienia w dyskusji nad malgaską wizją Boga. Misjonarze lazaryści słowu *Zanahary* szeroko stosowanemu na południu przypisali znaczenie Boga-Stwórcy. W rzeczywistości przyjęli w ten sposób interpretację muzułmanów, którzy już wcześniej przyjęli tłumaczenie słowa *Allah* na *Zanahary*. Pokazują to najstarsze rękopisy malgaskie w zapisie arabskim²⁴¹.

²³⁷ Por. Lettre du 24 mai 1617, Cite de Sahadia (Menabe). W: Grandidier (COACM) 1903-1920, vol. II, s. 233 i 253; oraz w: Grandidier (COACM) 1903-1920, t. 9, *Relation ...* (Avant-propos). Podaję za: P. Lupo, s. 54-55 oraz tenże *Projets d'évangélisation dans le littoral sud-ouest de Madagascar. XVI^e-XVIII^e siècles*, w: *Christianisme (Le ...) dans le sud de Madagascar*, 1996, s. 79-93.

²³⁸ Avant-propos, s. 95, w edycji Alliberta 1995 i rozdz. XVII, s. 150.

²³⁹ Bezpośrednie zdanie lazarystów znaleźć można np. w relacji o Nacquarta do Wincentego à Paulo z dnia 5 II 1619 r. opublikowanej przez J. Chavanon (1897): *Une ancienne relation sur Madagascar*. Por. Lupo, s. 55.

²⁴⁰ Szerzej: Munthe, *Catechisme 1657*. M. Rakotondrabe, *Les premiers catéchismes en langue malgache – 1657, 1785, 1841*, Recherches et Documents. Revue de l'Institut supérieur de théologie et de philosophie de Madagascar, Diego-Suarez (ISTPM), 1990, nr 9.

²⁴¹ Lupo, s. 56, Munthe 1982, C. Allibert, *Histoire de la Grande Isle de Madagascar, par E. De Flacourt (1661) édition présentée et annotée par ...*, Paris 1995, s. 466.

Tak więc termin *Zanahary*, który pierwotnie wyrażał ideę Przodka założyciela-organizatora-prokreatora, został na początku przejęty przez kulturę chrześcijańską. Został mu nadany nowy sens. Myśl malgaska przyjmie go, posługując się nim, jak gdyby swoim od zawsze. Podobnie postąpią misjonarze brytyjscy – jak to potwierdza pastor Mondin – znajdując w słowniku ludności Płaskowyżu Centralnego termin (koncepcję) *Andriamanitra* i *Andriananahary*, które będą im potrzebne, aby przetłumaczyć biblijną ideę Boga i stworzenia²⁴². Z czasem jednak również misjonarze katoliccy wraz z całą katolicką wspólnotą uznają, że lepiej na odniesienie do Boga używać słowa *Andriamanitra*. Te konkretne decyzje zaowocowały tym, że dziś słowo *Andriamanitra* uważa się za chrześcijańskie, a słowo *Zanahary* używane jest raczej w kontekście wierzeń tradycyjnych²⁴³.

Na przykładzie jednego, choć w tym przypadku najważniejszego, słowa domyślać się można, jak skomplikowany był proces kształtowania się chrześcijańskiego słownictwa. Nie będziemy tu tak obszernie prezentować procesu kształtowania się innych słów. Celem pracy jest śledzenie procesu tworzenia się podstawowych tekstów wiary, nie tylko słów. Proces przeobrażania się poszczególnych słów obserwować będziemy analizując poszczególne teksty.

Podsumowując stwierdzić można, że wizja Boga w nurcie laicyzującym ukazywała europejską wizję racjonalistyczną. Malgasze potrzebowali według niej kierownictwa duchowego i politycznego. Z drugiej jednak strony percepcja misjonarzy starała się zasadniczo ukazać w sposób trochę apologetyczny orędzie chrześcijańskie w harmonii z wierzeniami malgaskimi. W takiej perspektywie głoszenie Ewangelii odpowiadało na rodzaj naturalnej tendencji w malgaskiej cywilizacji ancestralnej. Wołanie o światło Ewangelii pochodziło z wnętrza tejże kultury, która szukała oczyszczenia. Opozycja tych dwóch perspektyw jest ewidentna. A jaka była naprawdę malgaska wizja Boga sama w sobie, bez odniesień do Europy? Dyskusja na temat świata malgaskiego i jego Boga stale trwa, ale ostatecznie rozstrzygnąć ją mogą jedynie sami mieszkańcy wyspy²⁴⁴.

²⁴² Por. Lupo, s. 56.

²⁴³ Choć stale powstają nowe pieśni chrześcijańskie, które używają słowa *Zanahary*. Z drugiej zaś strony w słowniku Abinala-Malzaca (s. 41) przy hasle *Andriamanitra* jest dodane wyjaśnienie, że kiedyś dawano to imię przedmiotom kultu tradycyjnego i innym rzeczom, aby podkreślić najwyższą jakość.

²⁴⁴ Por. Lupo, s. 58-59.

Ciekawe spostrzeżenie podał też doktor Christian Narcisse Rakotondrazaka. Według niego konkurencja między katolikami a protestantami była tak mocna, że gdy protestanci z początku podkreślali nowość Ewangelii, katolicy starali się zbliżyć do tradycji malgaskich. Dziś wydaje się, że katolicy są bardziej tolerancyjni wobec tradycyjnych zwyczajów malgaskich w porównaniu z protestantami.

d) Rozwój rodzimych pojęć

Nas interesują jednak nie te zagadnienia, ale śledzenie delikatnej operacji kształtowania się podstawowych koncepcji religijnych, przenoszonych z jednego języka na drugi. Misjonarze i pierwsza wspólnota kontynuowali praktykę stosowaną już wcześniej przez autora czwartej Ewangelii, który użył greckiego słowa filozoficznego *logos*, czy chrześcijan z Antiochii, którzy użyli słowa *Kyrios*. Było to też zgodne z całą Bożą ekonomią zbawienia, według której Słowo Boże „wcieliło się” w kultury ludzkie.

Wydaje się, że z perspektywy niniejszej pracy warto wspomnieć dwa słowniki o. Webera. Dlaczego są one takie ważne? Te dwa słowniki²⁴⁵ powstały w latach pięćdziesiątych XIX w. na wyspie Reunion. Pierwszy z nich (malgasko-francuski) wydany został w 1853 r. Był to *Dictionnaire Malgache-Français rédigé selon l'ordre des racines par les missionnaires catholiques de Madagascar et adapté aux dialectes de toutes les Provinces*²⁴⁶. Drugi słownik (francusko-malgaski) powstał dwa lata później. Był to *Dictionnaire Français-Malgache rédigé par les missionnaires catholiques de Madagascar et adapté aux dialectes de toutes les Provinces*²⁴⁷. Powstały one, gdy jeszcze nie było możliwości pracy w sercu wielkiej wyspy, a jedynie na okalających ją małych wysepkach. Było to jakby przygotowanie gruntu do bezpośredniej ewangelizacji. Tym jednak co nas szczególnie interesuje, jest fakt, że stworzył je ten sam autor, a różnią się one dość znacznie w zakresie pojęć tłumaczonych w jedną bądź drugą stronę. W pierwszym słowniku podjęto się znalezienia malgaskich odpowiedników dla pojęć wiary „przekazanych” przez misjonarzy. Był to niejako proces „przyjęcia” wiary chrześcijańskiej (europejskiej)

²⁴⁵ Wydane bez informacji o autorze, dlatego czasem nie podaje się nazwiska o. Webera.

²⁴⁶ Ile Bourbon (dziś Reunion), Établissement Malgache de Notre-Dame de Ressource, 1853.

²⁴⁷ Ile Bourbon (dziś Reunion), Établissement Malgache de Notre-Dame de Ressource, 1855.

w domu (tu w sferze językowej) malgaskim. Na tym etapie słowami (pojęciami) wyjściowymi były prawdy wiary, dla których trzeba było dopiero znaleźć malgaskie słowa. W drugim słowniku widać próby znalezienia europejskich (chrześcijańskich?) odpowiedników dla malgaskich pojęć tradycyjnych. Był to więc proces dwustronny. Jak to później będzie widać wyraźniej, na etapie przedkolonialnym i kolonialnym będzie to zasadniczo słownik i proces francusko-malgaski. W czasach po odzyskaniu niepodległości, a w Kościele katolickim również po Soborze Watykańskim II, zaznaczy się mocniej proces odwrotny – malgasko-francuski.

Do wyrażen symbolicznych dla tego pierwszego procesu zaliczyć można te słowa, które praktycznie zostały przyjęte w formie europejskiej, jedynie lekko malgaszyzowanej. Do tej grupy należą takie słowa jak np. „anioł”, „sakrament”, „dziewica”, „chrzest”, a przez długi czas również „bierzmowanie” i „Eucharystia”. Dla innych sakramentów próbowano znaleźć malgaskie określenia. Do tej grupy wliczają się oczywiście również imiona własne. Inną grupę stanowią słowa, z którymi było trochę problemów, ale nie tyle teologicznych, co bardziej lingwistycznych. Do tej grupy należą słowa typu „Kościół”, „zbawienie”, „wcielenie”, „Niepokalane Poczucie”, „łaska”. Dość długo trwały wątpliwości, jakimi słowami oddać takie rzeczywistości, jak „grzech”, „duch/duchy/dusza”, „modlitwa/ofiara” czy „kapłan”.

Z drugiej strony występowały pojęcia, które nie do końca pasowały do koncepcji chrześcijańskich (europejskich). Tytułem przykładu podamy tu trzy pojęcia: *sampy*, *sikidy* i *tromba* (wym. czumba). W tym przypadku potrzebne będzie krótkie wyjaśnienie, co one oznaczają.

Według znanego słownika malgaskiego Abinala-Malzaca *sampy* to amulet, talizman, który nosiło się na szyi jako wisiorek (s. 571). Były to np. kawałki drewna. W domu umieszczano je w północno-wschodnim narożniku. Najsłynniejsze *sampy* to *Ikelimalaza* (dosłownie: „małe słynne”), uważane za wszechmocne. Uzdrowiało ono chorych, służyło do określania pogody, zapowiadając nadejście deszczu, grzmotów i innych klęsk na ludzi. *Sampy Ramahavaly* (dosł.: „ten, który jest w stanie odpowiedzieć, który jest wdzięczny”) było również lekarstwem przeciwko czarom. Mogło wykryć złe prezenty ofiarowane królowi. Chroniło przed krokodylami – przed przejściem przez rzekę wrzucano je do niej. Strzegło też przed złodziejami. *Sampy* miały wielkie znaczenie od czasów króla Andrianampoinimeriny (1794-1810). Chroniły one króla, a także wojskowych od wrogich pocisków w walce. Były

jego osłoną przed wrogiem. To one pomagały mu podbić królestwa. On sam uznawał, że zawdzięcza swe panowanie *sampy Rafantaka* (dosłownie: „wysoka trawa, której łodyga jest jak trzcina”) i *Manjakatsiroa* (dosłownie: „nie ma dwóch panujących”). Brał je ze sobą, gdy udawał się na kampanię wojenną. Czcili też *Ikelimalaza*. Oczywiście jego poddani i jego przeciwnicy też mieli swoje *sampy*. Król posiadał 12 świętych *sampy*²⁴⁸. Królowa Rasoherina (1863-1868) zawdzięczała swoje panowanie *sampy Manjakatsiroa*. Królowa Ranavalona II (1868-1883) przyjmując chrzest, przyjęła wiarę prezbiteriańską jako religię państwową. Kazała wtedy spalić *Ikelimalaza* i *Rabehaza*. Istnieli też strażnicy (kapłani) *sampy* – *mpitahiry sampy*. Posiadali oni daleko posunięty immunitet związany z funkcją. Niektórzy z nich byli nawet *tsy maty manota*, tzn. nie byli zabijani, nawet w wypadku popełnienia przestępstwa²⁴⁹. Czy takie *sampy* można w terminologii chrześcijańskiej określić jako „bożki”?

Zadziwiać może, że w biblijnym tekście 2 Kor 6,16 („Co łączy świątynię Boga z bożkami”) we wszystkich tłumaczeniach – protestanckich, katolickich, jak i ekumenicznych – na określenie „bożków” używane jest właśnie słowo *sampy*.

Ciekawe też, że we współczesnym elektronicznym słowniku malgaskim²⁵⁰ spotykamy wiele z wyżej wymienionych *sampy* uznanych jako fetysze, idole, talizmany. Wymienione tam są: *Ikelimalaza*, *Imanjakatsiroa*, *Rafantaka*, *Ramahavaly*, *Ratsimahalahy*. Wymienionych jest też wiele innych talizmanów czy amuletów. Liczba różnych określeń jest w tym słowniku ogromna. Są to *famato*, *fametsivetse-na*, *famoizana*, *famonody*, *famonodindo*, *famono tandroka*, *fanahonana*, *fanalalahy*, *fanalavavy*, *fanatsatsorano*, *fanavy*, *fandafika*, *fandavoana*, *fandevonana*, *fandika*, *fandoaka*, *fandravalaka*, *fandresilahy*, *fandionana*, *fanetralahy*, *fanevotana*, *fanidy*, *fanifikifihana*, *fanjambana*, *fanjava*, *fanjoanana*, *fanjonjonana*, *fitavoka*, *fitsinjo*, *fonoka*, *fotsimavo*. A jeśli do tego dodamy jeszcze np. *fandramanana* (napój miłosny), *fankatovana* (zaklinanie), *aody* lub *ody* (lekarstwo, ale też fetysz lub amulet), to nie powinno dziwić, że świat duchowy Malgaszy był o wiele bogatszy, niż mo-

²⁴⁸ Liczba 12 miała w Imerinie znaczenie sakralne. Było też 12 świętych pagórków.

²⁴⁹ Por. E. Ralaimihoatra, *Histoire de Madagascar*, Tananarive 1969, s. 185; *Tantara ny andriana*, Tananarive 1981, t. 1, s. 173-236.

²⁵⁰ Zamieszczonym na stronie: <http://malagasyword.org/bins/contextLists?ctxt=belief&lang=mg> (2013-02-18).

gli się tego spodziewać pierwsi misjonarze lub inni Europejczycy. Zresztą nawet określić na duchy było wiele: *ambiroa*, *angatra*, *avelo*, *fahatelo*, *lolo*, *lolovokatra*, *matoatoa*.

Pozostając zaś w zakresie pojęć chrześcijańskich tego internetowego słownika, zauważyć można wielką rolę wyjściowego języka angielskiego bądź francuskiego. Boże Narodzenie to *Krismasy* albo *Noely*. Na Mszę św. spotykamy nazwy *Lamesa*, *Eokaristia*, ale też *Fanasan' ny Tompo* lub *Fandraisana* (dosł. Wieczera Pańska). Podobnie Ewangelia to *evanjely* albo *filazantsara*. Krzyż to *hazofijaliana*, *lakoroa* albo *lakroa*, a piekło to *afobe* albo *helo*.

Wybory pewnych słów przez misjonarzy, którzy przyjmowali tradycyjne pojęcia malgaskie, nadając im nowy wydźwięk, przyczyniły się też do zmiany powszechnego znaczenia niektórych z tych pojęć²⁵¹. Np. słowo *vavaka* – modlitwa, znaczyło na początku *voady* – zaangażowanie, śluby, jeśli prośba zostanie wysłuchana, trzeba coś dać w zamian temu, który wysłuchał tej prośby. Słowo *mivavaka* – modlić się, znaczyło uczynić ślub, *mivoady* – *manao vava*, czyli uczynić obietnicę. Słowo *olona mivavaka* oznaczało osobę, która się modli, tzn. osobę, która jest uczciwa i boi się Boga, dlatego dotrzymuje słowa, swojej obietnicy.

A jak po chrześcijańsku nazwać praktykę *sikidy*? Były to tradycyjne wróżby na Madagaskarze z układu ziaren na specjalnej tablicy. Jest to czynność astrologiczna pochodzenia arabskiego (do dziś używa się dawnych nazw pochodzenia arabskiego), która jest powszechnie przyjętą i do dziś stosowaną praktyką. Ludzie uciekają się do niej, szukając wyjścia z trudnych sytuacji osobistych, rodzinnych czy wspólnotowych. *Sikidy* ma na celu wykrycie, co złego się stało, kto zawinił i jak naprawić zło, aby wszystko wróciło do normy. Do wróżb używa się ziaren rozrzuconych na tablicy złożonej z szesnastu pól, z których każde ma swoją nazwę i znaczenie. Sposób wyjaśniania jest bardzo skomplikowany i zależy w dużej mierze od *mpisikidy* – wróżbity (przeważnie mężczyzna). Określa on dni „dobre” i „feralne” dla danych osób lub czynności; posiada tajemną wiedzę tłumaczenia wyroczni ziaren, ale również wytwarza *ody* (czyt. „udi”, tradycyjne „lekarstwa”), które często wynikają z zaleceń *sikidy* i stanowią obronę przed złymi mocami. Przede wszystkim jednak służą one do interpretacji wydarzeń z pogranicza światów widzialnego

²⁵¹ Korzystam tu z uwag doktora Christiana Narcisse Rakotondrazaka.

i niewidzialnego²⁵². Dziś łatwo powiedzieć, że chrześcijanin nie może praktykować *sikidy*, ale jak miały być one nazywane, gdy pierwsi misjonarze zaczęli docierać do ludzi praktykujących je od niepamiętnych czasów?

W miarę najmniej wątpliwości, że jest to zwyczaj nie do pogodzenia z nową wiarą, pojawiało się wobec *tromby* (czyt. „czumby”). Jest to fenomen transu, w który wpada osoba zawładnięta przez ducha zmarłego. Jest on znany na całym Madagaskarze, choć z pewnymi modyfikacjami. Prawdopodobnie początki wywodzą się ze szczepu Sakalawów. Słowo *tromba* oznacza jednocześnie ducha – który przemawia przez daną osobę, medium – osobę, przez którą przemawia, oraz sam ryt wprowadzenia w trans. W celu rozwiązania poważnego problemu „wzywa się” ducha ważnego przodka, np. dawnego króla, aby poradził jak się zachować w nowej sytuacji albo aby uleczył ciężko chorego. Duch wciela się w osobę, którą uprzednio wprowadza się w trans. Istnieje wiele teorii tłumaczących to zjawisko, począwszy od widzących w nim dzieło szatańskie czy szarlatanerię, przez metempsychozę, patologię, kult dynastyczny (Rusillon), tradycyjną terapię (Weber), wyimaginowane wyzwolenie z opresji społecznej (Althabe), strukturalną adaptację do sytuacji konfliktowych (Bare, Bastide, Gillig), aż do korzystania z energii kosmicznych (Piques) czy poszukiwania Absolutu (Jaovelo, Mangalaza)²⁵³.

²⁵² Por. więcej R. Decary, *La divination malgache par le sikidy*, Paris 1970; J.F. Rabedimy, *Pratiques de divination à Madagascar. Technique du sikidy en pays Sakalava – Menabe*, Paris 1976; L. Vig, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Paris 2001.

²⁵³ Por. szerzej H. Rusillon, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalava de Madagascar. Le „tromba”*, Paris 1912; G. Althabe, *Oppression et libération dans l’imaginaire*, Paris 1969; J.M. Estrade, *Un culte de possession à Madagascar. Le tromba*, Paris 1977; P. Lahady, *Le culte Betsimisaraka*, Fianarantsoa 1979; R. Jaovelo-Dzao, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, Paris 1996.

II.

PODSTAWOWE TEKSTY WIARY OKRESU DAWNEGO MADAGASKARU

Najkrótszym „tekstem wiary” wspomnianym w pierwszym katechizmie jest znak krzyża. Z interesującej nas tu jednak perspektywy – kształtowania się podstawowych tekstów wiary, nie jest on dla nas szczególnie interesujący, gdyż zarówno słowa „ojciec”, jak i „syn” są słowami istniejącymi w potocznym języku malgaskim. Pomijając sprawę rozwoju systemu zapisu tych słów, właściwie nie było w tej kwestii żadnego problemu. Określenie osoby Ducha Świętego miało swoją małą historię. Ponieważ jednak będzie ona wspomniana w innych miejscach, więc tu możemy tę część opuścić¹. Podobnie jest z doksologią „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu”.

Analizę tekstów wiary rozpoczniemy więc od „Modlitwy Pańskiej”. Przyjrzymy się jej nieco dokładniej. Pozostałe cztery teksty, tzn. „Pozdrowienie Anielskie”, „Skład apostołski”, „Dekalog” oraz „Przykazania kościelne” będą już omawiane nieco ogólniej. Na koniec tej części poświęconej pierwszemu Madagaskarowi przyjrzymy się krótko najstarszym malgaskim tłumaczeniom biblijnym. Analizę tych tekstów poprzedzić jednak trzeba krótkim omówieniem źródeł, skąd one pochodzą.

¹ W najstarszych zapisach było to:

K 1785 (s. 13) *A gni Angara i Zanhari Rai, i Zanaq, i Massin Tsereq. Hoefa.*

K 1841 (s. 1) *Amini angharan ni Rei, ni Zanak, ni Fanghahe-Senga. Atovu efa zen.*

K 1851 (s. 3) *A my ny anara'ny Ray, ny Zanaaka, indraiky ny Fanahe-Masina. Amena.*

K 1866 (s. 3) *Aminy anara'ny Ray, ny Zanaaka, ny Fanahi-Masina. Ano efa ny zany.*

ROZDZIAŁ I

ŹRÓDŁA TEKSTÓW

Do bardziej szczegółowej analizy podstawowych tekstów okresu pierwszego Madagaskaru (przedkolonialnego i kolonialnego) zostało wybranych kilka wersji tekstów katechetyczno-liturgicznych oraz tłumaczeń biblijnych. W wyborze tym starano się ująć wersje najważniejsze dla ukazania naszego procesu. Wznowienia i dodruki katechizmów ukazywały się bardzo często, ale naszym celem nie jest śledzenie każdego wydania, gdyż często niczym się one nie różniły. Wybrano zbiór kilkunastu najważniejszych. W tej więc części zatrzymamy się zasadniczo nad tekstami krótkimi (pacierzowymi) i jedynie na końcu poświęcimy trochę uwagi tłumaczeniom biblijnym.

Przyglądając się najstarszym tłumaczeniom drukowanym w dawnych katechizmach, trzeba pamiętać, że nie istniał jeszcze wtedy jeden standardowy język malgaski ani jeden styl zapisu tego języka², a pierwsze katechizmy powstawały pod wpływem różnych lokalnych dialektów. Widać to było nawet jeszcze w połowie XIX w. Poza formującym się stylem zapisu, to właśnie był główny powód różnych wersji. Zgodnie ze wskazaniem, które zaprezentowane zostały na początku pierwszej części, w niniejszej analizie nie interesuje nas tak bardzo strona językowa. Zgodnie z sugestiami zasad referencyjnych przypominanych w nauczaniu kościelnym oraz obecnych w tradycji misjologicznej, przyjrzymy się raczej kulturowemu znaczeniu wyboru odpowiednich słów i ich staraniom o podwójną wierność, weryfikowaną przez zbiorowy podmiot tłumaczący. Będzie to wyraźnie widać w teologicznych konsekwencjach dokonanych wyborów. Zasadniczo przyjrzymy się katechizmom. Powód jest prosty. Katechizmy ukazywały się dość regularnie i stale starano się w nich uwzględniać aktualny rozwój języka i pojęć.

² Np. słowo oznaczające „dzień” było zapisywane jako „andro”, „anrou” [wym. andżu]. Słowo „nasz” było zapisywane jako „antsica”, „antsika” [wym. antsika – twarde „s”]. Zaprzeczenie „nie” zapisywane było „aca”, „aza” [wym. aza]. Poza tym dopiero kształtowały się zasady ostatecznie ustalające, że w języku malgaskim nie ma np. dźwięku „o”, a litera ta oznacza dźwięk „u”, natomiast głoska „dź” zapisywana jest jako „dr” itp.

O zasadzie dynamiki języka przekonać się będziemy mogli po prześledzeniu procesu. Ponieważ praca nie jest pracą ściśle językową, dlatego tam, gdzie to nie będzie wносиło nowych elementów, aby uprościć prezentację procesu kształtowania się podstawowych tekstów wiary, powtórzenia kolejnych wersji zostaną opuszczone tam, gdzie nie następowały żadne zmiany.

Dla większej przejrzystości wprowadzone zostaną skróty określające katechizm³ (K) oraz Biblię (B) z dodatkiem tradycji tłumaczenia, jako protestancką (BP), katolicką (BK) lub ekumeniczną (BE), ewentualnie modlitewnik (M). Po skrócie literowym zostanie dodana liczba określająca rok ukazania się tej publikacji. Jeśli w tabelce nie podano jakiegoś źródła, to znaczy, że wersja z tego katechizmu nie różni się od wcześniejszej. Optycznie tabelki podzielone zostały z zaznaczeniem tekstów sprzed roku 1861 (śmierć Ranavalony I), między 1861 a 1895 (pierwszy wolny Madagaskar), między 1895 a 1960 r. (czasy kolonialne), po 1960 r. (współczesny niepodległy Madagaskar). W przypadku współczesnych wersji liturgicznych innych wyznań zostaną podane ich malgaskie skróty, a więc EEM (anglikańska), FLM (luterkańska), FJKM (zjednoczona), a na oznaczenie wersji katolickiej zostanie przyjęty skrót malgaski: EKAR.

K 1657

„Pierwociny” ewangelizacji zawsze pozostawiają niezatarty ślad w kulturze każdego narodu. Można tu choćby przywołać znaczenie „Bogurodzicy” dla języka i kultury polskiej. Dlatego też kilka słów należy poświęcić pierwszemu katolickiemu katechizmowi w języku malgaskim⁴. Katechizm zawiera 30 katechez. Poświęcone są one następującym zagadnieniom: 1. O konieczności i użyteczności katechizmu oraz o środkach korzystania z niego⁵; 2. O stworzeniu i celu człowieka; 3.

³ W odniesieniu do dawnych „krótkich” tekstów wiary będziemy się najczęściej odnosić do katechizmów. Oczywiście katechizmy prezentowały nie tylko te krótkie teksty, ale nie będziemy tu wchodzić w szczegóły tekstów katechizmowych. Wiele na ten temat napisał włoski salezjanin, Antonino Romano, profesor na Salesianum w Rzymie. Por. zwłaszcza jego ostatnią książkę *Madagascar. Autenticità 'in transizione' tra cultura e inculturazione della fede*, Messina 2010.

⁴ Szerzej o jego powstaniu, układzie, treści i autorstwie oraz wpływach malgaskich, arabskich i europejskich w tym najstarszym tekście por. W. Kluj, *Pierwsze tłumaczenia chrześcijańskie na język malgaski*, w: G. Cyran i E. Skorupska-Raczyńska (red.), *Meandry tożsamości. Język. Religia. Tożsamość IV*, Gorzów Wielkopolski – Szczecin 2010, s. 385-396.

⁵ Jest to katecheza wprowadzająca. Rozpoczyna się ona od słów „Uczyńcie wraz ze mną znak krzyża”. I dalej

O misterium Najświętszej Trójcy; 4. O misterium Wcielenia; 5. O życiu Naszego Pana Jezusa Chrystusa; 6. O Najświętszym Sakramencie Ołtarza; 7. O grzechu; 8. O pierwszym przykazaniu; 9. O drugim przykazaniu; 10. O trzecim przykazaniu; 11. O czwartym przykazaniu; 12. O piątym przykazaniu; 13. O szóstym przykazaniu; 14. O nieczystości; 15. O siódmym przykazaniu; 16. O ósmym przykazaniu; 17. O kłamstwie; 18. O przykazaniach kościelnych; 19. O modlitwach porannych i wieczornych z błogosławieństwami i kilkoma antyfonami; 20. O znaku krzyża; 21. O sakramentach w ogólności; 22. O poszczególnych sakramentach; 23. O przygotowaniu do Komunii; 24. O nabożeństwie do Najświętszej i Niepokalanej Dziewicy Maryi; 25. O ostatecznym przeznaczeniu człowieka, o śmierci; 26. O niebie; 27. O czyśćcu; 28. O piekle; 29. O sądzie ostatecznym; 30. O nabożeństwie do Anioła Stróża. Wśród tych katechez znajdujemy pięć formuł, które zostaną przeanalizowane. Są to: „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo”, „Skład apostolski”, a także „Dekalog” oraz „Przykazania kościelne”. Na temat tego katechizmu, będącego najstarszym zabytkiem języka malgaskiego spisany literami łacińskimi powstało wiele opracowań⁶.

K 1657 wersje A i B

Jeśli chodzi o najstarszy tekst „Ojcze nasz” w języku malgaskim, to udało się dotrzeć do czterech, minimalnie różniących się wersji. Dwie z nich zostały wydrukowane w katechizmie, dwie w książce Flacourta. Tekst opracowany w książce Munthe, *Catechisme 1657* jako najbardziej dostępny oraz najlepiej opracowany krytycznie będzie dla nas zasadniczym punktem odniesienia, jako wersja A. W bibliotece Uniwersytetu Papieskiego Urbanianum w Rzymie udało się dotrzeć do po-

następuje „W imię Ojca...”. Znak krzyża staje się więc symbolicznie pierwszym zdaniem w tym języku, zapisanym łacińskimi literami, poprzedzonym zachętą „Uczyńcie wraz ze mną”. Szerzej o znaczeniu znaku krzyża mówi katecheza 20.

⁶ Do najbardziej znanych należą: L. Munthe, E. Rajaonarison, D. Ranaivosoa, *Le catéchisme malgache de 1657. Essai de présentation du premier livre en langue malgache. Approche théologique, historique, linguistique et conceptuelle*, Antananarivo 1987 oraz *Autour de Flacourt. Actes du colloque 'Etienne de Flacourt' à l'occasion du centenaire des Etudes Malgaches à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (Orléans, 11 octobre 1996), Paris 1997 (*Etudes Océan Indien*, nr 23-24). Spośród różnych ciekawych tekstów tam zamieszczonych dla nas szczególnie ciekawy jest: N.J. Gueunier, *Le 'Catéchisme' de Flacourt comme témoin des relations linguistiques dans le sud-est de Madagascar au milieu du XVII^e siècle suivi du lexique du 'Catéchisme' de 1657*, s. 67-148. O kontekście historycznym tego okresu np. B. Hübsch, *Premiers contacts du christianisme et de Madagascar (XVII^e et XVIII^e siècles)*, w: Hübsch, s. 163-183.

prawionej wersji tego katechizmu wydanej rok później, w roku 1658. Nie był to zwykły przedruk. Zostało tam wprowadzonych kilka zmian w tekstach. Dodano lub zmieniono wiele drobnych elementów, ale w taki sposób, że nie zmieniają one zasadniczego układu katechizmu. Tytuł i wydawca pozostaje ten sam. Katechizm nosi pełny tytuł: *Petit Catechism avec les prieres du matin et du soir que les Missionnaires font et enseignent aux Neophytes et Cathecumenes* [pisownia oryginalna] *de de* [pisownia oryginalna] *l'Isle de Madagascar, le tout en François et en cette langue, contenant trente instructions. A Paris, chez Georges Iosse rue Saint Iacques à la Couronne d'Espines MDCLVII*⁷. W obu wersjach tekst „Modlitwy Pańskiej” znajduje się na s. 58, co w wydaniu krytycznym wersji A znajduje się na s. 180. „Pozdrowienie Anielskie” na s. 58-59, w wydaniu krytycznym na s. 180 i 182. „Skład apostolski” na s. 59-60, w wydaniu krytycznym 182 i 184. Katechizmowe sformułowanie „Dekalogu” na s. 30-31, w wydaniu krytycznym na s. 126 i 128. „Przykazania kościelne” na s. 52, w wydaniu krytycznym na s. 168.

K 1657 wersje C i D

Dwie wersje książki gubernatora Flacourta również zawierają tekst „Ojcze nasz”. Egzemplarz znajdujący się w bibliotece Urbanianum nosi datę 1658 r. i nosi tytuł: *Histoire de la Grande Isle Madagascar composée par le Sieur de Flacourt, directeur general de la Compagnie Française de l'Orient et commandant pour Sa Majesté dans ladite Isle et Isles adjacentes. A Paris, chez Pierre L'Amy, au second pilier de la grande salle du palais, au grand cefar, MDCLVIII avec privilege*. Egzemplarz udostępniany w wersji elektronicznej przez Bibliotekę Narodową w Paryżu stanowi drugie wydanie, uzupełnione o relacje wydarzeń z lat 1655-1657 i datowany jest na rok 1661. Nosi tytuł: *Histoire de la Grande Isle Madagascar composé par le Sieur de Flacourt, directeur general de la Compagnie Française de l'Orient, et commandant pour Sa Majesté dans ladite Isle et és Isles adjacentes. Avec une Relation de ce qui s'est passé és années 1655, 1656 et 1657 non encor veuë par la premiere impression. A Paris, chez Gervais Clovzier au Palais, fur les degrez en montant pour allez à la fainete Chapelle, MDCLXI avec privilege du roy*. W wersji C (z Urbanianum) analizowany tekst „Ojcze nasz” znajduje się na s. 187. W wersji D (z Paryża) na s. 197. Pozosta-

⁷ Wersja faksymilowana zamieszczona w krytycznym wydaniu książkowym zawiera rok 1657 i brakuje jej litery „i” w wyrazie „François”. Egzemplarz z Urbanianum ma podany rok 1658.

łe teksty też były drukowane z tym dziesięciostronicowym przesunięciem, a więc „Zdrowaś Maryjo” znajduje się na s. 187-188 oraz 197-198, „Credo” na s. 188 i 198, „Dekalog” na s. 190-191 oraz 200-201, a „Sześć Przykazań Kościelnych” na s. 191-192 oraz 201-201. Tradycyjnie przyjmuje się, że tekst ten powstał na południu, w okolicach dzisiejszego Fort Dauphin⁸.

K 1785

Druga zachowana próba przetłumaczenia „Modlitwy Pańskiej” na język malgaski pochodzi z XVIII w. Książka ta nie zawiera ani nazwiska autora, ani daty druku. Odwołuje się jedynie (na s. 17) do katechezy pewnego „sławnego tłumacza z Ile de France” z roku 1763 oraz zawiera dekret Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 22 VIII 1785 r. autoryzujący publikację (na s. 27-28). Dzieło to nosi tytuł: *Catechisme abrégé en langue de Madagascar pour instruire sommairement ces peuples, les inviter et les disposer au baptême*. Egzemplarz tej książki udało się również znaleźć w bibliotece Urbanianum. Jej autorem był o. Caulier CM, choć jego nazwiska nie spotykamy w książce. Katechizm wydany był w Rzymie w 1785 r., ale teksty w nim zawarte musiały powstać przynajmniej kilkadziesiąt lat wcześniej, gdy o. Caulier tam pracował⁹. Analizowany tekst „Ojcze nasz” znajduje się na s. 13, „Zdrowaś Maryjo” na s. 14, „Skład apostołski” na s. 14-15, „Dekalog” na s. 16-17. Formuły przykazań kościelnych w nim nie ma¹⁰.

Kolejne teksty, które chcemy analizować, pochodzą już z XIX w. Warto się przyjrzeć kilku katechizmom z tego okresu, bo były one szczególnie ważne dla kształtowania się podstawowych słów i tekstów religijnych w języku malgaskim. W XIX i XX w. ukazało się wiele katechizmów i innych pozycji z tymi modlitwami, jak np. śpiewniki czy modlitewniki. Tu skupimy się na kilku z nich, które wydają się najważniejsze. Teksty te niekiedy różnią się odwołaniem się do innych grup etnicznych. Przed okresem kolonialnym misjonarze katoliccy nie zawsze traktowali

⁸ Według lingwistki – p. Elisabeth Ravaoarimalala, z którą konsultowana była ta praca, widać w nim elementy dialektów północnego Madagaskaru.

⁹ Por. szerzej C. Sambo, *Le catéchisme malgache de 1785*, w: *Le Christianisme dans le sud de Madagascar. Mélanges à l'occasion du centenaire de la reprise de l'évangélisation du Sud de Madagascar par la Congrégation de la Mission (Lazaristes) 1896-1996*, Fianarantsoa-Ambozontany 1996, s. 106-121.

¹⁰ Według pani Elisabeth Ravaoarimalala w tekście mocno widoczny jest dialekt ludu Bara z południa wyspy, choć w nazwie nie znajdujemy określenia tego ludu.

Madagaskar jako jeden kraj. Tak traktowały go raczej władze brytyjskie, a za nimi misjonarze protestanccy. Misjonarze katoliccy, podobnie jak władze francuskie, w tej sprawie raczej traktowali mieszkańców wyspy jako różne grupy, chwilowo podbite przez państwo Merinów¹¹. Z tego powodu, nie mogąc dostać się do państwa zarządzanego przez Merinów próbowali również układać katechizmy w dialektach innych ludów. Różnice nie są wielkie, ale dla nas jest to dość interesujący obraz wysiłków ewangelizacyjnych w wymiarze tłumaczeń podstawowych tekstów wiary. Kolejne dwa teksty powstały poza Madagaskarem, głównie na Nosy Be i Reunion, w celu przygotowania gruntu do pracy na Wielkiej Wyspie, gdy pojawi się w końcu taka możliwość. Stanowi to ciekawy przykład zarówno przygotowania do ewangelizacji, jak i kwestii tłumaczeń tekstów malgaskich¹².

K 1841

Trzeci tekst, który będziemy analizowali, pochodzi z książki ks. Jean-Pierre'a Dalmonda, prefekta apostolskiego Madagaskaru w latach 1841-1847. On sam pisał, że tekst ten dostosowany był do dialektu Sakalawów. Tytuł tej książki brzmiał: *Exercices en langue sakalave contenant prières, catéchisme, cantiques et abrégé d'histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament par N. L'abbé Dalmond, préfet apostolique de Madagascar, Saint-Denis (Ile Bourbon), Imprimerie de Lahuppe, 1841*. Tekst „Ojcie nasz” i „Zdrowaś Maryjo” pochodzi ze s. 1, „Skład apostolski” ze s. 1-2, „Dekalog” ze s. 2, „Przykazania kościelne” ze s. 2-3¹³.

¹¹ Przeglądając dzienniki misji Tamatave z lat osiemdziesiątych XIX w. w archiwum jezuickim w Tsaramasoandro, można było zauważyć, że stale występuje w nich słowo *Hova*, nie *Merina*: ich powrót, ich przyjsście... Natomiast słowo *roi* (król) odnosi się również do innych miejscowych władców, nie tylko do tych z Antananarywy.

¹² Jest to zagadnienie, któremu warto by było poświęcić więcej miejsca. Warto przeczytać np. B. Hübsch, *Difficultés des missions catholiques à Madagascar (1820-1861)*, w: Hübsch, s. 241-255; F. Raison-Jourde, *Petites îles, grandes espérances. Réflexion sur les modalités de l'expérience des Jésuites dans le Nord-ouest de Madagascar (1841-1879)*, w: Ch.R. Ratongavao (red.), *Mélanges offerts à Bruno Hübsch*, Antananarivo, t. 2, s. 31-63; V. Belrose-Huygues, *Fondation des premières communautés congrégationalistes*, w: B. Hübsch, s. 187-213, a także M. Rasoamiamanana, *Le rejet du christianisme au sein du royaume de Madagascar (1835-1861)*, w: tamże, s. 217-239.

¹³ W maszynopisie V. Belrose-Huygues *L'Oeuvre de la première imprimerie catholique à Madagascar (1848-1883)*, w archiwum archidiecezji Toamasina, wspomniany jest też katechizm z Nosy Be z roku 1848. Niestety nie udało się do niego dotrzeć. Był to według wyżej wspomnianego maszynopisu (s. 21 bis): *Abrégé du catéchisme malgache à l'usage des petits enfants*, Nosy Be 1848, 59 s., bez podanego autora,

K 1851

Czwarty tekst wzięty jest z ogólnego katechizmu kolonii francuskich, uwzględniającego język Merinów. Był to: *Catéchisme a l'usage des populations de Madagascar traduit du catéchisme des colonies françaises*, Ile de la Réunion: Typogr. de Lahuppe 1851¹⁴. Tekst „Ojcie nasz” i „Zdrowaś Maryjo” znajdują się na s. 4, „Skład apostołski” na s. 4-5, „Dekalog” i „Przykazania kościelne” na s. 6.

Gdy po śmierci „krwawej” królowej pojawiła się dla misjonarzy katolickich możliwość pracy również w stolicy¹⁵, zaczęto drukować wiele katechizmów, śpiewników i książeczek do nabożeństwa¹⁶. Lista katechizmów, które udało się znaleźć w archiwach, zwłaszcza w archiwum jezuitów w Antananarywie, podana została w aneksie. Symboliczny jest fakt, że przez ponad ćwierć wieku katechizmy drukowano na Madagaskarze, a potem, po podboju wyspy przez wojska francuskie, przez kilka lat trzeba było drukować katechizmy we Francji i stamtąd je przywozić. Może chodziło też o większą kontrolę. Od roku 1908 znowu zaczęto drukować je na wyspie. Z listy wyliczonej w aneksie wybranych zostało kilka pozycji, które wydawały się najważniejsze z perspektywy interesującego nas procesu tworzenia się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim. Dwa pierwsze katechizmy są w językach regionalnych: w języku Merinów (K 1862) i drugi określany jako katechizm w języku Betsimisaraka (K 1866). Katechizm z 1868 r. był wydany jeszcze we Francji, a więc pod silnym wpływem misjonarzy, którzy znali realia malgaskie z pracy na okolicznych wyspach, a którzy później wrócili do Europy i stamtąd próbowali wspierać dzieło misji na Mada-

dwujęzyczny malgasko (sakalava)-francuski. Por. więcej P. Lupo, *Un témoignage sur la religion malgache pratiquée à Nosy Be au XIX^e siècle. Une Lettre du père Marc Fianaz*, OA (1987) nr 25-26, s. 183-223.

¹⁴ Była to malgaska wersja powszechnie stosowanego w koloniach francuskich „katechizmu kolonialnego”: *Catéchisme ou Abrégé de la Doctrine chrétienne à l'usage des Paroisses des colonies françaises, approuvé par la Sacrée Propagande*, Saint-Paul, Ile Bourbon, 1844.

¹⁵ O kontekście historycznym więcej doczytać można np. w B. Hübsch i H. Rajoelison, *L'instauration de la liberté religieuse (1861-1868)*, w: B. Hübsch, s. 259-276; F. Raison-Jourde, *Dérives constantiniennes et querelles religieuses (1869-1883)*, w: tamże, s. 277-297; P. Lupo, *L'entre-deux-guerres franco-malgache (1884-1895)*, w: tamże, s. 299-321.

¹⁶ Por. V. Belrose-Huyghues, *Considerations sur l'introduction de l'imprimerie à Madagascar*, OA (1977) nr 5-6, s. 89-105. W naszej pracy nie będziemy się odwoływać do innych wczesnych publikacji katolickiej drukarni. Ważne wydawnictwa katolickie XIX w. zostaną podane w aneksach.

gaskarze. Katechizm z roku 1880 – to ostatnia poważniejsza redakcja, która powstała jeszcze w środowisku wolnego Madagaskaru, przed wielkimi zmianami na wyspie, prowadzącymi do utraty niepodległości przez Malgaszów. Ostatnim katechizmem okresu dawnego Madagaskaru, do którego udało się dotrzeć, jest katechizm z 1892 r.¹⁷. W kwestiach językowych wniósł on jedną ważną sprawę. Zaczął stosować słowo *Andriamanitra* na oznaczenie Boga na całej wyspie. W 1880 r. było to wciąż słowo *Zanahary*. Warto dodać, że chodzi tu o katechizm ogólnomalgaski, ponieważ katechizm przeznaczony dla Merinów z 1862 r. używał tego słowa już wcześniej. Jednakże na początku traktowano to jako tłumaczenie na dialekt Merinów. Poza tym jednym wątkiem katechizm ten nie wniósł nic nowego w sformułowania podstawowych tekstów wiary, dlatego nie będziemy go brali pod uwagę w naszych badaniach.

Tak więc w tej grupie katechizmów, które ukazały się między rokiem 1861 (śmierć Ranavalony I) a 1895 (podbój przez Francję), analizować będziemy dwa katechizmy wydane w formach regionalnych – dla Merinów (K 1862) oraz dla Bet-simisaraka (K 1866), a także dwa ogólnomalgaskie (K 1868 i K 1880).

K 1862

Piąty analizowany katechizm wydrukowany został już na Madagaskarze. Warto zwrócić uwagę, że był to pierwszy katolicki katechizm po malgasku tam wydrukowany. Na stronie tytułowej widać też odwołanie do panowania króla Radamy II. Nosił on tytuł: *Katesizy. Fampianarana Kristiana lazaina aminy fanontaniana sy ny famaliana hianarany ny firazanana Malagasy rehetra ny fanompoana marina an' Andriamanitra, An-Tananarivo no tontaina taminy fanereny ny misionary katolika, ao Madagascar, fony Radama II vao nanjaka 1862*. Był to katechizm pomyślany głównie dla grupy Merinów z okolic stolicy. Tekst „Składu apostolskiego” na s. 91-93, „Dekalog” na s. 112-113¹⁸, „Przykazania kościelne” na s. 162.

¹⁷ *Ny Fivoasana ny Katesizy ho any ny Malagasy*, Antananarivo 1892.

¹⁸ Zasadniczo w przypadku „Dekalogu” będziemy porównywali krótszą formułę katechizmową, a nie dłuższą biblijną. W przypadku tego katechizmu zostały tam zamieszczone dwie formuły, dłuższa i krótsza. W naszej analizie zasadniczo zajmujemy się wersją krótszą (wersja B), ale niekiedy wersja dłuższa (A) zawiera zwroty krótsze niż wersja B. Cały tekst na s. 112-113, krótszy na s. 113.

K 1866

Szósty tekst pochodzi z katechizmu wydane go dla ludności Betsimisaraka w roku 1866. Również został wydrukowany na terenie Madagaskaru. Jest to: *Katesisy va fampianarana kretieny aminy volana Betsimisaraka*, Antananarivo, no tontaina taminy fanerenty ny missionary katolika ao Madagascar, août 1866. Tekst „Modlitwy Pańskiej” znajduje się na s. 4, „Pozdrowienie Anielskie” na s. 4-5, „Skład apostołski” na s. 5-6, „Dekalog” na s. 7-8, „Przykazania kościelne” na s. 8.

K 1868

Ten katechizm jest ciekawy o tyle, że został on jeszcze wydany we Francji. Jest to *Katesisy na Fampianarana Kristiana lazaina aminy teny fohifohy hianarany ny Malagasy ny Fanompoana Marina an' Andriamanitra*, Clermont-Ferrand: Typographie Ferdinand Thibaud, Libraire 1868. Jego autorami byli misjonarze, którzy pracowali wcześniej z ludnością malgaską, ale głównie na Reunion. „Ojcze nasz” znajduje się na s. 4, „Zdrowaś Maryjo” na s. 4-5, „Symbol apostołski” na s. 5-6, „Dekalog” na s. 7-8, „Przykazania kościelne” na s. 8.

K 1880

Katechizm z roku 1880 nie zawiera może wiele nowych zmian, ale warto go tu również przytoczyć, aby przyjrzeć się procesowi, jaki zachodził jeszcze w czasach przedkolonialnych, kiedy wszystko musiało być podporządkowane rodzimej władzy królewskiej. Jest to *Katesisy na Fampianarana ny Fivavahana Marina*, Antananarivo: Tamy ny Presy Katolika, 1880. Katechizm ten został zaaprobowany przez prefekta apostołskiego Jean-Baptiste'a Cazeta SJ. „Ojcze nasz” i „Zdrowaś Maryjo” znajdują się na s. 4, „Skład apostołski” na s. 5, „Dekalog” na s. 6-7, „Przykazania kościelne” na s. 7. Katechizm ten jako jeden z ważnych uwzględnił w swej książce Antonino Romano¹⁹.

¹⁹ Por. jego wyżej wspomniana książka: *Madagascar. Autenticità 'in transizione'*, s. 261, gdzie wylicza ważniejsze katechizmy w porządku chronologicznym.

Cztery kolejne publikacje powstały w okresie kolonialnym. Pierwszy z wybranych (K 1908) pochodzi z czasu po okresie silnej ateizacji na początku XX w. Drugi z tej grupy wydrukowany został w 1916 r., a więc w okresie, kiedy władzom kolonialnym zaczęło zależeć na żołnierzach malgaskich, którzy mogli walczyć podczas I wojny światowej pod flagą Francji. Trzeci z tej serii wydany został w roku 1940, w dość specyficznym czasie początków II wojny światowej, kiedy to kontrolę nad Madagaskarem przejął oficjalnie rząd Vichy uległy Niemcom. W końcu czwarty z tej grupy katechizm (K 1944) wydany został po malgasku, ale we Francji – na potrzeby malgaskich żołnierzy walczących w Europie u boku armii francuskiej²⁰.

Wydaje się, że wyżej wybrane katechizmy, ze względu na swą specyfikę, pomogą lepiej ukazać interesujący nas proces.

K 1908

Ten katechizm opublikowany został już w czasach kolonialnych. Po kilku latach, kiedy można było drukować tylko we Francji, ten był pierwszym, który został wydrukowany na Madagaskarze. W niektórych wymiarach mógł on jednak reprezentować próby narzucenia pewnej unifikacji. Chodzi tu o *Katesizy na Fampiana-rana ny Fivavahana Katolika*, Tananarive: Imprimerie de la Mission Catholique – Mahamasina, 1908. W tym katechizmie jest zgoda, wtedy już biskupa i wikariusza apostolskiego Madagaskaru Centralnego, Jean-Baptiste'a Cazeta SJ. „Ojciec nasz” znajduje się na s. 4, „Zdrowaś Maryjo” na s. 4-5, „Symbol apostolski” na s. 5-6, „Dekalog” na s. 8, „Przykazania kościelne” na s. 8-9.

M 1916

Ten modlitewnik został wybrany przykładowo spośród wielu podobnych ukazujących się w tym czasie. Jest to już jedenaste wydanie *Fihirana (Manuel de piété)*, Tananarive: Imprimerie catholique, 1916. „Ojciec nasz” i „Zdrowaś Maryjo” są na s. 20, „Symbol apostolski” na s. 20-21, „Dekalog” na s. 23, „Przykazania kościelne” na s. 23.

²⁰ Madagaskar był wtedy przejściowo pod zarządem Brytyjczyków, którzy nie chcieli, aby z bogactw wyspy czerpały Niemcy za pośrednictwem rządu Vichy.

K 1940

Ten podstawowy katechizm, zawierający też modlitwy i pieśni, ukazał się na Madagaskarze w czasie II wojny światowej. Biorąc pod uwagę specyficzną sytuację, jaka panowała wtedy na wyspie, warto go również wspomnieć. Jest to trzecie wydanie: *Manuel ho an' ny Katolika Malagasy. Katesizy, Fivavahana, Hira*, Fianarantsoa: Imprimerie St-Joseph. Mission Catholique, 1940. „Ojcze nasz” i „Zdrowaś Maryjo” znajdują się na s. 5, „Symbol apostołski” na s. 5-6, „Dekalog” na s. 7, „Przykazania kościelne” na s. 8.

K 1944

Ten katechizm także jest nietypowy. Powstał on we Francji, na potrzeby malgaskich żołnierzy walczących podczas II wojny światowej w oddziałach francuskich. Nosił on tytuł: *Ho ando, miaramila... Fanambarana Kristiana (fivoasana ny Katesizy)*, Paris & Marseille: Aumonerie des Formations Malgaches, 1944. „Ojcze nasz” i „Zdrowaś Maryjo” znajdują się na s. 6, „Symbol apostołski” na s. 6-7, „Dekalog” i „Przykazania kościelne” na s. 8.

Poza tekstami katechizmów, weźmiemy pod uwagę teksty malgaskich tłumaczeń Pisma Świętego. W tym przypadku ważne będzie również odniesienie do protestanckich tłumaczeń²¹. Szerzej kontekst powstawania różnych tłumaczeń biblijnych omówiony zostanie w rozdziale 4 na końcu tej części, dlatego tu jedynie wymienimy wersje, które będą brane pod uwagę, bez ich omawiania. Będą to BP 1835, BP 1865, BP 1909, BK 1938, BE 2003, BK 2011.

Poza wersjami z katechizmów katolickich²² i tam, gdzie ma zastosowanie, wersją biblijną, porównamy też „Modlitwę Pańską” oraz „Skład apostołski”

²¹ Nie jest to naszym zagadnieniem, więc je tutaj opuszczamy, ale protestanckie tłumaczenia Biblii odegrały olbrzymią rolę w powstaniu tożsamości państwa malgaskiego jeszcze w okresie przedkolonialnym jako państwa chrześcijańskiego. Klasyką w tej dziedzinie jest monumentalne (choć niekiedy pisane z bardzo protestanckiej perspektywy ludu Merinów) dzieło F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris 1991.

²² Nie analizujemy w naszej pracy wielkiego dzieła tłumaczeń, publikacji i prac językowych podejmowanych przez misjonarzy protestanckich, a było ich wiele. Zainteresowanym dokładniejszymi badaniami w tej dziedzinie warto polecić bardzo dobrą książkę V. Huyghues-Belrose, *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)*, Paris 2001.

z wersjami liturgicznymi używanymi w trzech podstawowych wspólnotach współpracujących z Kościołem katolickim i podejmujących razem z nim wiele inicjatyw ekumenicznych (Ekumeniczna Rada Kościołów na Madagaskarze – FFKM), tzn. z Kościołem anglikańskim (*Eklesia Episkopaly Malagasy* – EEM), luterzańskim (*Fiangonana Loterana Malagasy* – FLM) oraz Zjednoczonym Kościołem Jezusa Chrystusa na Madagaskarze (*Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara* – FJKM). Będą to wersje zaczerpnięte z ich oficjalnych modlitewników liturgicznych. Kościół rzymskokatolicki na Madagaskarze to w skrócie EKAR (*Eglizy Katolika Apostolika Romana*), stąd taki właśnie skrót będzie podany przy współczesnej wersji katolickiej. W związku z rosnącą aktywnością ekumeniczną, wydano książeczkę do wspólnych modlitw nazywaną *Miara-Mizotra*. Wersja tych dwóch tekstów przeznaczonych do wspólnych celebracji będzie oznaczona skrótowo jako MM.

EEM (anglikański)

Tekst „Modlitwy Pańskiej” zaczerpnięty został z książki *Ny boky Fivavahana misy ny Fivavahana maraina sy hariva mbamin'ny Salamo sy ny Fanaovana ny Sakramenta ary ny Fombam-pivavahana sasany fanaon'ny Eklesia Katolika araka ny fomban'ny Eklesia Episkopaly Malagasy miray amin'ny Eklesia Anglikana*, Antananarivo: Eklesia Episkopaly Malagasy & London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1963. Tekst „Ojcze nasz” znajduje się na s. 10, „Skład apostołski” na s. 18.

FLM (luterkański)

Tekst „Modlitwy Pańskiej” pochodzi z książki *Ny Litorzy sy Ritoaly fanao amin'ny Fiangonana Loterana Malagasy*, Antananarivo: Imp. Luth, 1960, s. 16. „Skład apostołski” umieszczony został na s. 6.

FJKM (zjednoczony)

Tekst „Modlitwy Pańskiej” zaczerpnięty został z książki *Litorjy FJKM*, Imarivolanitra: Edisiona Antso, 1983, s. 21-22. „Skład apostołski” znajduje się na s. 17.

EKAR (katolicki)

Ponieważ ten skrót odpowiada malgaskiej nazwie Kościoła rzymskokatolickiego²³, więc oznaczony nim będzie w tym ekumenicznym kontekście tekst ostatniego rzymskiego katechizmu w języku malgaskim, który nosi pełną nazwę: *Katesizin' ny Fiangonana Katôlika dika teny manontolo*. Wydanie oficjalne jako główny urząd sprawczy podaje Konferencję Episkopatu Madagaskaru: *Fivondronamben' ny Eveka eto Madagasikara*, a u dołu strony komisję biblijną i liturgiczną episkopatu: *Dika teny nataon' ny Vaomieran' ny Eveka misahana ny Fandalinam-Pinoana sy ny Baiboly ary ny Litorzia eto Madagasikara (C.E.P.C.B.L.), Antananarivo, Edition Imprimerie NIAG (Antanimena), copyright Libreria Editrice Vaticana 2009*. Tekst „Modlitwy Pańskiej” znajduje się na s. 730. Jest to nr 2759 katechizmu. Ta sama wersja „Ojcze nasz” występuje w malgaskim mszale. „Pozdrowienie Anielskie” znajdujemy pod numerami 2676-2677. „Skład apostolski”, podobnie jak w wersji polskiej ma nr 184, „Dekalog” ma nr 2051, a „Przykazania kościelne” mają nr 2042-2043.

MM

Modlitewnik *Miara-Mizotra. Vavaka sy Hira. Iombonan' ny Kristianina eto Madagasikara*, Antananarivo, Analamahitsy: Editions Ambozontany, 2003, zawiera wiele tekstów modlitw i pieśni przeznaczonych do wspólnych celebracji. Teksty „Modlitwy Pańskiej” oraz „Składu apostolskiego” jako częściej używane podane są na odwrocie okładki (strona II).

²³ Nie jest naszym celem analiza wkładu katolickiej terminologii do rozwoju języka malgaskiego. Aby jednak zaznaczyć, że był on znaczący, przypomnimy tu jedynie istnienie krajowego tygodnika katolickiego, wydawanego od 1927 r., jakim jest *Lakroan' i Madagasikara*.

ROZDZIAŁ II

KSZTAŁTOWANIE SIĘ MALGASKIEGO TEKSTU „OJCZE NASZ”

Jak to było wspomniane wyżej, wśród tłumaczeń biblijnych zwrócimy uwagę jedynie na wersję Mateuszową (Mt 6,9-13). Schematycznie przyjrzymy się tu najważniejszym malgaskim wersjom tejże modlitwy. Kolejność prezentacji będzie chronologiczna

	Ojcze nasz, któryś jest w niebie
K 1657	<i>Amproy antsica izauhau antangh andanghitsi²⁴ (Rainay izao any an-danitra)</i>
K 1785	<i>Rai-sica an-danghitsi²⁵ (Rainay any an-danitra)</i>
BP 1835	<i>Ny Ray nay izay any an-danitra</i>
K 1841	<i>Rei nei an Danghitsh</i>
K 1851	<i>Ray nay au-danitra</i>
BP 1865	<i>Rainay Izay any an-danitra</i>
K 1868	<i>Ray nay any an-danitra²⁶</i>
K 1880	<i>Ray nay any an-danitra</i>
K 1908	<i>Rainay any an-danitra</i>
BK 1938	<i>Rainay any an-danitra</i>
BE 2003	<i>Ry Rainay any an-danitra ô</i>
BK 2011	<i>Ry Rainay any an-danitra ô</i>
EEM	<i>Rainay Izay any an-danitra</i>
FLM	<i>Rainay izay any an-danitra ô!</i>
FJKM	<i>Rainay Izay any an-danitra</i>

²⁴ Munthe, *Catechisme 1657*, zamieszcza również próby uwspółcześnienia tej dawnej wersji. Będzie ona podawana w nawiasie. Analizowany tekst „Ojcze nasz” z katechizmu znajduje się w tej książce na s. 180, tekst uwspółcześniony na s. 181, a komentarze do niektórych słów na s. 181 i 257.

²⁵ Próba uwspółcześnienia tego tekstu znajduje się w artykule C. Sambo, *Le catéchisme malgache de 1785*, w: *Le Christianisme dans le sud de Madagascar. Mélanges à l'occasion du centenaire de la reprise de l'évangélisation du Sud de Madagascar par la Congrégation de la Mission (Lazaristes) 1896-1996*, Fianarantsoa-Ambozontany 1996, s. 115. Będzie ona również podawana w nawiasie, jak tekst poprzedzający.

²⁶ W wersji Betsimisaraka (K 1866) bez *any* („w”).

EKAR	<i>Rainay any an-danitra</i>
MM	<i>Ry Rainay any an-danitra ô</i>

Pierwszą kwestią teologiczną, jaka pojawia się przy tłumaczeniu tego wezwania, jest zagadnienie „nazwania” Boga innym słowem. Wcześniej już pisaliśmy o procesie wykształcania się słowa „Bóg” w tradycji malgaskiej. Tutaj jednak spotykamy się z zagadnieniem antropomorfizmu „ojciec”. Starożytne bóstwa miały, podobnie jak w tradycyjnych wyobrażeniach malgaskich, rysy antropomorficzne. Jednak religia Izraela podkreślała raczej transcendencję Boga. Pomimo to sam Jezus używał antropomorfizmu, nazywając Boga nie tylko „Ojcem”, ale wręcz „Tatusiem” – *Abba*. Jak miał się zachować tłumacz malgaski, próbując oddać tę jedyną rzeczywistość? W pewnym sensie transcendencji broni uzupełnienie „który jesteś w niebie”, ale ostatecznie normą dla chrześcijanina pozostaje postawa samego Jezusa²⁷.

W tym kontekście ciekawy pozostaje wybór w najstarszym katechizmie. Bez wchodzenia w szczegóły językowe, od razu narzuca się spostrzeżenie, że choć autor znał oczywiście słowo „ojciec” (*Ray*) w powszechnym znaczeniu, użył jednak w tym przypadku słowa *Amproy*, które może pochodzić od określenia „ten, który łączy”, albo „człowiek, który się łączy”²⁸.

Jest to sytuacja dość ciekawa z perspektywy teologicznej. Najprawdopodobniej pierwsi tłumacze albo mieli duże zastrzeżenia do roli, jaką spełniali w rodzinach malgaskich mężczyźni i dlatego nie odważyli się dać ich za przykład odniesienia do samego Boga, albo starali się unikać antropomorfizmów jako zbyt niebezpiecznych teologicznie. Otwartym pozostaje pytanie teologiczne, czy (albo na ile?) odniesienie dziecka do ojca w tradycyjnej rodzinie malgaskiej (w regionie, gdzie żyli misjonarze) mogło być brane jako model odniesienia do Boga? Być może według tłumaczy w relacjach tych za dużo było strachu, czy autorytarności (lub wręcz przemocy). Może jednak misjonarzom towarzyszyła głębsza myśl teologiczna. Małżeństwa między osobą ochrzczoneą a nieochrzczoneą nie określamy małżeń-

²⁷ Ciekawą analizę teologiczną słowa „Ojciec”, jako imienia własnego Boga, przeprowadza Claude Geffré w swej książce *The risk of interpretation: on being faithful to the Christian tradition in a non-Christian age*, New York 1987, s. 129-139.

²⁸ Szerzej od strony leksykalnej, por. Munthe, s. 181nn.

stwem sakramentalnym (mówiąc o związkach ważnych, oficjalnie uznanych również prawem kościelnym). Związek z osobą nieochrzczonej nie staje się znakiem i narzędziem prowadzącym do Chrystusa. Może analogicznie uznali, że tradycyjna relacja z ojcem w domu daje przykład odniesienia do tradycyjnych wierzeń, a nie do obrazu Boga objawionego w Jezusie Chrystusie? Zapewne nigdy nie dowiemy się, co mieli wtedy na myśli, jednak ta ciekawa wersja pozostawia nam po dziś dzień dość intrygujące wyzwanie teologiczne. Tym bardziej, że na początku katechizmu, w pierwszej lekcji, gdzie przedstawiony jest znak krzyża, występuje słowo „ojciec” (*rai*²⁹).

Można tu jeszcze zauważyć, że pierwsze tłumaczenie biblijne z roku 1830³⁰ do „ojca” dodało też rodzajnik określony (*ny*). Szybko jednak z niego zrezygnowano. Najnowsze wersje mają rodzajnik przedimienny (*ry*) przed tytułem *Rainay*, niejako określając w tym przypadku „Ojcze nasz” jako imię własne Najwyższego. W dwóch ostatnich wersjach biblijnych dodano również wykrzyknik *ô* na końcu tego wezwania.

Druga bardzo ważna kwestia teologiczna w tym wezwaniu związana jest ze słowem „nasz”. Jest to ważne dopowiedzenie teologiczne, ustanawiające właściwą perspektywę modlitwy. Bóg nie jest prywatnym, osobistym Ojcem modlącego się. Modlący się zawsze stanowi jednostkę we wspólnocie. W przypadku języka malgaskiego napotykamy tu jednak dość specyficzny *casus* językowy.

Osobom posługującym się językami europejskimi trudno zauważyć to zagadnienie, bo wiąże się ono z nieco inną strukturą gramatyki malgaskiej. Język malgaski ma podwójną strukturę pierwszej osoby liczby mnogiej. Istnieje my inkluzywne (szersze) oraz my ekskluzywne (węższe). W różnych sytuacjach życiowych istnieją oczywiście takie konteksty, gdy w językach europejskich domyślnie używamy jednego bądź drugiego, ale gramatycznie brzmi to zawsze tak samo. Np. gdy rozmawiając z Amerykaninem powiem do niego „bo my Polacy...”, to mimo że z nim rozmawiam, nie włączam go do tego „my”. Jest to my ekskluzywne. Jeśli powiem „my ludzie” wiadomo, że chodzi o wszystkich ludzi bez wyjątku. W przypadku języka malgaskiego zawsze trzeba użyć jednej z form. Nie można „zawiesić” tego doprecyzowania.

²⁹ *A nih angara nih rai, ama nih Zanacha, ama nih masin pangbahé amin amin*. Por. Munthe, s. 68.

³⁰ Nowy Testament wydany w 1830 r., całe Pismo Święte w 1835 r.

Dwa pierwsze katechizmy, zarówno ten z roku 1657, jak i z 1785 r., używały właśnie tego określenia inkluzywnego *antsica* lub *Rai-sica* (dziś byłoby to *antsika* – *raisika*). Potem jednak przyjęło się we wszystkich tłumaczeniach określenie ekskluzywne. Jest w tym zawarta głęboka myśl teologiczna. Jeśli nazwiemy Boga „Ojcem wszystkich” (my inkluzywne), będzie oznaczało równość wobec Boga wszystkich ludzi, w tym przypadku również niechrześcijan. W dalszej konsekwencji będzie to przedstawiało w dwuznacznym świetle całe dzieło głoszenia Ewangelii. Po co to czynić, skoro Bóg i tak jest już Ojcem nas wszystkich i kocha nas od wieków, więc nie mógł nam dotychczas odmawiać tego, czego tak bardzo nam potrzeba do szczęścia po śmierci. Jeśli zaś użyjemy formy ekskluzywnej, wtedy Bóg Ojciec staje się (z gramatycznego punktu widzenia), Bogiem chrześcijan. Oznacza to, że ten „nasz” Bóg jest nieco inny od „waszego”. Warto lepiej Go poznać i przyjąć. W samym pojęciu kryje się więc zaproszenie do poznania Boga, do wyjścia ze starego rozumienia. W przypadku powyższych tekstów, dwa pierwsze stosowały formę inkluzywną (końcówka *-sica*), późniejsze jednak powszechnie przyjęły formę ekskluzywną (końcówka *-nay*)³¹.

Pomijając kwestie kształtującego się dopiero zapisu, można powiedzieć, że nie było większych trudności i różnic z określeniem „w niebie”. Autor dokładnej analizy pierwszej wersji modlitwy doszukuje się trudności leksykalnych w wyrażeniu *antangh andaghitsi*, co dosłownie znaczyłoby „na niższej ziemi w niebie”. Mogło to być spowodowane bądź słabą znajomością określników miejsc – powinien być określnik miejsca niezdeterminowanego, a nie niższego, bądź też był to po prostu błąd drukarski *antangh* zamiast *auvangh*. Dla naszych badań z perspektywy teologicznej nie wnosi to jednak wiele nowego, co najwyżej pewną próbę „lokalizacji” nieba.

Pomijając kwestie ortografii, na uwagę zasługuje też fakt stosowania zaimka *izay* (który) w dwóch najstarszych tłumaczeniach biblijnych. Występował on zarówno w roku 1830, jak i w wydaniu poprawionym w roku 1865. W takiej wersji weszło to również do liturgicznej formuły we wspólnotach protestanckich (wszystkich trzech przez nas analizowanych).

³¹ Analogiczny problem spotykamy też np. w języku aymara. Tam punkt sporny dotyczy kwestii, czy należy dalej używać tradycyjnej formy *nanakan awkisa* (mój Ojciec, ale nie twój), czy wprowadzić nową *jiwasan awkisa* (nasz Ojciec, mój i twój). Por. M.J. Hardman, *De donde vino el jaqaru?*, La Paz 1987, s. 186.

To pierwsze wezwanie „Modlitwy Pańskiej” utrwaliło się w języku malgaskim bardzo szybko, już w latach sześćdziesiątych XIX w. Praktycznie od razu po ponownym otwarciu możliwości przybycia misjonarzy na wyspę po śmierci „krwawej” królowej Ranavalony I. Poza nieskomplikowaną formą gramatyczną prawdopodobnie przyczynił się do tego również fakt, że tekst ten, jako podstawowy tekst modlitewny, był bardzo często powtarzany i dość szybko zweryfikowano wszelkie wątpliwości. A później obfita działalność drukarska, przy relatywnie dużej znajomości czytania w rejonie stolicy, utrwaliła te słowa dość szybko i mocno.

Fakt przyjęcia poszczególnych wersji liturgicznych przez różne tradycje podkreśla, jak wielka jest rola tekstu uświęconej modlitwy w każdej z poszczególnych tradycji. Współczesna wersja ekumeniczna idzie za wersją podaną we współczesnym ekumenicznym tłumaczeniu Biblii.

	Święć się Imię Twoje
K 1657	<i>Angharanau hofissahots (Ny Anaranao ho fisaotra)</i>
K 1785	<i>Angare ano ho fissatise (Ny Anaranao ho tsaohina)</i>
BP 1835	<i>Hasinouy anara' nao</i>
K 1841	<i>Atovu hai hulun abi ni angharan nau</i>
K 1851	<i>Hasino ny anara' nao</i>
BP 1865	<i>hohamasinina anie ny anaranao</i>
K 1868	<i>ankamasino ny anara' nao</i>
K 1880	<i>ho hamasinina anie ny anara' nao</i>
K 1908	<i>hohamasinina anie ny anaranao</i>
BK 1938	<i>hohamasinina anie ny anaranao</i>
EEM	<i>hohamasinina anie ny Anaranao</i>
FLM	<i>hohamasinina anie ny anaranao</i>
FJKM	<i>hohamasinina anie ny Anaranao</i>
EKAR	<i>hohamasinina anie ny Anaranao</i>
MM	<i>hohamasinina anie ny Anaranao</i>

Przy tym wezwaniu widać wyraźnie, że różnice w wersjach katechizmowych były znacznie większe, niż w wersjach biblijnych. Być może dlatego, że wersje biblijne nie są od siebie tak bardzo odległe w czasie. Ponadto język został już bardziej ujednolicony.

Najstarszą wersję można przetłumaczyć jako „niech się uniżą” (*hofissahots*) przed Twoim Imieniem lub „niech Twemu Imieniu będą składane dzięki” (*ho fisaotra*). Określenie z XVIII w. można przetłumaczyć jako „niech oddadzą cześć” (*ho fissanise*) Twojemu Imieniu. Pierwsze tłumaczenie biblijne (przed prześladowaniami) stanowi już bardziej standardowe określenie „uświęć Imię swoje”.

Od XIX w. słowa modlitwy przyjmują postać wersji standardowej dla wszystkich, niezależnie od wyznania. Wersja z 1841 r. może być przetłumaczona jako „niech cały świat pozna” (*hai*) Twoje Imię. Wersja z roku 1851 jest bardzo podobna do tłumaczenia biblijnego „uświęć” (*hasino*) Twoje Imię. Poprawiona wersja Biblii z 1865 r. oddaje to już jako „niech się święci” [czas przyszły] (*hohamasinina*). Katechizm Betsimisaraka z 1866 r. oddaje to słowem w innej formie gramatycznej, choć pochodzącym z tego rdzenia (*ankamasino*).

Stopniowo jednak nawet w katechizmach katolickich i w katolickich tłumaczeniach Pisma Świętego przyjmowała się wersja z Biblii protestanckiej. Widać to już w katechizmie z roku 1880. A ostateczna obecna forma gramatyczna występuje w katechizmach od roku 1908. Widać to w późniejszych wersjach z roku 1916, 1940, 1944. W takiej formie przyjęło się zarówno w pierwszym, jak i w poprawionym wydaniu Biblii w tłumaczeniu katolickim. W nowym wydaniu jedynie podano „imię” z dużej litery (*Anaranao*), tak samo jak w tłumaczeniu ekumenicznym. Taką wersję przyjmują wszystkie cztery Kościoły zrzeszone w malgaskiej radzie ekumenicznej, a więc taka jest również wspólna wersja ekumeniczna.

Nie napotykamy zasadniczych problemów językowych przy tłumaczeniu określenia „Imię Twoje”. Poza pewnymi różnicami wynikającymi z dopracowywania pisowni i gramatyki nie było tu żadnych dylematów. Nic dziwnego. Jest to zwrot tak popularny, że kwestie te były już dawno rozstrzygnięte w języku mówionym.

Jednakże z perspektywy teologicznej sprawa nie jest taka prosta. Co mogło oznaczać „Imię Boże” w rozumieniu języka malgaskiego? Uwarunkowane to jest kulturowym odniesieniem do imion na Wielkiej Wyspie. Imię stanowi dla Malgasza bardzo ważny punkt odniesienia. Choć w oficjalnych dokumentach, np. paszportach, na Madagaskarze używa się dwuczłonowych określeń każdego człowieka, trudno je jednak nazywać imieniem i nazwiskiem w naszym znaczeniu. Jeszcze z „imieniem” można by się zgodzić. Istnieje pewna grupa słów, które pełnią rolę podobną do naszych imion. Jednakże z „nazwiskiem” sprawa wygląda

zupełnie inaczej. Każda osoba otrzymuje swoje własne „nazwisko”. W rodzinie każde dziecko ma inne. Najczęściej wyraża ono pewne życzenie, np. pomyślności czy szczęścia w życiu, albo odwołuje się do jakichś ważnych wydarzeń z życia kraju lub rodziny, albo przypomina jakiś z przymiotów Bożych lub cech odziedziczonych po przodkach. Z imieniem Malgaszów wiąże się jeszcze inna kwestia. Nie jest ono niezmiennie na całe życie. Niekiedy małemu dziecku nadaje się imię tymczasowe. W rejonach bardziej oddalonych od wielkich miast do dziś spotyka się przypadki nadawania małym dzieciom imion w rodzaju „kot”, „pies”, czy jakieś inne stworzenie. Miało to w przeszłości wprowadzać w błąd złe duchy, które mogłyby wyrządzić krzywdę małemu dziecku (np. zesłać chorobę). Później, w wieku kilku lat nadawano imiona „dziecięce”, które później mogły nabrać poważniejszego statusu, gdy dana osoba dorosła. Np. popularne imię chłopca *Koto* stawało się *Rakoto* albo żeńskie imię małej dziewczynki *Soa* otrzymywało formę *Rasoa*. Dodanie przedrostka „Ra” oznaczało właśnie uznanie dorosłości danej osoby. Z „nazwiskami” dzisiaj sprawa już się trochę unormowała, ale tradycyjnie, gdy osoba otrzymywała jakąś ważną rolę w społeczeństwie albo gdy na przykład król obejmował władzę, przyjmował nowe „nazwisko”, które miało mówić o wielkości jego samego lub jego królestwa, np. *Andrianampoinimerina* (tzn. władca upragniony przez Merinów).

Zwyczaj ten do dziś sprawia pewne problemy w przypadku załatwiania różnych formalności w urzędach lub np. w księgach metrykalnych w regionach mających mniej kontaktów społecznych. Podaje się tam często imię tymczasowe, do którego nie przywiązuje się większej uwagi, albo np. imię jakiejś ważnej osoby, np. misjonarza³².

Jakie w tym kontekście skojarzenie teologiczne wywoływało wymawianie słowa „Imię” – *Anarana*? Nie jesteśmy dziś w stanie szczegółowo tego prześledzić. Ponieważ jednak oba najczęściej używane słowa oznaczające Boga na Madagaskarze są imionami „objaśniającymi” pewne atrybuty Najwyższego Bytu, więc wydaje się, że mogą one mieć wiele wspólnego z biblijną i starożytną teologią „Imienia Boże-

³² Słyszałem np. o nadaniu dziecku na chrzcie imienia „O. Stanisław Oller OMI”, łącznie z „ojciec” i „OMI”, ku uczczeniu cenionego misjonarza. Później zapewne dziecko otrzyma inne „dorosłe” imię. Inną kwestią przy okazji ksiąg metrykalnych, a zwłaszcza chrztu św., jest podawanie błędnego ojca, np. ojca matki, czyli dziadka dziecka. Nie świadczy to o kazirodztwie, ale o pragnieniu ukrycia imienia faktycznego ojca, aby w przyszłości nie domagał się praw do dziecka.

go”³³. Biblijnie „Imię Boże” to sam Bóg. Temu „Imieniu” można służyć, przed nim można klękać, można się też mu sprzeniewierzyć. Jest ono pewnym „objawieniem” Boga, jego epifanią. Czcić więc „Imię Boże” oznaczało czcić samego Boga, nie nadużywając Jego imienia własnego. W tym znaczeniu to wezwanie relatywizowało jakby spory wokół *Andriamanitra* i *Zanahary*, odsyłając do głębszej rzeczywistości niż tylko wskazywanej przez te dwa pojęcia.

Poza kwestią „imienia”, więcej trudności rodziło słowo „uświęcić”. Podobnie jak we wcześniejszym fragmencie, dwie najstarsze wersje dopuszczają więcej spekulacji. W używanym określeniu zawiera się w pewien sposób wymiar dziękczynienia lub uniżenia się przed Bogiem. Jest też wyrażone misyjne pragnienie, aby poznał je cały świat. Dobrze oddaje to chyba starotestamentalne rozumienie słowa, które oznaczało pewne oddzielenie od świata, pewną niedostępność dla człowieka.

Samo słowo mówiące o „uświęceniu” Bożego Imienia jest po dziś dzień trudne do wyjaśnienia, nawet w tak teologicznie zaawansowanych językach, jak polski czy inne języki europejskie. Kto ma „uświęcać” to Imię Boże? Forma aorystu użyta w tekście greckim zdaje się wskazywać na jednorazowe działanie Boga w przyszłości. Nie wyklucza ona jednak działania ludzkiego³⁴. Na poziomie wyjaśnienia duchowego można pisać o „uczczeniu” Bożego Imienia w naszym życiu, czy o „wywyższaniu” Go w modlitwie. Na poziomie językowym w wersji malgaskiej pozostaniemy tu przy stwierdzeniu, że w języku malgaskim przyjęło się słowo odwołujące się do źródłosłowu oznaczającego „świętość”.

Od połowy XIX w., czyli już pod wyraźnym wpływem działalności misyjnej zaczyna się wykształcać określenie przymiotnikowe i rzeczownikowe „święty/a” – *Masina*. Zwrot *hohamasinina anie* („niech się święci”) przyjmuje się praktycznie po śmierci królowej Ranavalony, czyli wtedy, gdy misjonarze ponownie mogą przybyć na wyspę. Wcześniej, np. w katechizmie Dalmonda z roku 1841 r., wprowadzano

³³ Por. R. Dziura, *Imię Boże*, EK, t. 7, kol. 59-61; J. Szlaga, *Imię Boże w Piśmie Świętym*, tamże, kol. 61-62; H. Seweryniak, *Imię Boże w teologii*, tamże, kol. 62-63; H. Cazelles, *Imię – Stary Testament*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań, Warszawa 1973, s. 321-324; J. Dupont, *Imię – Nowy Testament*, tamże, s. 324-326; J.A. Emerton, *Imiona Boga w Biblii Hebrajskiej*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 241-243; R. Fuller, *Imiona i nadawanie Imienia*, w: tamże, s. 243; J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2008, s. 205-220.

³⁴ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005 (seria: Nowy Komentarz Biblijny, t. 1, cz. 1), s. 267-277.

też inne określenia. Jednak wersje tworzone poza samą Wielką Wyspą, np. na Reunion lub na Nosy Be, nie były po prostu powszechnie znane. Nic więc dziwnego, że stale powstawały nowe warianty. Pewnym wyjątkiem może być wersja z roku 1866. Jeśli jednak pamiętamy, że jest to katechizm tworzony w dialekcie Betsimisaraka, to nie powinno to wzbudzać szczególnych kontrowersji. Do dnia dzisiejszego spotyka się pewne różnice między tymi dialektami, a co dopiero mówić o okresie, kiedy język standardowy zaczynał się dopiero kształtować, a ludy Wschodniego Wybrzeża nie miały tak częstych kontaktów z ludnością Płaskowyżu Centralnego. Tak czy inaczej jest to tylko kwestia nieco innej formy gramatycznej, a nie różnic w pojęciach. Powszechnie przyjęta wersja powstała więc w latach sześćdziesiątych XIX w., choć jeszcze w latach siedemdziesiątych stosowane były także inne wersje. Jednak ujednolicona wersja tego wezwania utrwaliła się na długo przed podbojem kolonialnym.

	Przyjdź Królestwo Twoje
K 1657	<i>Vahoïachanau hoavi aminay (Ny vahoakanao ho avy aminay)</i>
K 1785	<i>I fansaq-ano avi aminaie (Ny fanjakanao ho tonga aminay)</i>
BP 1835	<i>Ampandrosoy ny fanjaka' nao</i>
K 1841	<i>Mantzaka aminei abi</i>
K 1851	<i>Ampiavio ny fanjaka nao</i>
BP 1865	<i>ho tonga anie ny fanjakanao</i>
K 1868	<i>ampiavio ny fanjaka'nao</i>
K 1880	<i>ho tonga anie ny fanjaka' nao</i>
K 1908	<i>ho tonga anie ny fanjakanao</i>
BK 1938	<i>ho tonga anie ny fanjakanao</i>
EEM	<i>ho tonga anie ny fanjakanao</i>
FLM	<i>ho tonga anie ny fanjakanao</i>
FJKM	<i>ho tonga anie ny fanjakanao</i>
EKAR	<i>ho tonga anie ny fanjakanao</i>
MM	<i>ho tonga anie ny fanjakanao</i>

Wezwanie modlitewne błagające Boga, aby przyszło Jego Królestwo, ma szczególne znaczenie w kontekście misyjnym, gdzie większość mieszkańców nie jest jeszcze chrześcijanami. Może ono mieć nawet wydźwięk polityczny. Dziś na nowo

podkreśla się ten wymiar w teologii misji³⁵. W katolickiej teologii do czasów Soboru Watykańskiego II praktycznie zrównywano „Królestwo Boże” z Kościołem rzymskokatolickim.

Osiemnastowieczna wersja katechizmu oddaje to wezwanie słowami o władzy – królestwie: *fanjakana*, które zaprasza się do przyjsia: niech do nas przyjdzie. To słowo *fanjakana* przyjmuje się już na trwałe. Pierwsze tłumaczenie biblijne zapraszało, aby Bóg „rozwinął” swoje królestwo wśród nas. Wersja katechizmu z 1841 r. wyrażała to w formie imperatywnej „króluj nad nami”. Wersja z 1851 r. bardziej prosiła, aby „sprawił nadejście” swego królestwa. Poprawiona wersja biblijna z 1865 r. wprowadziła już standardową wersję. Choć jeszcze katechizm Betsimisaraka z 1866 r. próbował trzymać się wersji z 1851 r., to jednak oddziaływanie tradycji biblijnej i ośrodka z Płaskowyżu Centralnego było mocniejsze. Od lat osiemdziesiątych XIX w. w katechizmach mamy już wersję z poprawionej Biblii protestanckiej. Doszły jeszcze minimalne zmiany w stylu zapisu. Katechizm z 1908 r. zawierał już dokładnie formę gramatyczną, jaka istnieje do dziś. Za tą wersją poszły też zarówno tłumaczenia katolickie Biblii, jak i tłumaczenie ekumeniczne. Taka sama forma przyjęła się też wśród wszystkich Kościołów skupionych w malgaskiej radzie ekumenicznej.

Kolejny raz spotykamy się z większą trudnością językową w najstarszym przekładzie. Najpierw trudno powiedzieć, dlaczego tłumacz zdecydował się oddać termin „królestwo” w znaczeniu „twój lud” – *Vahoüachanau* (dziś *vahoakanao*). Jest to ciekawa sugestia teologiczna. W naszych warunkach określenie królestwa rozumiemy bardziej jako pewien system sprawowania władzy na określonym terenie. Jednak Królestwo Boże to nie teren. Bez wątpienia określenie Królestwa Bożego jako ludu Bożego jest ciekawe i może zostać uznane za poprawne. Może nawet bliższe słowom Pana Jezusa, że jest „nie z tego świata” (J 18,36).

W przeszłości, a zwłaszcza w XIX w., na pewno główny wpływ na rozumienie tego słowa miał ówczesny system władzy. Słowo „królestwo” odwołuje się do postaci króla. Oficjalnie tytuł ten został nadany Radamie I przez Brytyjczyków, którzy chcieli przez jego pośrednictwo rozwijać swe wpływy na Madagaskarze, kon-

³⁵ Por. W. Kluj, *Misjologiczne perspektywy teologii królestwa Bożego w nauczaniu encykliki Jana Pawła II „Redemptoris missio”*, CT 71 (2001) nr 4, s. 99-116; Tenże, *Cel misji w perspektywie teologii Królestwa Bożego*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 32 (2012) nr 1, s. 132-149.

kurując w tym z Francuzami³⁶. Jednakże używanie tego słowa nie ograniczało się jedynie do koronowanej głowy. Odnosi się do każdego władcy, również lokalnego. Na wyspie stale trwały walki różnych grup o władzę nad poszczególnymi regionami. Pociągały one za sobą śmierć wielu osób. Według relacji Merinów niektórzy królowie jednak zasługiwali na szczególny szacunek z powodu rozszerzania swej władzy (a pośrednio władzy wszystkich Merinów). Był takim na pewno Radama I. Trochę jednak inaczej było z królową Ranavaloną I. Nie tylko wyrzuciła ona misjonarzy z wyspy, ale prześladowała również wielu swoich ziomków, również ze swej własnej grupy etnicznej. W jej przypadku walka o władzę, a potem o jej utrzymanie, niewiele miała wspólnego z rządami dla dobra ludu.

Z perspektywy teologicznej zastanawiać się można, jaki obraz Bożego Królestwa mieli wtedy Malgasze słuchający takich słów. Dziś jest już większa świadomość treści wiary chrześcijańskiej. Wtedy było to prawdopodobnie odniesienie do czegoś, co znali ze swej rzeczywistości. Władcy nie należeli do szczególnie umiłowanych postaci. Raczej starano się zachować wobec nich pewien dystans, a jedynie w czasach wojen uciekano się pod ich patronat. Te realia są chyba podobne do tych, jakie znamy z historii Europy. A jednak przecież udało się w końcu wykształcić poprawne rozumienie tych słów. W tym kontekście ani osoba króla/królowej, ani podleganie władzy królewskiej nie stanowiło żadnego pozytywnego, czy entuzjastycznego wymiaru życia.

Inną teologiczną trudność w tym najstarszym tekście sprawia tłumaczenie wezwania „przyjdź – niech przyjdzie” terminem *hoavi* (dziś *ho avy*). Według autorów opracowania najstarszego katechizmu³⁷ oznacza on bowiem raczej nadejście w niedobrym celu, zaatakowanie. Takie sformułowanie wypacza więc sens modlitwy, bo oznacza w rzeczywistości: „Twój lud niech przyjdzie nas zaatakować”. Nic dziwnego, że słuchający tych słów mogli się obawiać Boga chrześcijan. Późniejsze wersje przyjmują już raczej termin oznaczający władzę bądź to w wersji czasownikowej *manjaka* (rządzić), bądź rzeczownikowej *fanjakana* (królestwo – obszar

³⁶ Piszac o osobie króla, warto zwrócić uwagę na wymiar feministyczny. Na Madagaskarze nie było większych problemów z władzą sprawowaną przez kobiety. Wśród 7 władców w XIX w., obdarowanych tytułem królewskim, były aż 4 kobiety. Dwie z nich odegrały dość znaczącą rolę – Ranavalona I („krwawa”) oraz Ranavalona II (która jako pierwsza z rodu królewskiego przyjęła chrzest i stała się „apostolką” swego ludu).

³⁷ Munthe, s. 181.

czyjejs władzy). Dziś jest to słowo stosowane w nazwach wielu urzędów (*fanjaka-na*) na oznaczenie cywilnej władzy świeckiej.

W tym przypadku nie było problemu z „my” inkluzywnym, bo oczywiście w tym „my” nie jest zawarty Bóg, którego prosimy, aby do nas przyszedł. Występuje tu poprawnie „my” ekskluzywne.

Ciekawy wariant tłumaczenia tego określenia znajdujemy jeszcze w pierwszym tłumaczeniu Nowego Testamentu z roku 1830. Występuje tam *ampandrosoy* (wprowadź). Podkreśla ono, że główna inicjatywa tego wprowadzenia Królestwa Bożego w nasze ziemskie realia jest istotowo dziełem Bożym, a nie ludzkim.

	Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi
K 1657	<i>Fiteian nau hoefaiz anghe³⁸ an tane toua andanghitsi (Ny Fitiavanao ho tanteraka any an-tany toy (ny any) an-danitra)</i>
K 1785	<i>Amorompo-ano ho efa iz an tanne oucoua an-Danghitsi (Ny sitraponao ho tanteraka eto an-tany tahaka ny any an-danitra)</i>
BP 1835	<i>Atavy ny fankasitraha'nao ety an-tany, tahaky ny any an-danitra</i>
K 1841	<i>Zaha tianau atovu efa antete tane karaha an Danghitsh</i>
K 1851	<i>Atovo ny sitrapo nao aty an-tane karaha an-danitra</i>
BP 1865	<i>Hatao anie ny sitraponao ety an-tany tahaka ny any an-danitra</i>
K 1868	<i>ataovy ny sitra-po nao ety an tany tahaky ny any an-danitra³⁹</i>
K 1880	<i>ho tanteraka anie ny sitrapo nao ety an-tany, tahaky ny any an-danitra</i>
BK 1938	<i>ho tanteraka anie ny sitra-ponao ety an-tany tahaka ny any an-danitra</i>
BE 2003	<i>hatao anie ny sitraponao, eto an-tany tahaka ny any an-danitra</i>
BK 2011	<i>hatao anie ny sitraponao, eto an-tany tahaka ny any an-danitra</i>
EEM	<i>hatao anie ny sitraponao: ety an-tany tahaka ny any an-danitra</i>
FLM	<i>hatao anie ny sitraponao ety an-tany tahaka ny any an-danitra</i>
FJKM	<i>hatao anie ny sitraponao ety an-tany tahaka ny any an-danitra</i>
EKAR	<i>ho tanteraka anie ny sitraponao: ety an-tany tahaka ny any an-danitra</i>
MM	<i>hatao anie ny sitraponao, ety an-tanytahaka ny any an-danitra</i>

³⁸ K 1657 A i B oraz D mają *fiteian nau*, K 1657 C ma *fitejannau*. K 1657 A, B i C mają *anghe*, K 1657 D ma *angh*.

³⁹ W wersji Betsimisarakana (K 1866) jest inaczej: *Ny tafo nao ano ho efa ambony ny tany ohatra ny an-danitra*.

Najstarszą wersję można by przetłumaczyć dosłownie jako „Niech to, co kochasz, spełnia się na ziemi i w niebie”. W warunkach bardzo krótkiego pobytu na wyspie i okoliczności bardzo niedogodnych dla prac nad tekstem tak bardzo wymagającym specyficznej terminologii wybrano ciekawe określenie „woli Bożej”. Nieco inaczej oddał to katechizm osiemnastowieczny. Dosłownie było to „Niech pragnienia Twego serca spełnią się na ziemi i w niebie”. Jeszcze inaczej, też ciekawie, oddało to pierwsze tłumaczenie biblijne: „Wprowadź swoje porządki na ziemi, tak jak w niebie”. Ze zwrotem tym miał również problem katechizm z 1841 r., którego tłumaczenie można oddać jako „Wszystkie Twoje pragnienia niech się spełnią tu na ziemi i również w niebie”. Bliższy ostatecznie wybranej wersji słowa „wola” był tekst z roku 1851 r., który można by przetłumaczyć dosłownie „Czyń swą wolę na ziemi, tak jak w niebie”. Występuje w nim już słowo *sitrapo*, które później zostanie przyjęte, choć w nieco innym układzie gramatycznym całego zdania.

Poprawiona wersja Biblii protestanckiej wprowadziła pewien standard do protestanckiej modlitwy. Formuła, która została użyta, a którą można by przetłumaczyć już jako „Niech Twoją wolę czyni się na ziemi, tak jak w niebie”, stała się regułą modlitwy używaną również w późniejszych korektach tłumaczeń biblijnych. Tę formułę przyjęło też później tłumaczenie ekumeniczne oraz – nawet – nowe tłumaczenie katolickie. Również trzy pozostałe wspólnoty (poza Kościołem katolickim) używają tego tekstu w swych oficjalnych modlitwach. Tak samo współczesna modlitwa ekumeniczna.

Tradycja katolicka szła trochę inną drogą. Oczywiście katechizm Betsimisaraka był trochę inny, bo skierowany do innej grupy. Ostateczną wersję katolicką widzimy już w katechizmie z 1880 r., a więc jeszcze z czasów przed pierwszą wojną z Francją. W kolejnych katechizmach były jeszcze drobne korekty, typu łączna lub rozdzielna pisownia *sitra-ponao*. Tę tradycję kontynuowało pierwsze katolickie tłumaczenie biblijne. Formuła ta została przyjęta do liturgicznej modlitwy Kościoła katolickiego. Poprawione tłumaczenie katolickie poszło za wersją ekumeniczną, tzn. *hatao* zamiast *ho tanteraka* oraz *eto* zamiast *ety*. Widać w tym duże otwarcie katolików na sprawy ekumeniczne.

W pewnym sensie to drobnostka, ale z perspektywy teologicznej zasługuje również na uwagę ta zmiana określnika miejsca z *ety* na *eto*, przyjęta najpierw w eku-

menicznym tłumaczeniu Biblii, a potem również w nowej wersji katolickiej. Jest to jakby „bliższe” lokalizowanie tej ziemi, na której ma się spełniać wola Boża. Ta ziemia jest geograficznie bliższa mówiącemu te słowa.

Mamy tu do czynienia z nieco dłuższym tekstem, jednak druga część tego zdania (o niebie i ziemi) nie niesie ze sobą specjalnych trudności, ani językowych, ani teologicznych. Pomijając tu kwestie różnic w zapisach gramatycznych, zasadniczo nie było problemów spornych w odniesieniu do „ziemi” i „nieba”. Drobną różnica pojawiła się dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX w., przy okazji ekumenicznego tłumaczenia Biblii. Jak w zagadnieniach wspomnianych wyżej, w tym okresie fundamentalne kwestie języka były już w tym względzie ustandaryzowane.

Trochę trudniej było jednak z „Wolą Bożą”. Nie był to chyba problem jedynie języka malgaskiego. Warto pamiętać, że to wezwanie występuje jedynie w wersji Mateuszowej. Łukasz w swej Ewangelii je opuścił. Kwestią nie do końca doprecyzowaną w tekście modlitwy jest, czy ta wola Boża ma się urzeczywistniać „pośród” ludzi czy „poprzez” ludzi. Wydaje się, że oba wymiary są obecne.

Nawet w naszych realiach trudno jest niekiedy stwierdzić, co było wolą Bożą, a co tylko Bożym dopustem. Jeśli trudno to wyjaśnić, to tym trudniej było stworzyć odpowiednie pojęcie. Nic dziwnego, że pierwsi tłumacze mieli z tym problem. Stąd też określenie woli Bożej przez *Fiteian nau* („to, co kochasz”) w najstarszym katechizmie wydaje się ciekawe. Tłumacz drugiego katechizmu również musiał się z tym zmierzyć. Skłonił się on ku *Amorompo-ano*, czyli ku „pragnieniom Boskiego serca”. W pierwszej Biblii występowało *Atavy ny fankasitraha'nao*, które zwracało uwagę bardziej na wprowadzenie właściwych porządków. W katechizmie Dalmonda z 1841 r. mamy pewne nawiązanie do tej najstarszej wersji *Zaha tianau* – niech Twe pragnienia, to co kochasz, się spełnia. Dopiero katechizm z 1851 r. wprowadził słowo, które później przyjęło się jako standardowe – *sitrapo* (zgadzać się), z dodatkiem „Twoja” – *nao*. Wersja dla Betsimisaraka z roku 1866 ma co prawda jeszcze inne określenie *tafo nao*, ale można to uznać za odmienną wersję dialektyczną. W późniejszych wersjach stopniowo przyjmuje się już wola – *sitrapo*. Na tym przykładzie widać dobrze stopniowy rozwój malgaskiego języka teologicznego.

	Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj
K 1657	<i>Mahoumeho hanau anrou aniou abinai hane antsica (Manomeza ianao [amin' ny] andro anio ny hanina rehetra [ho] anay)</i>
K 1785	<i>Mahome anaie [albo] anahenais anrou-anne mouse abi (Manomeza anay androany ny mofo rehetra)</i>
BP 1835	<i>Omeo anay anio izay fihina'ny isa-nandro</i>
K 1841	<i>Ameu zahei nankihia zaka ziabi ni vatan nei ni arumi nei⁴⁰</i>
K 1851	<i>Omeo zahay aneto ny hani'ny isan-andro</i>
BP 1865	<i>Omeo anay anio izay hanina sahaza ho anay</i>
K 1868	<i>Omeo anay anio ny hani' ny isan' andro</i>
K 1880	<i>Omeo anay anio ny hani' ny isan' andro</i>
BK 1938	<i>Omeo anay anio ny hanina sahaza ho anay</i>
BE 2003	<i>Omeo anay anio ny hanina sahaza anay</i>
BK 2011	<i>Omeo anay anio ny hanina sahaza anay</i>
EEM	<i>Omeo anay anio izay hanina sahaza ho anay</i>
FLM	<i>Omeo anay anio izay hanina sahaza ho anay</i>
FJKM	<i>Omeo anay anio izay hanina sahaza ho anay</i>
EKAR	<i>Omeo anay anio ny haninay isan'andro</i>
MM	<i>Omeo anay anio ny hanina sahaza anay</i>

Choć słowa rozpoczynające drugą część „Modlitwy Pańskiej” wydają się bardzo proste i zwyczajne, niekoniecznie tak samo musi być w języku i kulturze malgaskiej. W kwestii sformułowania „daj nam dzisiaj” (*omeo anay anio*) praktycznie od samego początku panowała jednomyślność. Nie były to pojęcia wykraczające poza codzienne rzeczywistości. Słowa „dzisiaj” i „daj” są tak powszechne, że nie sprawiały żadnej trudności.

Już najstarsza wersja katechizmowa używała my inkluzywnego, oznaczającego w tym przypadku modlitwę za wszystkich ludzi żyjących na Madagaskarze. Od pierwszej wersji występowało zawsze inkluzywne, obejmujące wszystkich (o których się myśli w czasie modlitwy, nie tylko chrześcijan). Według autorów opracowania najstarszego katechizmu w zwrocie tym zostały pomieszczone zaimki dzierżawcze.

⁴⁰ W wersji Betsimisaraka z 1866 r. widać wpływy tej wersji Sakalawa: *Amio zahay niany ny hani'ny isan'andro*.

Jednak nie tak prosto było z „naszym chlebem powszednim”. Z powodu braku „chleba codziennego” na wyspie, słowa te musiały zostać wyrażone jakoś inaczej⁴¹. Na Madagaskarze chleb zbożowy nie stanowi podstawy posiłków, jak w realiach europejskich⁴². Trzeba było znaleźć inne słowo, które w miarę wiernie oddawałoby pierwotny sens słów Pana Jezusa. Już w najstarszej wersji nie ma „chleba”, ale jest „posiłek, pożywienie” (*hane*, dziś *hanina*). Osiemnastowieczna wersja wprowadziła do modlitwy „chleb” (*mouse* – dziś *mofo*), ale powszechnie ten wariant się nie przyjął. Ciekawą wersję przyjmuje w tym względzie pierwsze tłumaczenie biblijne „to, co zazwyczaj jemy” (*fihina*). Katechizm Dalmonda z 1841 r. oddaje to słowami „to, co posila nasze ciało”. Słowo *hanina*, które później przyjmie się jako standardowe, wprowadza na nowo katechizm z roku 1851. Katechizm Betsimisaraka z 1866 r. bardzo wyraźnie idzie za wersją z 1841 r.

Poprawione wydanie Biblii z roku 1865 wprowadza standardową wersję całego sformułowania, która przyjmie się w kręgach protestanckich: „odpowiedni pokarm, którego potrzebujemy” (*izay hanina sahaza ho anay*). Słowo „odpowiedni” (*sahaza*) przyjęło się w kręgach protestanckich. W dosłownym tłumaczeniu można to oddać jako „odpowiedni pokarm dla nas”. W wersji katolickiej użyto innej wersji gramatycznej, którą można by dosłownie oddać jako „nasz pokarm każdego dnia”. Są to oczywiście minimalne różnice, które być może przyjęły się w różnych wersjach, aby podkreślić odrębność od „konkurencyjnej” tradycji. Nie licząc drobnych zmian polegających na łączeniu słów, najstarszą standardową katolicką wersję tego fragmentu modlitwy spotykamy w katechizmie z roku 1880 i następnych.

W wersjach biblijnych zauważyć można większe podobieństwo. Pierwsza wersja katolicka przyjęła zasadniczo wersję protestancką z małą różnicą gramatyczną rodzajnika *ny* zamiast zaimka *izay*. Użyte zostało słowo *sahaza*, którego nie było

⁴¹ Warto porównać przysłowia malgaskie w sekcji poświęconej pożywieniu: P. de Veyrières i G. de Méritens, *Le livre de la sagesse malgache. Proverbes, dictons, sentences, expressions figurées et curieuses*, Paris 1967, s. 445-462.

⁴² Przy tej okazji można by się też zastanawiać, na ile nasz polski chleb stał się odpowiednikiem podstawowego składnika pokarmów w Palestynie czasów Pana Jezusa. Ucząc modlitwy, Pan Jezus nie miał przecież na myśli polskiego chleba, ani francuskiej bagietki. Na ile nasza piękna polska symbolika chleba „powszedniego”, który podnosi się „z ucałowaniem”, gdy spadnie ze stołu, jest wytworem naszej kultury, a na ile wyraża bezpośrednią myśl biblijną? Ta symbolika przyjęła się w tej modlitwie, choć nieco zmieniła chyba pierwotne znaczenie tekstu z czasów Jezusa.

w katechizmowo-liturgicznych wersjach katolickich. Tłumaczenie ekumeniczne poszło za wersją protestancką, opuszczając odniesienie do przyszłości wyrażone przez *ho*. Za tą samą wersją poszło też nowe tłumaczenie katolickie⁴³.

W wersjach modlitewnych protestanci pozostali przy dawnym biblijnym tłumaczeniu, z *ilay*. Katolicy zaś poszli za odmienną tradycją Kościoła, gdzie formuła modlitewna brzmi niekiedy inaczej niż biblijna.

Z perspektywy teologicznej trzeba się chwilę zatrzymać nad symboliką chleba. Co oznaczać ma ta piękna symbolika w tekście „Modlitwy Pańskiej”? Jak daleko można w tym wzglądzie iść z inkulturacją pojęć?

Podstawowym składnikiem pożywienia Malgaszów jest bez wątpienia ryż. Europejski chleb nie był w przeszłości znany. Wystarczy spojrzeć do jakiegokolwiek zbioru przysłów, czy malgaskich opowiadań, aby znaleźć przeróżne historie prawdziwe i symboliczne ukazujące znaczenie tego pożywienia. Nie ma na Madagaskarze żadnego ważnego posiłku bez ryżu. Spotkałem się nawet ze stwierdzeniami, że ktoś nie jadł już od kilku dni, w znaczeniu nie jadł ryżu, tylko inne „uzupełniające” potrawy. O ile w przypadku ustanowienia Eucharystii substancja chleba wydaje się być istotowo związana ze sprawowaniem świętych tajemnic, o tyle w interesującym nas tekście wydaje się być po prostu synonimem codziennego pożywienia.

Wydaje się, że na tym etapie procesu inkulturacyjnego w tradycji katolickiej większe teologicznie znaczenie ma wersja łacińska (katechizmowo-liturgiczna) niż tekst biblijny. W tekście biblijnym kluczowym słowem pozostaje *epiousios*⁴⁴. Hieronim w Wulgacie przełożył to słowo raz jako *supersubstantialis* (Mt 6,11), a drugim razem jako *quotidianus* (Łk 11,3). Chodziłoby więc zarówno o chleb materialny, jak i duchowy. Tak więc gdy jedne interpretacje podkreślają aspekt czasowy, inne ideę konieczności. Ks. Paciorek podsumowuje to zagadnienie następująco: „Pokarm, o który prosimy, to przede wszystkim niezbędne dla egzystencji cielesnej pożywienie. Jednakże w kontekście egzystencji w królestwie, sens wyrazowy dosłowny należy wzbogacić znaczeniem symbolicznym: Słowo Boże oraz Eucharystia są także niezbędne dla egzystencji chrześcijanina oraz jego wzrastania w królestwie”⁴⁵. Wydaje się więc, że malgaski wybór zarówno *hanina* (pokarm),

⁴³ Dla uproszczenia opuszczamy tu objaśnienia zawarte w aparacie krytycznym w przypisach.

⁴⁴ Szerzej o dyskusjach wśród biblistów por. A. Paciorek, dz.cyt., s. 273-274.

⁴⁵ S. 274.

jak i *isan'andro* (codzienny) oddaje treść ducha modlitwy. We wspólnej modlitwie jednak z protestantami (modlitewnik *Miara-Mizotra*) katolicy ustępują i modlą się tekstem bardziej biblijnym.

Z innych miejsc świata, gdzie również nie ma „powszedniego chleba”, znane są próby odmiennego tłumaczenia tego pojęcia. Dyskutowano na przykład nad stosowaniem w kontekście misji eskimoskich słów „foki naszej powszedniej”⁴⁶. Były też analogiczne próby refleksji nad stosowaniem w Eucharystii milu zamiast chleba⁴⁷ lub tradycyjnego afrykańskiego piwa zamiast wina.

Na Madagaskarze ten problem teologiczny wspólnota wierzących rozwiązała pośrednio. Nie pokuszono się o wprowadzenie w tym miejscu sformułowania „ryżu naszego powszedniego”, ale również nie wprowadzano nie mającego w tym kontekście wielkiego znaczenia symbolicznego „chleba”. Poza katechizmem osiemnastowiecznym, przyjęło się używać słowo znaczące „pokarm, pożywienie” (*hanina*).

	Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom
K 1657	<i>Amanhanau manghafaca hanay ota antsica toua zahai manghafaca hota anreo mauouanai</i> ⁴⁸ (<i>Ary ianao manafaka anay [amin'ny] otanay tahaka anay manafaka ny otan' ireo mahavao anay</i>)
K 1785	<i>Tahe-iou zahaie ô Zanahar ! gni fannahe-naie ratsi abi toa zaie mivale i fannahe ratsi a gni Rasi naie (Avelao ry Zanahary ny ratsy rehetra ato anatinay, indreo izahay mifona nohon' ny fanahy ratsinay)</i>
BP 1835	<i>Ary mamela ny trosa nay tahaky ny amela'nay ny mitrosa amy nay</i>
K 1841	<i>Ario aminei ni zaka rati natou nei karaha zahei manghare zaha rati ni fahavalu nei</i>
K 1851	<i>Ambilao ny ota nay karaha ambela nay ny ota ny ny [!] olona amy nay</i>
BP 1865	<i>Ary mamela ny helokay tahaka ny namelanay izay meloka taminay</i>
K 1868	<i>avelao ny fahota' nay, toy ny amela' nay ny fahotany ny olona aminay</i> ⁴⁹

⁴⁶ Por. *Godność każdej kultury. O Slavorum apostoli rozmowa z Wojciechem Klujem OMI*, „W Drodze” (2003) nr 4, s. 12.

⁴⁷ Por. W. Kluj, *Godność każdej kultury. O encyklice „Slavorum Apostoli” rozmowa z...*, w: *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, komentarze M. Zięba, rozmawiał P. Kozacki, Poznań, s. 67-83.

⁴⁸ Zarówno K 1657 A, B, jak i C mają „i”, wersja D „y” na końcu „mauouanai”.

⁴⁹ Wersja Betsimisarakana (K 1866) ma: *Avilay ny raha ratsy nay karaha avela nay ny raha ratsy n'olona aminay*.

K 1880	<i>avelao ny fahota' nay, tahaky ny amela' nay izay nanao ratsy tamy nay ;</i>
K 1908	<i>avelao ny fahotanay tahaka ny amelanay izay nanao ratsy taminay</i>
BK 1938	<i>avelao ny fahotanay tahaka ny amelanay izay nanao ratsy taminay</i>
BE 2003	<i>avelao ny helokay tahaka ny amelanay izay meloka taminay</i>
BK 2011	<i>avelao ny helokay tahaka ny amelanay izay meloka taminay</i>
EEM	<i>Ary mamela ny helokay, tahaka ny amelanay izay meloka aminay</i>
FLM	<i>Ary mamela ny helokay tahaka ny namelanay izay meloka taminay</i>
FJKM	<i>Mamela ny helokay tahaka ny namelanay izay meloka taminay</i>
EKAR	<i>avelao ny fahotanay tahaka ny amelanay izay nanao ratsy taminay</i>
MM	<i>avelao ny helokay tahaka ny amelanay izay meloka taminay</i>

Prawdopodobnie jest to najtrudniejszy fragment „Modlitwy Pańskiej”. Nie tylko do spełnienia, ale również do przetłumaczenia. Pojęcie „grzechu”⁵⁰ długo ulegało rozwojowi, nic więc dziwnego, że również język malgaski musiał się stopniowo z nim zmierzyć. Z perspektywy językowej samo to określenie stopniowo się skracało.

Najstarszy katechizm oddaje to wezwanie jako „wzbaw nas (*amanhanau manghafaca*), wyzwól nas z naszych (inkluzywne) grzechów, w taki sam sposób jak my (ekskluzywne) pozostawiamy (*manghasaca*) grzechy, które nas uderzają”.

Katechizm osiemnastowieczny (K 1785) przełożył to wezwanie jako „strzeż nas (ekskluzywne) (*tahe-o*) Zannahare przed wszystkim, co czynimy (ekskluzywne) źle. W taki sam sposób, jak my czynimy wobec nieprawości (*mivale*) tych, którymi nasi przeciwnicy nas obdarzają”.

Pierwsza wersja biblijna (BP 1835) tłumaczy to wezwanie jako „daruj nam nasze długi, jak i my je darujemy tym, którzy mają długi u nas”. Ta prośba o darowanie jest wyrażona trybem rozkazującym czynnym zapraszającym Ojca do działania. W tekście tym po raz pierwszy wprowadzone zostało słowo „przebaczamy” (*amelanay*), które potem już standardowo wpisało się do malgaskiego słownika teologicznego.

⁵⁰ Por. A. Razafintsalama, *Essai sur le sens du péché chez le Malgache*, ACM (1960) nr 8, s. 214-219; nr 9, s. 230-233; R. Favre, *'Fady' ou tabous malgache. Etude pastorale*, ACM (1953) nr 5, s. 109-116; (1954) nr 1, s. 164-168; (1956) nr 4, s. 233-242.

Katechizm z roku 1841 fragment ten tłumaczy jako „odrzuć (*ario*) zło, które popełniliśmy (ekskluzywne), w taki sam sposób, jak my odrzucamy (*manghare*) zło, które nasi nieprzyjaciele nam każą znosić”.

Według wersji K 1851 jest to „przebacz (*ambilao*) nasze (ekskluzywne) grzechy, jak my przebaczymy (*ambelanay*) tym, którzy zgrzeszyli wobec nas”.

Poprawione tłumaczenie Biblii (BP 1865) zawiera w tym miejscu poszerzony aparat krytyczny dla tego wydania. Jak sugeruje przypis, zamiast *helokay* może to być *trosa*, a zamiast *meloka* może być *nitrosa*. Znaczenie tekstu można oddać jako „przebacz nam naszą winę, jak i my przebaczyliśmy tym, którzy nam zawinili” lub też „daruj nam nasze długi, jak i my je podarowaliśmy tym, którzy mają długi u nas”. Jest to analogicznie jak w pierwszym wydaniu Biblii. „Jak przebaczyliśmy” wyrażone jest czasem przeszłym! Prośba o darowanie jest analogicznie wyrażona trybem rozkazującym czynnym zapraszającym Ojca do działania.

Kolejne sformułowania katechizmowe ukazują kształtowanie się słownictwa. Forma ostateczna widoczna jest w katechizmie z roku 1880, choć sama pisownia jeszcze trochę ewoluowała. Współczesną pisownię widzimy w katechizmie z 1908 r. Kolejne katechizmy katolickie powtarzały już tę wersję.

Pierwsze katolickie tłumaczenie biblijne w tym miejscu poszło za istniejącą już wersją modlitewną. Wersja ekumeniczna oparła się na poprawionym wydaniu Biblii protestanckiej, ale nieco je zmodyfikowała. Nowe wydanie katolickie zaakceptowało tłumaczenie ekumeniczne.

Uwaga gramatyczna z konsekwencjami teologicznymi. W ostatecznie wypracowanych formach mamy bądź *avelao ny fahotanay* / *ny helokay* lub też *mamela*. Ta pierwsza forma to tryb rozkazujący czasownika w stronie biernej, a więc zwraca on uwagę na temat przebaczenia, odpuszczenie grzechów. Podczas gdy *mamelà* (tryb rozkazujący od *mamela*) „daj przebaczenie”, podobnie jak inne formy rozkazujące negatywne (*aza mitarika* lub *aza mitondra* = „nie prowadź”) stosują formę aktywną i zwracają uwagę na osobę, którą się zaprasza do wykonania lub nie wykonania danej czynności określonej czasownikiem, czyli tu „Ojca naszego”. W pierwszym wypadku akcent pada więc na odpuszczenie grzechów, w drugim na Odpuszczającego grzechy.

W języku malgaskim zależności odgrywają ważną rolę gramatyczną. Można by się poważniej zastanowić, jaka relacja zachodzi między ludzkim a Bożym „odpusz-

zeniem” win. Które jest uprzednie? Wydaje się jednak, że tak jak np. w języku polskim, ta kwestia pozostaje w wersji modlitewnej celowo nierozstrzygnięta⁵¹.

Od strony teologicznej widać w tym wezwaniu, że proces kształtowania się tego sformułowania nie był tak prosty. Nic dziwnego, występuje tu kilka trudnych pojęć. Widać też, że wspólnoty protestanckie i katolickie dokonały odmiennych wyborów.

Katastrofalny (teologicznie) błąd językowy, wynikający ze słabej znajomości specyfiki „my” inkluzywnego i ekskluzywnego, wkraść się do tej części najstarszej wersji modlitwy. Jest tu wyrażenie *ota antsica*⁵², czyli nasze grzechy w znaczeniu inkluzywnym, a więc obejmującym wszystkich uczestników tej rozmowy. Modlitwa jest rozmową z Bogiem, więc użycie w tym miejscu formy inkluzywnej oznacza, że Bóg również zgrzeszył. Choć oczywiście jest to poważny błąd językowy, to jednak trzeba brać pod uwagę, że misjonarze, którzy układali te modlitwy, pracując na Madagaskarze tylko kilka miesięcy, nie mogli poznać języka miejscowego na tyle dobrze, aby ustrzec się tego typu pomyłek. Do dziś obcokrajowcy, nawet przebywający na wyspie kilka lat, mają z tym problemy.

Wersja katolicka wypracowała słowa *ota* oraz *fahotana*. Pochodzą one od tego samego rdzenia. Oznaczają błąd, przekroczenie prawa. *Ota* jest też używane na określenie profanacji, czegoś, co stanowi *sacrum* w kulturze malgaskiej. Dwa najpopularniejsze współczesne słowniki malgasko-francuski Hallangera i jego odpowiednik malgasko-angielski oraz słownik Abinala i Malzaca⁵³ podają, że *ota* to rdzeń określający grzech, coś nie na miejscu, coś, czemu brakuje celu. W zwrocie *ota fady* oznacza to przekroczenie tabu lub ciężki grzech. *Manota* to czasownik oznaczający przekraczanie, pogwałcenie, grzeszenie. *Manota fady* to przekroczenie poważnego zakazu, tabu, popełnienie poważnego grzechu przeciwko moralności lub zwyczajom. *Fahotana* zaś to rzeczownik oznaczający czynność grzechu, pogwałcenie prawa.

Wersja protestancka opowiada się raczej za słowami *heloka* (*meloka*) oraz *tro-sa* (*nitrosa*). Wg Hallangera przymiotnik *meloka* oznacza „winny”, natomiast rze-

⁵¹ Analizując tekst biblijny, wydaje się, że jest to tzw. *aoristum dramaticum*, który wyrażałby czynność dokonującą się w momencie wypowiedzania. Por. A. Paciorek, dz.cyt., s. 274.

⁵² Powinno być ekskluzywne *otanay*.

⁵³ Słownik Hallangera s. 17, 55, 74; angielski s. 17, 58, 79; Abinala & Malzaca s. 472.

czownik *heloka* „winę, potępienie”. Rzeczownik *trosa* oznacza „dług”, a *nitrosa* to czas przeszły od czasownika *mitrosa* oznaczającego „zapożyczyć się, wziąć kredyt”.

Problemy związane z kształtowaniem się odpowiednich pojęć w języku malgaskim, dotyczących chrześcijańskiej koncepcji grzechu oraz jego odpuszczenia, nie powinny nas dziwić. W związku ze specyfiką tego pojęcia, problem ten występował także w wielu innych miejscach, gdzie tworzyły się zręby terminologii chrześcijańskiej⁵⁴. Nie jest łatwo właściwie wyjaśnić te słowa, nawet w szerokim komentarzu egzegetycznym. Nic więc dziwnego, że tłumacze mieli poważne wątpliwości dotyczące użycia słów i nadania im w pewnym sensie nowego, chrześcijańskiego znaczenia.

Ciekawe, że w słowach „Modlitwy Pańskiej” nie pada określenie *fady* (tabu, coś zakazanego). Jest to słowo dość często używane w odniesieniu do wierzeń tradycyjnych. Jednak najczęściej nie oznacza ono wewnętrznego wykroczenia moralnego, ale przekroczenie jakiegoś zwyczaju zewnętrznego, np. wykonanie pewnej pracy w niewłaściwym dniu albo niedopełnienie jakiegoś zwyczaju. „Odpuszczenie” tego typu wykroczeń dokonuje się w różny sposób, w zależności od rangi danej sprawy. W najcięższych przypadkach trzeba złożyć ofiarę z tradycyjnego wołu, co wymaga poniesienia wysokich kosztów. Podzielenie się mięsem z niego w większości przypadków „głodzi” grzechy tego typu.

	Nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego. Amen
K 1657	<i>Amanhanau aca manghatetsanay</i> ⁵⁵ <i>abin fiuetseuetse ratsi feho hanau metezahahanay tabin haratsijan abi. Amin (Ary ianao aza mitondra anay amin'ny eritreritra ratsy fa ianao meteza hanala anay amin'ny haratsiana rehetra. Amena)</i>
K 1785	<i>Aca manatitse anaïe vetse-vetse ratsi fea ano mitteneza anaïe tabin ratsi abi. Amen (Aza manozona anay nohon' ny sain-dratsinay fa manafaha anay amin' ny ratsy rehetra. Amen [na] ho efa)</i>
BP 1835	<i>Ary aza mitarikia anay amy ny fakam-panahy, famanafaha anay amy ny ratsy</i>

⁵⁴ Por. np. J. Konior, *Zagadnienie „grzechu” w kulturze chińskiej*, Kraków 2006; J.J. Pawlik, *Trudności przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, w: A. Halemba, J. Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa 2003, s. 87-96.

⁵⁵ K 1657 A, B i C ma „manghatetsanay”, a K 1657 D „mahatetseanay”.

K 1841	<i>Aka ambilau arahe nei ni dzere rati nei alau aminei ni rufi ziabi. Antovu efa zen</i>
K 1851	<i>Aza ho azo ny ny [!] fitaoman-dratsy zahay fa manafaha zahay amy ny ratsy. Amena</i>
BP 1865	<i>Ary aza mitondra anay ho amin'ny fakam-panahy, fa manafaha anay amin'ny ratsy</i> ⁵⁶
K 1868	<i>aza avelanao ho azo ny fitaoman-dratsy izahay fa manafaha anay amy ny ratsy. Amen</i> ⁵⁷
K 1880	<i>aza avela nao ho azo ny fitaomandratsy izahay, fa manafaha anay amy ny ratsy. Amena.</i>
K 1908	<i>aza avelanao ho azon' ny fitaoman-dratsy izahay, fa manafaha anay amin' ny ratsy. Amena.</i>
BK 1938	<i>ary aza avelanao ho resin'ny fitaoman-dratsy izahay, fa manafaha anay amin'ny ratsy. Amena</i>
BE 2003	<i>aza avela ho azon'ny fakampanahy izahay, fa manafaha anay amin' ilay Ratsy!</i> ⁵⁸
BK 2011	<i>aza avela ho azon'ny fakampanahy izahay, fa manafaha anay amin'ilay Ratsy!</i>
EEM	<i>ary aza mitondra anay ho amin'ny fakam-panahy: fa manafaha anay amin'ny ratsy: (fa anao ny fanjakana sy ny hery ary ny voninahitra, mandrakizay). Amena.</i>
FLM	<i>ary aza mitondra anay ho amin'ny fakam-panahy, fa manafaha anay amin'ny ratsy. (fa anao ny fanjakana sy ny hery ary ny voninahitra mandrakizay).</i>
FJKM	<i>ary aza mitondra anay ho amin'ny fankampanahy, fa manafaha anay amin'ny ratsy, (fa anao ny fanjakana sy ny hery ary ny voninahitra mandrakizay). Amena.</i>
EKAR	<i>aza avelanao ho azon'ny fitaoman-dratsy izahay, fa manafaha anay amin'ny Ratsy.</i>
MM	<i>aza avela ho azon' ny fakam-panahy izahay fa manafaha anay amin' ilay ratsy (anao ny fanjakana sy ny hery, anao ny voninahitra mandrakizay. Amena)</i>

⁵⁶ W aparacie krytycznym tego wydanie jest też dłuższe zakończenie: *Fa Anao ny fanjakana sy ny hery ary ny voninahitra mandrakizay. Amena* – „Bo Twoje jest Królestwo, potęga i chwała na wieki. Amen”. O pochodzeniu tej końcówki była mowa wcześniej.

⁵⁷ W wersji Betsimisaraka jest to: *Aza avela harahi'nay ny heritra ratsy nay alay aminay ny rofy ziaby. Ano efa ny zany.*

⁵⁸ W aparacie krytycznym również dodano: *Anao ny fanjakana sy ny hery, Anao ny voninahitra mandrakizay! Amen.*

Wielokrotnie podnoszone zagadnienie trudności przetłumaczenia abstrakcyjnego pojęcia „zła” w wielu kulturach jest widoczne wyraźnie również tutaj – w różnorodnych próbach oddania terminu „nie wodzić na pokuszenie”. Z pojęciem „zła” wiąże się też pojęcie „pokusy”. W pierwotnym tekście (biblijnym) występuje słowo *peirasmos* – próba, pokusa. Z samego tekstu nie wynika jasna odpowiedź, czy jest to pokusa dotycząca spraw codziennych, czy jakaś wielka próba eschatologiczna. W przypadku języka malgaskiego odkrywamy jednak, że od samego początku panowała w tym przypadku niezwykle jednomyślność. Zawsze jako „zło” występowało słowo *ratsy*. Ciekawą sugestią pozostawia wielka litera „R” w ostatnich tłumaczeniach. Może to oznaczać „wybaw nas od wpływu Złego”, czyli szatana.

Podobnie jak w wersji polskiej, również na Madagaskarze sporo problemów wiązało się z tym „wodzeniem na pokuszenie”. Jakim słowem oddać tę rzeczywistość, którą liturgiczno-katechizmowa wersja w pewien sposób zaciemnia? Autorzy opracowania językowego i teologicznego pierwszego katechizmu widzą tu pierwowzór słowa „prowadź” (*mitondra*) z zaprzeczeniem (*aza*) w znaczeniu odciągnięcia od złego. Słowa *fiuetseuetse ratsy* oddają jako „pokusa”, dosłownie to pierwsze słowo oznaczało „myśli”, a więc „pokusa” to „złe myśli”. Sens tego zwrotu można oddać jako „nie prowadź nas do złych myśli (intencji), ale zechciej nas oderwać od wszelkiego zła”.

Katechizm osiemnastowieczny tłumaczył to jako „nie prowadź” (*aca manatitse*) do złych intencji, ale strzeż nas od wszelkiego zła, albo jak podaje współczesna wersja do „mówienia źle” (*manozona*).

Pierwsza Biblia ustaliła już standardową wersję drugiej części tego zwrotu („ale nas zbaw ode złego”). Jeszcze katechizmy z roku 1841, 1851 oraz katechizm Betsimisaraka z 1866 r. próbowały znaleźć inne słowa. Prawdopodobnie jednak autorzy tych tłumaczeń nie mieli dostępu do tego tekstu. A ponieważ pomimo prześladowań tekst ten był bez wątpienia często używany przez prześladowanych chrześcijan, więc utrwalił się na dobre. Jeśli jednak chodzi o pierwszą część, o wyrażenie *aza mitarikia*, to słowo to oznacza „prowadzić, wyciągnąć”, natomiast drugie słowo *fakam-panahy* przyjmie się odtąd w kręgach protestanckich jako „pokusa”.

Katechizm Dalmonda z 1841 r. nie mógł korzystać z ustaleń i odkryć tłumaczy na głównej wyspie. Spotykamy więc znowu inne wersje, które dosłownie można

przetłumaczyć jako „nie pozwól” (*aka ambulau*) „złu iść za nami, ale wyzwól nas od wszelkich chorób”.

Katechizm z 1851 r. używa innej formuły na „pokusę” – *fitaoman-dratsy*, które odtąd przyjmie się w kręgach katolickich.

Poprawione wydanie Biblii z 1865 r., w porównaniu z tłumaczeniem sprzed prześladowań wprowadza pewien porządek do pierwszej części tego fragmentu, proponując *mitondra* zamiast *mitarikia* i zmieniając lekko styl gramatyczny. Druga część pozostaje bez zmian, tak jak w pierwszej wersji Biblii. W aparacie krytycznym tego wydania zamiast *amin’ ny* istnieje też opcja: *amin’ ilay*. Różnica jest tylko gramatyczna.

Wersja z 1866 r., podobnie jak we wcześniejszych fragmentach, jest nieco inna, co jednak nie może dziwić, gdyż przeznaczona była dla grupy Betsimisaraka posługującej się własnym dialektem, nieco różniącym się od języka Merinów.

Katechizm z 1880 r. podaje pierwotny katolickiej wersji tego fragmentu modlitwy, a od wersji z 1908 r. utrwali się w kolejnych ostatecznie przyjęta wersja.

W tym kontekście na uwagę zasługuje wersja z pierwszego wydania Biblii katolickiej, która jest nieco inna, w pierwszej części używając „być pokonanym, zwyciężonym” (*ho resin’ ny*) zamiast „dozwolić, posiąść” (*ho azon’ ny*).

Biblia ekumeniczna stanowi w tym miejscu ciekawy kompromis. Na początku przyjęte zostało określenie katolickie (*aza avela*), a nie protestanckie (*aza mitondra*). Na określenie „pokusy” przyjęto wersję protestancką (*fakampanahy*), a nie katolicką (*fitaoman-dratsy*). Dodano „my” ekskluzywne – *izahay*. A na koniec dodano określenie „tamtego” (*ilay*) przed „zła” (*ratsy*). Próbując w miarę wiernie tłumaczyć z malgaskiego, jest to więc „i nie pozwól naszym pokusom zwyciężyć nad nami, ale wyzwól nas od tamtego zła!”. Nowa wersja katolicka przyjęła także tę wersję.

Podsumowując ten fragment, wydaje się, że ta część stanowiła szczególny *casus* dla tłumaczy i dla wspólnot. Pojęcie „pokusy” nie istniało wcześniej w malgaskim słowniku. Również dla określenia „zbawienia” w znaczeniu chrześcijańskim trzeba coś było wynaleźć. Co do słowa „pokusa”, nie licząc dawnych wersji, widać dwie tendencje *fitaoman-dratsy* oraz *fakam-panahy*. W wersji modlitwy katolickiej ostatecznie przyjęło się to pierwsze określenie, w kręgach protestanckich to drugie.

Słownik Simsa i Kingzetta podaje jako tłumaczenie francuskiego *tentation* malgaskie słowa *fakam-panahy*, *fitsiriritana* oraz *faniriana ta-hanao*.

Warto też zwrócić uwagę na zakończenie modlitwy. Najpierw trzeba zauważyć, że zgodnie z tradycją protestancką dodawane było „bo Twoje jest królestwo, potęga i chwała”, co zostało wyjaśnione już w pierwszej części pracy, w rozdziale drugim. Drugą kwestią jest słowo „Amen”. Oczywiście w tłumaczeniach biblijnych go nie ma (wyjątek stanowi pierwsze tłumaczenie katolickie). Najstarszy katechizm używał tu słowa *Amin*. Mogła to być po prostu zmalgaszyczowana forma od „Amen”, jednakże słowo to mogło mieć też inne znaczenie. Zostało ono prawdopodobnie zaczerpnięte ze słownika arabsko-malgaskiego, gdzie było dość często używane w wyrażeniach typu *insallaho amina* (*Insh Allah, Amen*). Może więc być też pośrednio muzułmańskim echem w chrześcijańskiej modlitwie. Zapewne wśród grup etnicznych, które zostały bardziej zislamizowane, takie skojarzenie mogło być wyraźniejsze. Wśród większości jednak zapewne było uważane za słowo zmalgaszyczowane. Katechizm osiemnastowieczny stosował w tym miejscu *Amen*. Katechizm Sakalawa z roku 1841 *Antouvu efa zen*, co było swoistym tłumaczeniem francuskiej wersji *Amen* jako „niech się tak stanie” (*ainsi soit-il*). Katechizm z 1851 r. użył zmalgaszyczowanego słowa *Amena*. Katechizm Betsimisaraka z 1866 r., podobnie jak ten Sakalawów, przyjął określenie *Ano efa ny zany*. Jednak już od roku 1880 przyjęło się *Amena*. Ostatecznie ta wersja zmalgaszyczowana oparła się tendencjom płynącym z tradycji francuskiej. Współcześnie, przynajmniej w tradycji katolickiej, powrócono do słowa hebrajskiego, jedynie w nieco poprawionej formie.

Spoglądając całościowo na proces kształtowania się malgaskiej wersji „Ojcze nasz”, zauważyć można kilka wyraźnych okresów kształtowania się tego tekstu. Najstarsza wersja, choć w niektórych przypadkach zawierała pewne oryginalne pojęcia, a czasami nawet błędy, może po dziś dzień służyć jako ciekawy przykład inkulturacji w okresie pierwszego kontaktu z kulturą nie mającą określić istotnych dla wiary chrześcijańskiej. Niektóre wybory tłumaczy są zaskakujące, np. nie stosowania słowa „ojciec” w modlitwie „Ojcze nasz” albo określenie Królestwa Bożego jako ludu Bożego, czy też określenie woli Bożej jako tego, co Bóg kocha, czy też w końcu zastąpienie słowa „chleb” słowem „posiłek”. Były też błędy, zwłaszcza w przypadku grzechów przypisanych (gramatycznie) samemu Bogu. W tym

ostatnim przypadku najwyraźniej widać było problemy, jakie tłumaczom sprawia koncepcja my inkluzywnego oraz my ekskluzywnego, których to struktur gramatycznych próżno szukać w językach europejskich i myśl teologiczna wcześniej nie spotykała się z takim problemem. Choć można mieć pewne zastrzeżenia do wyboru słów w modlitwie „Ojcze nasz” w najstarszym katechizmie, jeśli uwzględni się okoliczności, w jakich ten tekst powstał, budzi to podziw. Pierwsi misjonarze umierali po kilku miesiącach od przybycia na wyspę i jedynie dwóm udało się przeżyć półtora roku. W tak krótkim okresie trudno głębiej wnikać w tajniki języka. Ponadto spotkali się z problemem w postaci konieczności dodatkowej zgody na druk tego pierwszego katechizmu. Na szczęście tę drugą trudność wziął na siebie gubernator Flacourt, który wydał to swoim sumptem, nie będąc zobligowanym do przestrzegania przepisów Kongregacji Rozkrzewiana Wiary⁵⁹.

Proces kształtowania się tekstu pierwszego katechizmu stał się w pewnym sensie wzorem procesu, jaki zachodził również później. Kolejny katechizm powstał na sąsiedniej wyspie Reunion. Było tam sporo malgaskich niewolników i do pracy wśród nich stworzono tę pozycję, choć musiała czekać kilkadziesiąt lat, zanim udało się ją opublikować. Zarówno pierwszy, jak i drugi katechizm, choć stanowiły nie lada osiągnięcie, nie utrwaliły się w pamięci chrześcijan malgaskich, ponieważ nie było możliwości bezpośredniej pracy na Madagaskarze. Pierwsza próba pracy tam zakończyła się wypędzeniem misjonarzy i śmiercią innych. Druga próba nie miała możliwości oddziaływania na stały kontynent.

Kolejne próby, już dziewiętnastowieczne, ukazują wielką siłę tradycji w przypadku przyjęcia się pewnych tekstów. Słowo, bądź wyrażenie, które już się przyjęło w pewnej formie, niechętnie było zmieniane. Widać tu wielką rolę pierwszych wyborów. Kolejne wersje były ewentualnymi korektami poprzednich.

Na szczególne wspomnienie zasługuje też kwestia katechizmów opracowywanych dla ludności posługującej się innymi narzeczami, nie dialektem Merinów. Misjonarze protestanccy pochodzenia angielskiego dotarli wcześniej do stolicy i przyjęli jako powszechny dialekt używany na Płaskowyżu Centralnym. Potraktowali ten język zgodnie z brytyjską formułą kolonialną jako język urzędowy, który

⁵⁹ Więcej por. W. Kluj, *Pierwsze tłumaczenia chrześcijańskie na język malgaski*, w: G. Cyran i E. Skorupska-Raczyńska (red.), *Meandry tożsamości. Język. Religia. Tożsamość IV*, Gorzów Wielkopolski – Szczecin 2010, s. 385-396.

powinien być stosowany na całej wyspie. Misjonarze katoliccy nie mieli z początku możliwości dotarcia do serca wyspy i dlatego podejmowali pracę z ludnością, która nie była w takim stopniu zdominowana władzą centralną. Stąd rodziły się pierwsze próby stworzenia katechizmów w narzeczach Sakalawów (K 1841), czy Betsimisaraka (K 1866).

Trudno mówić o współpracy ekumenicznej w XIX w. Różne wybrane sformułowania były później utrwalane przez ich stosowanie i niekiedy prowadziły do pozornych różnic w przekazywanej treści. Trochę znamy tę sytuację również z realiów europejskich czasu reformacji, ale jeszcze częściej występowało to w kontekście misyjnym⁶⁰. Dopiero współcześnie obserwujemy pewne próby ustępstw w celu umożliwienia wspólnej modlitwy. Wydaje się, że więcej ustępstw w tym względzie uczynili katolicy. Być może jest to skutkiem większej otwartości ekumenicznej, a może zgody na określenia, które bardziej przyjęły się w języku malgaskim. Jakikolwiek był powód, to katolicy ustąpili w tak ważnych miejscach, jak np. określenie woli Bożej, chleba powszedniego, czy odpuszczenia win (w tym ostatnim przypadku ustępstwo było częściowo obopólne). Ciekawa wydaje się też ewolucja słowa „Amen” – od *Amin* trącącego wpływami muzułmańskimi, przez *Amena* lub „niech się tak stanie”, do współczesnego *Amen*⁶¹.

⁶⁰ W czasie pobytu w Turkmenistanie zostałem kiedyś zapytany, czy jestem chrześcijaninem czy katolikiem. Dziwiłem się tak postawionemu pytaniu. W naszym języku katolicyzm i prawosławie to dwa wyznania chrześcijańskie. Okazało się jednak, że w ich codziennym języku słowo „chrześcijanin” oznacza prawosławnego. Dla nich więc nie byłem chrześcijaninem. S. Weronika Klebba SSPS wyjaśniła, że podobnie jest w języku chińskim, gdzie protestantyzm określany bywa jako nauka Chrystusa, a katolicyzm jako nauka Pana Niebios. Są to więc dwie różne religie i za takie są też uznawane przez chińskie prawo.

⁶¹ Choć w analizowanym tekście nie mieliśmy okazji prześledzić tej współczesnej formy wracającej do hebrajskiego pierwowzoru.

ROZDZIAŁ III

INNE TEKSTY PACIERZOWE

a) Pozdrowienie Anielskie

Przed analizą tekstu malgaskiego trzeba przyjrzeć się tekstowi oryginalnemu. Dokładniejsze analizy biblijne znaleźć można w rozlicznych komentarzach i opracowaniach specjalistów. Tutaj odwołamy się jedynie do pozycji Franciszka Mickiewicza SAC⁶². W pierwszej części biblijnej wersji „Pozdrowienia Anielskiego” (Łk 1,28) kluczową rolę pełnią trzy człony: *chaire*, dalej *kecharitomene* oraz *ho Kyrios meta sou*. Pierwsze słowo – *chaire* to niezupełnie to, co polskie „Zdrowaś Maryjo” lub „Bądź pozdrowiona”. Jest to tryb rozkazujący od czasownika *chairein* – cieszyć się. Jest to wyrażenie ważne teologicznie podkreślające, że czasy Jezusa są czasami radości. Tradycyjnym pozdrowieniem w czasach Jezusa było *shalom*, tłumaczone jako greckie *eirene*. Pozdrowienie anioła to nie tylko zwykłe „witaj”, ale nawiązanie do zapowiedzi prorockich⁶³, w których Bóg wzywa do radości z nadchodzącego zbawienia. Źródłem i motywem tej radości jest stan Maryi oddany słowem *kecharitomene*.

Słowo *kecharitomene* jest jednym z najtrudniejszych do przetłumaczenia słów w Nowym Testamencie. Jest to imiesłów strony biernej czasu przeszłego dokonanego (*perfectum*). Najczęściej tłumaczy się za interpretacją Wulgaty (*gratia plena* – łaski pełna), ale można też jako „przepełniona łaską”, „która jesteś najbardziej wyróżniona”, „której udzielono szczególnej łaski”. Słowo *charitoo* wskazuje na skutek, przemianę spowodowaną przez *charis* (łaskę) w danej osobie. Imiesłów czasu *perfectum* ukazuje stan aktualny wynikający z czynności, zapoczątkowanej w przeszłości, której skutki trwają aktualnie. Strona bierna oznacza, że czynność została wykonana nie przez osobę, do której ten imiesłów się odnosi (w tym kon-

⁶² F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11*, Częstochowa 2011 (Seria: Nowy Komentarz Biblijny, t. III, cz. 1), s. 111-112, 125-126.

⁶³ Tu problem języka malgaskiego będzie analogiczny do języka polskiego. W naszych językach nie ma takiego odniesienia.

tekście czynność ta została wykonana przez Boga). Wyrażenie *ho kyrios meta sou* (Pan z Tobą) dodaje drugi motyw radości. Obecność Boża ma zawsze charakter dynamiczny.

Druga część biblijna to słowa Elżbiety (Łk 1,42). Błogosławieństwo wypowiedziane przez Elżbietę stanowi natchnioną, liturgiczną pieśń, wyrażoną pod wpływem działania Ducha Świętego w języku starotestamentalnym. Zawiera błogosławieństwo gościa, mające zauważyć Boże działanie w życiu pozdrawiających się osób, a także wyrazić wdzięczność oraz uczcić Boga. Samo słowo składa się z dwóch członów *eu* (dobrze) oraz *lego* (mówić).

Zdanie „błogosławiona jesteś między niewiastami” w języku semickim, który nie ma stopniowania przymiotników, wyraża stopień najwyższy i oznacza „spośród wszystkich niewiast jesteś najbardziej błogosławiona”. Elżbieta najpierw wymienia Maryję, a potem Dziecko. Maryja jest błogosławiona, ponieważ zasłużyła w oczach Bożych na najwyższą pochwałę, Bóg z własnej inicjatywy skierował do Niej słowo i przemienił Jej życie. Owoc Jej łona jest błogosławiony, ponieważ nie jest zwykłym dzieckiem, ale Synem Bożym.

Zanim przejdziemy do samego tekstu modlitwy „Zdrowaś Maryjo”, warto też zwrócić uwagę, że spotykamy w niej bardzo ważne imiona „Jezus” i „Maryja”. Niezależnie od całego tekstu modlitwy warto przyjrzeć się kształtowaniu się malgaskiej formy tych świętych imion. Imię Maryi występuje na samym początku, zarówno pierwszej, jak i drugiej części. Imię Jezusa występuje na końcu pierwszej części. Przyjrzymy się najpierw kształtowaniu się malgaskiej wersji imienia Jezus.

W najstarszym tekście malgaskim (K 1657) spotykamy słowo *Rahyssa*. Można przyjąć, że była to pierwsza malgaska próba oddania tego imienia. Na ile jednak była to tylko próba malgaska? Pierwszy katechizm jak wiadomo powstał na południu, gdzie relatywnie silne jak na Madagaskar były wpływy islamskie. W *Rahyssa* zauważyć można wyraźnie malgaski przedrostek *Ra-*, ale można się też dopatrzeć islamskiej wersji słowa „Jezus”, czyli *Issa* (*Hyssa*). Osoby, które miały kontakt z tradycją muzułmańską na wyspie, prawdopodobnie słyszały, że prorok *Issa* był wielkim prorokiem, przed największym z proroków – Mahometem, ale na pewno nie był Synem Bożym. Zastosowanie więc takiej wersji imienia Jezus mogło mieć swoje dwuznaczne konsekwencje. Katechizm osiemnastowieczny (K 1785) powtarza tę wersję w nieco zmienionej formie zapisu, jako *Raïtssa*,

dodając jednak do tego *Jesus*. Mamy więc niejako wersję malgaskoarabską oraz łacińską. Wersje biblijne oczywiście nie zawierają tego imienia. Katechizm z roku 1841 stosuje pisownię *Zezu-Kri*. Katechizm z 1851 r. pozostaje przy tej wersji, ale bez dodatku tytułu „Chrystus”, podając jedynie *Zezo*. Katechizm wersji Betsimisarakana z 1866 r. podaje analogicznie jak wersja Sakalawa z 1841 r. *Zezo-Kry*, ale już w nowej pisowni, a więc „u” pisząc jak „o”, a „-i” na końcu wyrazu jako „-y”. Od lat siedemdziesiątych XIX w. przyjmuje się w kręgach katolickich pisownia *Jeso*, która określa zapis dla wymawiania tego imienia w taki sam sposób. Ta pisownia przyjmuje się odtąd jako standardowa pisownia katolicka, która zostanie zmieniona dopiero w wyniku starań ekumenicznych pod koniec XX w. na *Jesoa*. O ile zmiana pisowni *Zezu* na *Jeso* nie była praktycznie zauważana przez ludność w zdecydowanej większości nie potrafiącą pisać, gdy wymowa praktycznie się nie zmieniła, to zmiana z końca XX w., zauważalna w wymowie, musiała stanowić dla pewnych chrześcijan wysiłek wiary.

Przyglądając się wersjom imienia Maryi, widzimy również pewien proces. Katechizm siedemnastowieczny nazywał ją *Ramariama*. Widzimy tu analogiczny malgaski przedrostek *Ra-* na początku imienia. Wersja osiemnastowieczna rozdzieliła nawet pisownię jako *Ra Mariama*. Katechizm z 1841 r. stosował pisownię *Mari*, prawdopodobnie wziętą z francuskiej wymowy zapisanej po malgasku. Od 1851 r. prawdopodobnie zastosowano zasadę widoczną również w pisowni imienia Jezus, mianowicie *-i* na końcu pisze się jako *-y*. Stąd powstało *Mary*. Wynikało to z zasad gramatyki malgaskiej, choć zewnętrznie może wyglądać jak pisownia angielska. Wersja ta przyjęła się na długi czas. Ciekawy przypadek mamy w wersji katechizmu z roku 1944. Na początku modlitwy zastosowano pisownia *Maria* (*Arahaba, ry Maria*), ale na początku drugiej części *Mary* (*Masina Mary, Renin' Andriamanitra*). Współcześnie przyjęła się forma zapisu i wymowy jako *Maria*.

Analogicznie jak to było w przypadku „Modlitwy Pańskiej”, w analizie wersji tłumaczeń malgaskich przyjrzymy się tu również „Pozdrowieniu Anielskiemu”, jak było ono tłumaczone w najstarszych katechizmach oraz wydaniach biblijnych. Podobnie jak wcześniej nie będziemy wnikać w tajniki języka malgaskiego, ale raczej śledzić znaczenie słów i zachodzące zmiany. Ponieważ inne tradycje chrześcijańskie nie odwołują się tak znacząco do tej modlitwy, więc w tym przypadku nie będziemy porównywać „liturgicznych” protestanckich wersji tej modlitwy.

	Zdrowaś Maryjo (Raduj się, Maryjo), łaski pełna, Pan z Tobą
K 1657	<i>Salama Ramariama</i> ⁶⁴ , <i>masimpeno Tompon antsica hotangh aminau</i> (Salama i Maria feno hasina. [Ny] Tompontosika ho tany aminao.)
K 1785	<i>Salama Ra Mariama, mihole tsi tacats dahe, Massin penou Tompontosiq amino</i> (Salama ry Maria virjiny, tsy azon-dehilahy, feno hasina. Ny Tompontosika ao aminao).
BP 1835	<i>Mifalia, ny hasoavi'ny, ny Tompo ao amy nao</i>
K 1841	<i>Kuezi, anau Mari, fenu Fanghahe-Senga Zanahar aminau</i>
K 1851	<i>Koezy anao, Mary, feno hasoavana, ny Tompo amy nao</i>
BP 1865	<i>Arahaba, ry ilay nohasoavina, ny Tompo momba anao</i>
K 1868	<i>Izaho miarahaba anao Mary, feno hasoavana, ny Tompo ao aminao</i> ⁶⁵
M 1916	<i>Arahaba, ry Mary, feno hasoavana; ny Tompo ao aminao</i>
BK 1938	<i>Arahaba, ry ilay feno hasoavana; ny Tompo ao aminao</i>
BE 2003	<i>Mifalia, ry nohasoavin'ny Tompo! Momba anao hatrany Izy!</i>
BK 2011	<i>Mifalia, ry ilay feno hasoavana; ny Tompo ao aminao</i>
EKAR	<i>Arahaba ry Maria feno hasoavana ny Tompo ao aminao</i>

Na początku tego fragmentu występuje imię Maryi. O tworzeniu się jej malga-skiego odpowiednika była mowa powyżej.

Siedemnastowieczny katechizm (K 1657) na pozdrowienie używa słowa *Salama*, do dziś używanego regionalnie w niektórych miejscach Madagaskaru. Na „pełnię łaski”, używa słowa oznaczającego „pełnię świętości” (*masimpeno*). Zwrot „nasz Pan niech będzie z Tobą” nie zawiera tu żadnych skomplikowanych wyrażeń. „Nasz” jest tu podane w formie inkluzywnej. Tłumacząc dosłownie najstarszą wersję *Tompon antsica hotangh* znaczyłoby „Nasz Pan niech będzie tam, nisko”. Prawdopodobnie taki określnik miejsca stanowił pomyłkę korektora lub tłumacza⁶⁶.

W katechizmie osiemnastowiecznym mamy ten sam zwrot na pozdrowienie, natomiast ciekawy jest następny fragment, stanowiący pewnie jakąś wstępną katechezę. Słowa *mihole tsi tacats dahe* znaczą dosłownie „dziewczyno (panno) nie

⁶⁴ Wg K 1657 A, B i C. W wersji D jest *Ramadriama*.

⁶⁵ Wg K 1866: *Fianarit'anao, Mary, feno Fanahi-Masina Zanahary aminao*.

⁶⁶ Por. Munthe, s. 181 i 275.

skażona mężczyzną”, czyli „dziewico”. Jest to pewnie próba ukazania dziewictwa Maryi wstawiona w to miejsce modlitwy.

Pierwsze tłumaczenie biblijne jest oczywiście wierniejsze tekstowi biblijnemu, a więc nie ma tu imienia Maryi, a pozdrowienie oddano słowem wskazującym bardziej na radość, niż na czynność pozdrawiania.

Kolejne wersje katechizmowe zawierają już tekst bardziej zwięzły. W katechizmie z 1841 r. na pozdrowienie użyte jest słowo *kuezi*, które można oddać jako „zaiste, zaprawdę”. Natomiast „pełnię łaski” określono jako „pełnię Ducha Świętego”. Zamiast „Pan z Tobą” jest „Bóg z Tobą”.

Katechizm z 1851 r. akceptuje już nową pisownię malgaską („o” zamiast „u” oraz „-y” zamiast „-i”), ponadto w porównaniu z K 1841 tłumaczy już jako „pełna łaski” i „Pan z Tobą”.

Wersja Betsimisaraka z 1866 r. używa określenia „ciesz się”, ale w dalszych słowach idzie za katechizmem Sakalawów, a więc mamy „pełna Ducha Świętego” i „niech Bóg będzie z Tobą”.

Poprawiona wersja biblijna w tym miejscu różni się dość znacznie od wersji sprzed prześladowań. Na początek użyte jest słowo oznaczające bardziej pozdrowienie niż radość. Na „pełnię łaski” forma jest już coraz bardziej dopracowana. Ciekawe jest natomiast określenie na „Pan z Tobą” oddane słowem „towarzyszy”, podkreślającym dynamiczny wymiar tej Bożej obecności.

Katechizm z 1880 r. idzie za wersją z roku 1868. Podobnie katechizm z 1908 r. Od 1916 r. widzimy jednak zmianę, która stanie się później wersją klasyczną. Powtórzą ją katechizmy „wojenne” z 1940 i 1944 r. Pierwsze katolickie tłumaczenie Biblii też pójdzie za tą tradycją, z wyjątkiem imienia *Mary*, które zostanie oddane zaimkiem *ilay*.

Ekumeniczne tłumaczenie Biblii w początkowym pozdrowieniu powróci do tradycji pierwszego tłumaczenia protestanckiego – nie korekty z lat sześćdziesiątych XIX w. – i posłuży się słowem „raduj się” (*mifalia*), resztę zwrotu odda innymi słowami, w znaczeniu bliższym do „Raduj się, błogosławiona Pana! On jest zawsze z Tobą!”.

Katechizm Kościoła Katolickiego w malgaskiej wersji z 2009 r. oddaje to słowami przyjętymi w tradycji katolickiej, zmieniając jedynie pisownie imienia Maryi, o którym była mowa wyżej i podając w nawiasach „radosną” wersję pozdrowienia.

Ostatnie tłumaczenie katolickie Biblii wybiera znowu wersję „radosną” i oczywiście posługuje się zaimkiem zamiast imienia Maryi, co można przetłumaczyć jako „Raduj się, która jesteś pełna łaski, Pan z Tobą (lub „Pan w Tobie”).

Przechodząc do próby określenia teologicznego znaczenia tego pozdrowienia, trzeba zauważyć, że dziś w oficjalnej wersji malgaskiej (używanej wśród Merinów) używa się pozdrowienia *Manao ahoana*, często dodając *Tompoko* (Pan/Pani) albo też *Manahoana hianao*. Jednak w różnych częściach wyspy używa się też innych pozdrowień, np. wśród Betsimisaraka jako „dzień dobry” używa się *Manakory Aby* (zwracając się do większej liczby ludzi) lub *Akory Aby* (do jednej osoby). W niektórych regionach używa się jednak słowa *Salama*. Być może z tego powodu w pierwszej wersji „Zdrowaś Maryjo” zastosowane zostało to właśnie słowo.

Współcześnie coraz częściej pojawia się pozdrowienie w formie „co słyhać, co nowego?” – *Inona no vaovao*? Na co zawsze odpowiada się, że nic nowego – *tsisy vaovao* (nawet gdyby była jakaś ważna wiadomość, najpierw mówi się, że nie ma nic nowego). Dopiero potem dodaje się *fa* (ale, jednak...).

W tekście tłumaczenia biblijnego tej modlitwy przyjęło się używać dwóch słów na tłumaczenie tego pozdrowienia: *Mifalia* („ciesz się”) oraz *Arahaba* („bądź pozdrowiona”). Ponieważ z biblijnego punktu widzenia oba tłumaczenia są poprawne, trudno się dziwić, że te dwa słowa występowały najczęściej. Słowa te, choć wierne oryginalnemu tekstowi, nie są słowami z języka potocznego, a więc wprowadzają mimowolnie w pewien specyficzny świat, czyli w tym wypadku w świat wiary.

W katechizmowych wersjach etap formułowania się ostatecznej wersji trwał dłużej. Katechizmy z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w. używały słowa *koezy* albo *fianaritra*. Dopiero później przyjęło się *Arahaba*. To trudne tłumaczenie stało się w pewnym sensie symbolicznym skrótem problemu, nad którym zastanawiamy się w tej pracy. Z jednej strony tekst wyjściowy (biblijny) nie jest w tym przypadku jednoznaczny. Greckie *chaire* wyraża zarówno pozdrowienie, jak i zachętę do radości. Z drugiej strony wprowadzenie tak ważnego słowa do jednej z podstawowych modlitw musiało być poprzedzone pewnym rozeznaniem, zarówno z perspektywy używania tych słów w różnych dialektycznych wersjach języka malgaskiego, jak i formy przystępnej do modlitwy. Nic dziwnego, że w katechizmach przeznaczonych dla poszczególnych grup etnicznych stosowano ich

własne określenia, a nie odwoływano się do pojęcia używanego przez wrogów. Słowo to musiało też być proste do wymówienia.

Również sformułowanie „pełna łaski” sprawiało pierwszym tłumaczom sporo trudności. Z początku tłumaczono je jako „pełna świętości”. W najstarszej wersji użyto właśnie słowa *masimpeno*, co dosłownie znaczy „pełna świętości”, nie „pełna łaski”⁶⁷. W drugiej wersji katechizmowej, z XVIII w., dodano nawet do tego tekstu prawdę o dziewictwie Maryi, dosłownie o „nietknięciu” przez mężczyznę. Wersja z 1841 r. mówiła o „pełni Ducha Świętego”, co również nie jest sprzeczne z prawdą wiary, choć językowo trochę odbiega od pierwowzoru tekstu. Mamy to również w katechizmie Betsimisaraką z 1866 r. Stopniowo jednak coraz bardziej przyjmuje się wersja Merinów z Płaskowyżu Centralnego. Zapewne wielką w tym rolę odegrało pierwsze tłumaczenie Nowego Testamentu z 1830 r.

	Błogosławionaś Ty między niewiastami
K 1657	<i>Anau missahots taunanga vaivave abi (Ianao misaotra teo anivon'ny vehivavy rehetra)</i>
K 1785	<i>Ano missahotse ambonne vaiave abi (Mihoatra ny vehivavy rehetra ianao)</i>
BP 1835	<i>finaritra hianao amy ny vehivavy</i>
K 1841	<i>Anau senga fanghahe ambuni ampisafi ziabi</i>
K 1851	<i>be hasina ambony ny viave ziaby anao</i>
BP 1865	<i>voatahy samy vehivavy ianao</i>
K 1868	<i>be hasina ambony ny vehivavy rehetra hianao</i> ⁶⁸
K 1908	<i>nohasoavina noho ny vehivavy rehetra hianao</i>
BP 1909	<i>voatahy samy vehivavy hianao</i>
M 1916	<i>nosoavina noho ny vehivavy rehetra hianao,</i>
BK 1938	<i>nosoavina noho ny vehivavy rehetra hianao</i>
BE 2003	<i>nomban'Andriamanitra fitahiana amin'ny samy vehivavy ianao,</i>
BK 2011	<i>nosoavina noho ny vehivavy rehetra ianao</i>
EKAR	<i>nosoavina noho ny vehivavy rehetra ianao</i>

⁶⁷ Ciekawe, bo w innych miejscach tego katechizmu „łaska” jest tłumaczona jako *fiandriana* albo *haihay*. Tutaj „łaska” przetłumaczona jest jako „świętość”. Por. Munthe, s. 275.

⁶⁸ Wg K 1866: *Anao masimasina ambony ny viavy ziaby*.

Przy tłumaczeniu tego fragmentu znowu nie gramatyka, ale teologia wysuwa się na pierwszy plan. Choć pojawiały się różnice w zapisie, to jednak nie było większych trudności z pojęciami „ty”, „między” i „kobiety”. Zasadniczym powodem różnorodności tłumaczenia tych słów jest problem z koncepcją „błogosławieństwa”. Nie powinno to dziwić, bo biblijna koncepcja błogosławieństwa nie jest jednoznaczna i doprecyzowana. Elżbieta ze wzruszeniem uznaje, że Maryja została przez Boga szczególnie obdarzona darami, dlatego należy ją szczególnie wysławiać. Jest to dar udzielony Maryi, większy niż ktokolwiek otrzymał. Nic dziwnego, że w popularnym języku nie ma słowa na taką rzeczywistość.

Wyrażenie *Anau missahots* oraz *Ano missahotse* z dwóch pierwszych katechizmów sprawia spore problemy. Według autorów książki o pierwszym katechizmie dosłownie znaczyłoby to „dziękujesz, modlisz się”⁶⁹, według innych konsultowanych specjalistów można by to przetłumaczyć jako „niesiesz dobro, masz dobra, możesz się nosić ponad, jesteś piękna między”. Wersję katechizmu z roku 1841 można by przetłumaczyć jako „jesteś ciałem i duchem wywyższona, możesz widzieć wszystko”, z roku 1851 jako „masz wiele wartości (duchowych) ponad wszystkimi kobietami”, a z roku 1866 „jesteś święta (*masimasina* – powiedziane z dużą dozą pokory) ponad wszystkimi kobietami”.

Wersję z 1868 r. powtórzy katechizm z 1880 r. Wersja, która pojawiła się w pierwszym katolickim tłumaczeniu Biblii (1938), powtórzona została w „wojennych” katechizmach z 1940 i 1944 r. i stała się z czasem standardową wersją katolicką.

Obecnie przyjęte na błogosławieństwo słowo *nosoavina*, pochodzące od *soavina*, wywodzi się od rdzenia *soa*⁷⁰, który oznacza dobro, piękno, przyjemność, bycie miłym, korzyść, dobrodziejstwo, zaletę. W ten sposób czasownik strony biernej *soavina* („niech Cię błogosławi”) oznacza przede wszystkim bycie uprzywilejowanym, bycie w sytuacji korzyści.

Słowa *voatahy* i *fitahiana* pochodzą od rdzenia *tahy* oznaczającego pomoc, asystencję, błogosławieństwo, subwencję, protekcję. Słowa te kładą nacisk na ideę czuwania nad kimś. Słowo *tahiana* jest często używane, aby wyrazić „błogosławiony/-a” w wyrażeniu *Nomban’ Andriamanitra fitahiana ianao!*, oznaczającym

⁶⁹ Por. Munthe, s. 275.

⁷⁰ Nieoceniona w tym względzie była pomoc p. Elisabeth Ravaoarimalala, bez której nie byłoby możliwe wniknięcie w tajniki języka malgaskiego.

„Niech Bóg cię błogosławi, niech ci użyczy opieki”, wypowiedanym zamiast podziękowania za jakąś posługę albo jako uprzejma formuła oznaczająca życzenie dobrej drogi. Tłumaczenia biblijne z 1865 r. i tłumaczenie ekumeniczne używają tego słowa.

Słowo *finaritra* opisuje stan dobra bez niedociągnięcia, stan zupełnej satysfakcji. Podkreśla to początkową zachętę *mifalia*, „ciesz się”.

Według pani Elisabeth Ravaoarimalala na wybór słów mogło wpłynąć też rozróżnienie między Matką Bożą a Matką Jezusa (katolicy – protestanci). Wybór słowa pochodzącego od rdzenia *tahy* oznacza, że Maryja jest Tą, która jest błogosławiona albo strzeżona przez Boga. Natomiast w wersji katolickiej Maryja jest Tą, która jest błogosławiona, aby otrzymać łaski od Boga – jeśli stosujemy słowo *soavina*.

Aby zrozumieć proces tworzenia się tego słowa, trzeba przypomnieć też tradycyjną malgaską koncepcję błogosławieństwa. Otrzymanie błogosławieństwa (*voatsodrano*) od kogoś posiadającego władzę rodzinną (starszego) polegało na tym, że udzielający błogosławieństwa rozpryskiwał wodę nad osobą, która otrzymywała błogosławieństwo. Oznaczało ono fakt obmycia z wszelkiej nieczystości pochodzącej z nierespektowania starszych, społeczności albo wartości i wierzeń społecznych.

	I błogosławiony Owoc żywota (łona) Twojego, Jezus
K 1657	<i>Nare nissahotse enge zanaca, nitondranau rahyssa. Amin (Ary nisaotra ny zanaka nitondranao i Jesoa. Amena)</i>
K 1785	<i>Aman missaots izi-zanne Zanaq, nitondrano Raitssa Jesus (ary misaotra anao nohon' ny zaza izay nentinao dia i Kristy Jesoa⁷¹)</i>
BP 1835	<i>ary finaritra ny hateraky ny kibo nao</i>
K 1841	<i>Zezu-Kri zanak hau Fanghahe-Senga be</i>
K 1851	<i>Be hasina ny nateraky ny kibo nao i Zezo</i>
BP 1865	<i>ary voatahy ny hateraky ny kibonao</i>
K 1868	<i>be hasina i Jeso nateraky ny kibo nao⁷²</i>

⁷¹ W tym miejscu widać pewną rozbieżność między tekstem katechizmu, do którego udało się dotrzeć autorowi w bibliotece Urbanianum, a tekstem, do którego miał dostęp autor artykułu na temat tego katechizmu (w bibliotece Akademii Malgaskiej w Antananarywie oraz w centrum Ambozontany w Fianarantsoa). W „rzymskiej” wersji było *Raitssa Jesus*, w „malgaskiej” *Raitsa Iesasy*. Być może podobnie jak we wcześniejszym katechizmie, również w tym wprowadzono pewne drobne zmiany w różnych wydaniach. Może to ukazywać pewną ewolucję tworzenia poprawnego słownictwa.

⁷² Katechizm Betsimisarakana: *I Zezo-Kry Zanaka nao masim-be*.

K 1908	<i>ary be hasoavana Jeso voahary an-kibonao</i>
M 1916	<i>ary nosoavina Jeso nateraky ny kibonao</i>
BK 1938	<i>ary nosoavina ny hateraky ny kibonao</i>
BE 2003	<i>ary nombany fitahiana koa ilay haterakao</i>
BK 2011	<i>ary nosoavina ny haterakao</i>
EKAR	<i>Ary nosoavina i Jesoa nateraky ny kibonao</i>

W tym fragmencie modlitwy pojawia się imię Jezus. Ponieważ jednak o formowaniu się malgaskiej wersji tego słowa była już mowa, więc tutaj opuścimy tę część. Podobnie ze słowem „błogosławiony” – było ono omówione w poprzedniej części, więc nie będziemy tego powtarzać.

Najstarszą wersję (K 1657) można przetłumaczyć jako „dzięki temu Synowi, którego nosiła (w łonie), Jezusowi”. Według autorów opracowania tego katechizmu słowo *nitondranau*, dosłownie „któregoś zrodziła”, w formie okolicznikowej powinno być zastąpione formą *entinau*. Ciekawe, że w najstarszym katechizmie w tym miejscu dodano również słowo „Amen”⁷³.

Druga wersja, z XVIII w., może być przetłumaczona jako „dzięki Jemu, Synowi, którego nosiła (*Raitssa* podkreśla poważanie dla osoby) Jezusowi”. Imię zostało powtórzone po arabsku i łacinie.

Pierwsza wersja biblijna bardziej podobna jest już do wersji współczesnej. Natomiast katechizmy, które powstawały poza Madagaskarem (K 1841, K 1851) odbiegają trochę bardziej od dosłowności, kierując się bardziej ku wyjaśnieniu. Pierwsza wersja (K 1841) oznacza „Jezus Chrystus, Twój Syn, jest wielki duszą i ciałem” (*senga* ma znaczenie moralne, duchowe, *be* oznacza „wielki”). Wersja z roku 1851 może być przetłumaczona jako „Ten, któregoś zrodziła, Jezus, ma wiele wartości duchowych”. Praktycznie do końca wieku XIX widać próby oddania tej treści różnymi słowami. Katechizm z 1868 r. znowu ustala standard, powtórzony przez K 1880. Dziwić może znowu rozbieżność tekstu katechizmu z 1880 r. z tekstem z katechizmu z roku 1908, gdzie spotykamy zupełnie inne sformułowanie. Wersję prawie współczesną podaje katechizm z 1916 r.: „I błogosławiony Jezus, zrodzony z twego łona (dosł.: z twego brzucha)”. Pojawi się w nim słowo *nosoavina*. Ta wersja

⁷³ Na zakończenie „Pozdrowienia anielskiego” pojawi się jeszcze raz, ale już w wersji „niech się tak stanie”.

powtórzona zostanie w katechizmach „wojennych” z 1940 i 1944 r. Wersje biblijne do ostatniej nie mogą się zdecydować na jedno określenie.

	Święta Maryjo, Matko Boża
K 1657	<i>Ramariama masin, reine nih Zahanhare (Maria Masina, renin'i Zanahary)</i>
K 1785	<i>Ra Mariama masin, reine gni Zanahar (Ry Maria, masina, Renin' ny Zanahary)</i>
K 1841	<i>Senga Mari, reine ni Zanahar</i>
K 1851	<i>Masina Mary, Reny ny Zanahare</i>
K 1868	<i>Masina Mary, Reny ny Zanahary</i> ⁷⁴
K 1908	<i>Masina Mary, Renin' Andriamanitra</i>
EKAR	<i>Masina Maria, Renin'Andriamanitra</i>

Tego tekstu nie ma już w Biblii, więc mamy jedynie wersje katechizmowe. W tym przypadku nie mamy tu jednak żadnych nowych sformułowań. Zarówno słowa „święta”, jak i „Bóg” zostały już dawno wyjaśnione i przyjęte w języku malgaskim. Pozostałe różnice wynikają z doprecyzowywania się malgaskiej gramatyki.

O krystalizowaniu się stosowania pojęć *Zanahary* i *Andriamanitra* na określenie Boga była już mowa wcześniej. Wyraźnie widać to również na tym przykładzie. Podobnie z pisownią imienia Maryi. Swoistą ciekawostką w tym miejscu może być słowo *Niny* z katechizmu Betsimisaraka z 1866 r. na określenie „matki”, gdzie użyto słowa z tego narzecza. Katechizm z 1868 r. ustalił pewien standard, powtórzony później w 1880 r. Współczesna wersja przyjęła się od katechizmu z roku 1908, ale zmiany nie wynikały z teologii, lecz z kwestii językowych.

W kontekście teologicznym warto zwrócić uwagę, że sam tytuł Matki Bożej w historii myśli chrześcijańskiej ma dość bogatą historię. Jednakże na Madagaskarze tytuł „Matki Zanahary” nie brzmiał wcale dziwnie, skoro każdy większy przodek, protoplasta czy inny ważny człowiek stawał się *Zanahary*. Wiadomo, że każdy musiał mieć swoją matkę.

	Módl się za nami grzesznymi
K 1657	<i>mi tambetambeho hanau ahinri nahonai ompanghota (mihantà ianao aminy mba ho anay olona mpanota)</i>

⁷⁴ Wersja Betsimisaraka: *Masin-Mary, Niny ny Zanahary*.

K 1785	<i>Miantambeho ano ahinri [albo] alo-azo nahonaie ompiratsi (mivavaha ho anay eo anatrehany (Zanahary), izahay izay olon-dratsy)</i>
K 1841	<i>Tumpu Zanahar nihinei halala hulun rati</i>
K 1851	<i>Mijoroa nihy nay, ampanao ratsy</i>
K 1868	<i>Ivavaho <u>ankehitryny</u> izahay mpanota⁷⁵</i>
K 1908	<i>mivavaha ho anay mpanota</i>
EKAR	<i>Mivavaha ho anay mpanota</i>

Ponieważ koncepcja „grzechu” została już w języku malgaskim przyjęta wcześniej, np. podczas kształtowania się „Modlitwy Pańskiej”, więc w tym przypadku nie było większych problemów. Trochę trudności sprawiło jednak znalezienie określenia na grzeszników i na modlitwę wstawienniczą.

W najstarszym katechizmie (K 1657) spotykamy wyrażenie „wstawiaj się” (*mitambetambe*) „za nami, którzy jesteśmy grzesznikami”. Określenie *mitambetambe* znaczy dosłownie „pocieszyć, ugłaskać, uspokoić, szukać łaskowości u kogoś – wkraść się w łaski”. Według autorów opracowania językowego tego tekstu to tłumaczenie słowa „modlić się” dobrze oddaje sens oryginalny.

W wersji osiemnastowiecznej oraz z 1841 r. uznano za konieczne dodanie do kogo Maryja ma się modlić za nami grzesznymi (dodano „do Boga”).

W tekście katechizmowym z 1868 r., powtórzonym w 1880 r., mamy tu zmianę szyku i dlatego w tym miejscu pojawiło się słowo „teraz” (*ankehitryny*), które należy do dalszej części modlitwy.

Katechizm z roku 1908 ustanowił już ostateczną formę tego wezwania. Była ona powtarzana w kolejnych katechizmach z 1916, 1940 i 1944 r. W takiej wersji istnieje też w malgaskiej edycji *Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

	Teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen.
K 1657	<i>Izanheuezanhe amaleha tanh Zahai hofate amin. (Izao dia izao sy rehefa izahay ho faty. Amena.)</i>
K 1785	<i>Izanne vezanne ama leatangh [albo] ama ouvia zahaie hofatte. Amen. (amin' izao ary mandra-pahatongavanay any ambany tany [albo] hatra amin' ny fahafatesanay. Amen)</i>

⁷⁵ Wersja z 1866 r.: *Mijoroa nihy nay ampanano ratsy*.

K 1841	<i>Ankahane, miaru amini fate nei. Atovu efa zen.</i>
K 1851	<i>Ataonio indraiky amy ny hifatesa'nay. Amena.</i>
K 1868	<i>ankehitriny ... ary aminy andro hafatesa nay. Amen.</i>
K 1880	<i>ankehitriny ... ary amy ny andro hafatesa' nay. Amena.</i> ⁷⁶
K 1908	<i>ankehitriny ary amin' ny andro hahafatesanay. Amena.</i>
EKAR	<i>Ankehitriny ary amin'ny andro hahafatesanay. Amen.</i>

Tutaj również nie było potrzeby szukania nowych pojęć. Podobnie jak wyżej, słowa te wchodziły w zakres terminologii codziennej. W najstarszej wersji słowo *Izanheuezanhe* oznacza najprawdopodobniej podwojenie (często spotykane w języku malgaskim) *izau izau* (teraz teraz).

W tym ostatnim fragmencie widzimy również formowanie się malgaskiego *Amen*. Była już o tym mowa wyżej. Katechizmy z 1868 i 1880 zmieniły trochę szyk modlitwy, ale wersja, która została wprowadzona w 1908 r., przyjęła się już na stałe. *Ankehitriny* znajduje się już bezpośrednio w tej części. Kolejne wersje przyjęły taki właśnie szyk. Warto też zwrócić uwagę, że katechizm z roku 1880 w tym przypadku użył innego zakończenia niż wersje poprzednie, tzn. *Amena*. Ta wersja stała się praktycznie obowiązującą z małym wyjątkiem przestawienia szyku.

Porównując proces formowania się standardowej wersji tej modlitwy, widać, że nie wykształciła się ona tak szybko jako „Modlitwa Pańska”. Potrzeba było więcej czasu. Jest to też pewien wskaźnik częstotliwości używania tej modlitwy. Ponadto w tym przypadku nie było porównywalnych tekstów w modlitewnikach innych wyznań, dlatego zatrzymaliśmy się jedynie na modlitewnikach i katechizmach katolickich. Sam proces kształtowania się ostatecznej katolickiej wersji tej modlitwy przebiegał podobnie jak w przypadku „Modlitwy Pańskiej”. Wystąpiło kilka innych sytuacji wymagających wyboru innych określeń. Najważniejsze tu wydają się procesy kształtowania się malgaskiej formy najświętszych imion Jezusa i Maryi, które najlepiej widać właśnie w tej modlitwie. Ponadto „Pozdrowienie Anielskie” może też służyć jako dobry przykład „teologizujący” lub „katechetyczny”, tzn. wprowadzania pewnych określeń, których nie ma w oryginale, ale w kontekście nowej kultury warto je wyjaśnić, np. dodanie „Maryjo nietknięta przez mężczyznę”.

⁷⁶ Wersja z 1866 r.: *Avaizo miharo aminy fatesa'nay. Ano efa ny zany.*

b) Skład apostolski

Trzecim tekstem, po „Modlitwie Pańskiej” oraz „Pozdrowieniu Anielskim”, jakim się tu zajmujemy, będzie „Skład apostolski”. Tak samo jak wcześniej przyjrzymy się dawniejszym wersjom tego jednego z podstawowych tekstów wiary. Ponieważ na wcześniejszych dwóch przykładach zaprezentowane zostało w większych szczegółach językowych, jak wyglądał ten proces, a celem naszej analizy nie są badania językoznawcze, lecz analiza procesu kształtowania się malgaskiej wersji tych tekstów, dlatego nie będziemy już poświęcać uwagi szczegółom gramatycznym, a skoncentrujemy uwagę raczej na fakcie kiedy i w jakich okolicznościach społeczno-historycznych te wersje powstawały.

	Wierzę w Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi
K 1657	<i>Zaho macatau abinahanhare Rai ommahai abi⁷⁷. Namboüatseri enghe langhitse amantane</i>
K 1785	<i>Zaho mancato a gni Zanhar Rai, ommahai abi, anamboatzé i langhits i tanne</i>
K 1841	<i>Haiku tu ni Zanahar Rei, mahefa zaka ziabi, nanou Langhitsh miaru ni tane.</i>
K 1851	<i>Zaho mino Zanahare, ny Ray mahefa raha ziaby, nanao ny lanitra indraiky ny tane</i>
K 1862	<i>Izaho mino Zanahary ny Ray mahefa ny zavatra rehetra, nanao ny lanitra sy ny tany</i>
K 1866	<i>Zaho mino Zanahary, ny Ray mahefa ny raha ziaby, nanano ny lanitra miharo ny tany.</i>
K 1868	<i>Izaho mino Zanahary ny Ray mahefa ny zavatra rehetra, nanao ny lanitra sy ny tany</i>
K 1880	<i>Izaho mino Zanahary, ny Ray mahefa ny zavatra rehetra, nanao ny lanitra sy ny tany.</i>
K 1908	<i>Izaho mino an' Andriamanitra, Ray mahefa ny zavatra rehetra, nahary ny lanitra sy ny tany</i>
EEM	<i>Izaho mino an' Andriamanitra Ray Tsitoha, Mpanao ny lanitra sy ny tany</i>

⁷⁷ K 1657 C podaje: *raj manghatauuah* abi, natomiast K 1657 D: *rai manghat auuah* abi. Obie wersje oznaczają „**Ojciec**, który stworzył niebo i ziemię”. Ponieważ tego typu drobne różnice w kształtującym się dopiero zapisie nie wnoszą nic do naszego głównego zagadnienia, w dalszym ciągu nie będziemy zwracali uwagi na tego typu drobne różnice. Podobnie nie będziemy się tu już więcej odwoływali do uwspółcześnionej wersji zapisów dwóch pierwszych katechizmów, jak to było wyżej przy dwóch wcześniejszych modlitwach.

FLM	<i>Izaho mino an' Andriamanitra Ray tsitoha, Mpanao ny lanitra sy ny tany</i>
FJKM	<i>Mino an' Andriamanitra Ray Tsitoha, Mpanao ny lanitra sy ny tany aho.</i>
EKAR	<i>Izaho mino an'Andriamanitra, Ray Mahefa ny zavatra rehetra, mpahary ny lanitra sy ny tany.</i>
MM	<i>Izaho mino an' Andriamanitra Ray Tsitoha, nahary ny lanitra sy ny tany</i>

W tym przypadku najważniejszym słowem jest „wierzę”, choć do pewnego stopnia również słowo „wszechmogący”. To pierwsze w dwóch najstarszych katechizmach przetłumaczone zostało jako *macatou*, oznaczające „akceptować, z respektem”. Warto zauważyć, że najstarszy katechizm w innych miejscach używał słowa *meinou* (wierzyć), tu jednak prawdopodobnie chciał podkreślić respekt, który jest winny Bogu, Ojcu wszechmogącemu. Katechizm Sakalawa z 1841 r. stosował słowo *haiko* – „znam” Boga Ojca Wszechmogącego, a od katechizmu z 1851 r. jako określenie na „wierzę” przyjęło się *mino*.

Zwrot *ommahai*⁷⁸ *abi*, stosowany w obu pierwszych katechizmach, oznacza „zdolny zdziałać wszystko”. Zwrot z 1841 r. *mahefa zaka ziabi*, a także *mahefa raha ziaby* z 1851 r. oraz z 1866 r. oznacza praktycznie to samo, tylko w innym dialekcie. Od pierwszego katechizmu Merinów z roku 1862 w tradycji katolickiej najczęściej przyjmuje się zwrot *mahefa ny zavatra rehetra*. Określa on innymi słowami tę samą treść. W popularnej formie istnieją jeszcze drobne zmiany, przede wszystkim przyjęcie słowa *Andriamanitra* zamiast *Zanahary*. Ta wersja przyjmuje się w następnych katechizmach. Ostatnia wersja z Katechizmu Kościoła Katolickiego została przetłumaczona z użyciem słowa *mpahary*, w miejsce uprzedniego *nahary*, na oznaczenie Stworzyciela.

Określenie wszechmocności w wersjach protestanckich pochodzi raczej od zaprzeczenia ograniczoności (*tsi* – *toha*), natomiast w wersji katolickiej podkreśla moc nad wszelkim stworzeniem (*Mahefa ny zavatra rehetra*). Podobna różnica widoczna jest w określeniu Stworzyciela, który w wersji katolickiej ma ten sam źródłosłów, co *Zanahary* (tu *Mpahary*). Ciekawe, że wersja wspólna z *Miara-Mizotra* używa innego określenia na Stworzyciela, niż pozostałe wersje.

⁷⁸ Dosłownie *ommahai* oznacza „człowiek, który wie”, jako tłumaczenie „potężny”. Na temat *haihay* i relacji „wiedzieć-móc” więcej Munthe, s. 53 i 57.

	I w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedyne, Pana naszego
K 1657	<i>Aman ahin rahyssa chiristou Zanaca anri irere tompon antsica</i>
K 1785	<i>am a gni Rahan Iesus-Christ, irer Zanaq-Zanhar Tompe naie</i>
K 1841	<i>Haiku tu Zezu-Kri, anak reik ni Zanahar Rei, tumpun sik</i>
K 1851	<i>zaho mino Zez-Kry, zana'ny tokana Tompo'ntsika</i>
K 1862	<i>Izaho mino any Jeso-Kristy, Zana' ny tokana Tompo ntsika</i>
K 1866	<i>Zaho mino i Zez-Kry, Zanaka raiky ny Zanahary Ray, Tompontosika</i>
EEM	<i>Ary an' Iesosa Kristy Zanani-lahy Tokana Tompontosika</i>
FLM	<i>Izaho mino an' i Jesosa Kristy, Zanak' Andriamanitra lahy tokana Tompontosika</i>
FJKM	<i>Ary mino an' i Jesoa Kristy Zananilahy Tokana Tompontosika</i>
EKAR	<i>Izaho mino an'i Jesoa-Kristy, Zanany tokana Tompontosika</i>
MM	<i>Izaho mino an'i Jesoa-Kristy, Zananilahy tokana Tompontosika</i>

Tu znowu najstarsza wersja przysparza nieco trudności. *Aman ahin rahyssa*, według autorów opracowania, znaczyłoby „i życie Jezusa”. Wypowiedziana po zdaniu poprzedzającym, ta idea „życia Jezusa” zmienia sens modlitwy, brzmiąc: „Respektuję Boga, Ojca, który zna wszystkie rzeczy. Stworzył On niebo i ziemię, a także życie Jezusa Chrystusa, Jego syna jedyne...” Według autorów opracowania jest to jednak prawdopodobnie błąd drukarski. Zamiast *ahin* powinno być *amin* („w”) i wtedy poprawny sens zostanie przywrócony.

O kształtowaniu się pisowni imienia Jezus była już mowa wcześniej, podobnie jak słowa „wierzę”. Obecnie używana ostateczna katolicka forma oparła się na katechizmie z 1862 r., którą powtórzyła wersja z roku 1868 i która ulegała później jeszcze małej korekcie zapisu. Tak ją powtarzały późniejsze katechizmy. Ponieważ kolejne katechizmy powtarzały tę wersję, więc w tabelce zostały opuszczone.

Przy porównaniu wersji katolickiej z wersjami protestanckimi widać podobieństwo między wersjami anglikańską oraz Kościoła zjednoczonego, natomiast luteranie mają swoją odrębną. Warto zauważyć, że wersja katolicka jest w tym miejscu poprawna w sensie języka inkluzywnego. Nie nazywa Jezusa „synem” tylko „dzieckiem”. Pozostałe wersje dodają *lahy* oznaczające męską płeć tego dziecka (*Zana* lub *Zanaka*).

	Który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny
K 1657	<i>Nitanaheri tabin masin Panghahe nih Zahanhare. Nivelomeri tabin Ramariama mihole</i>
K 1785	<i>izi nandzare Lahe, faha be Rahanne Zanhar, Massin Tsereq, ri nivelom zaza i Reine Maria Massin Mihole</i>
K 1841	<i>hizi nanun ni Fanghahe-Senga velun tamini Senga-Mari</i>
K 1851	<i>izy no foroni'ny Fanabe – masina nateraky Mary Virijiny</i>
K 1862	<i>Izy noforoniny Fanahi-Masina, nateraky Mary Virijiny</i>
K 1866	<i>izy nano ny Fanahi-Masina, natembo ny Mary Virjiny</i>
EEM	<i>Izay notorontoronina tamin' ny herin' ny Fanahy Masina, Naterak' i Maria Virijina</i>
FLM	<i>Izay notorontoronin' ny herin' ny Fanahy Masina, naterak' i Maria virijina</i>
FJKM	<i>Izay notorontoronina tamin' ny Fanahy Masina, naterak' i Maria virijina</i>
EKAR	Noforonin'ny Fanahy Masina, naterakin'i Maria Virjiny
MM	<i>Izay nototontoronina tamin' ny Fanahy Masina, naterak' i Maria Virjina</i>

Katechizm z roku 1785 jest zdecydowanie dłuższy w tym miejscu. Było to związane z pewnym nastawieniem wyjaśniania prawd wiary, nawet podczas recytacji „Credo”. Tłumaczenie staje się jednocześnie wyjaśnieniem. Dosłownie ten fragment znaczy: „stał się mężczyzną (człowiekiem), wielkim dziełem Pana Boga, Ducha Świętego, narodził się dzieckiem z matki Maryi, świętej dziewczyny”.

To, co tu wydaje się szczególnie interesujące, to fakt, że po pierwszych próbach znalezienia malgaskiego słowa na dziewictwo, ostatecznie przyjęto zmalgaszyzowane słowo europejskie. W tym przypadku zarówno angielskie, jak i francuskie słowa powstały z łacińskiego pierwowzoru, stąd takie podobieństwo.

Dla ostatecznego kształtu wersji katolickiej znowu decydujące znaczenie ma katechizm z roku 1862, choć podobnie jak we wcześniejszych przypadkach wersja ta ulega jeszcze minimalnym zmianom. Co ciekawe, różne wyznania protestanckie używają różnych formuł na przetłumaczenie tego zwrotu. Wersja ekumeniczna idzie za wariantem FJKM.

	Umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion
K 1657	<i>Niaretseri tambane rapontio Pilato nitsampanri ni mate, nalleuenghri</i>
K 1785	<i>i niaretz bebe faniraeq aratsi, Rahann-Massioq anhaven Poncio Pilato. Izi matte an hazon mitsivali; Aze Vatang mandre an bato</i>

K 1841	<i>hizi nanghutsku be amini ampantzaka Ponsi Pilate : hizi mate amini hazu misaka</i>
K 1851	<i>Izy nijaly faha Pontsy Pilaty, no fatseha'ny tamy ny hazo misakana, nate indraiky nalevina</i>
K 1862	<i>Izy nijaly faha i Pontsi-Pilaty; no fantsihana taminy hazo-misakana, maty dia nalevina</i>
K 1866	<i>Izy nijali faha i Ponsi-Pilaty, no fatsehana taminy kakazo-mitsivalana, naty miharo nalevina</i>
K 1880	<i>Izy nijaly faha i Pontsi-Pilaty, no fantsihana tamy ny hazomisakana, maty dia nalevina</i>
K 1908	<i>Izy nijaly faha-Pontsi-Pilaty, nofantsihana tamin' ny hazo fijaliana, maty dia nalevina</i>
M 1916	<i>nijaly faha-Pontsi-Pilaty, nofantsihana tamin' ny hazo fijaliana, maty dia nalevina</i>
EEM	<i>Nijaly tamin' ny nanapahan' i Pontio Pilato, Nohomboana tamin' ny hazo fijaliana, dia maty, ka nalevina</i>
FLM	<i>nijaly raha nanapaka Ponsio Pilato, nohomboana tamin' ny hazo-fijaliana, maty ka nalevina</i>
FJKM	<i>nijaly raha nanapaka Pontio Pilato, nohomboana tamin' ny hazofijaliana, maty ka nalevina</i>
EKAR	<i>nijaly faha-Pòntsy Pilaty, nofantsihana tamin'ny Hazofijaliana, maty dia nalevina</i>
MM	<i>nijaly tamin' ny andron' i Pontio Pilato, nohomboana tamin' ny hazofijaliana, maty dia nelevina</i>

Wydawać by się mogło, że ten fragment nie powinien rodzić większych problemów. Według autorów opracowania pierwszego katechizmu określenie *ntisampanri*, dosł. „rozdzielił się na dwóch gałęziach”, stanowi wyrażenie wiary, że Jezus sam przyjął ukrzyżowanie. Zwrot *nosampanina* wyrażałby lepiej ducha zdania oryginalnego. W drugim zaś katechizmie dodano, że Piłat był „złośliwym” władcą (*massioq*), określono, że Jezus umarł na *hazo mitsivali* („horyzontalnej belce drzewa”), a pogrzebanie oddano zwrotem *nandry ambony vato ny vatany* („jego ciało zasnęło na kamieniu”).

Etap formułowania się tych słów trwał dość długo. Zwrot „umarł i pogrzebion” (*maty dia nalevina*) przyjął się w drugiej połowie XIX w. Część o krzyżu i o Piłacie kształtowała się trochę dłużej. Ostatecznie w formie przyjętej przez katolików

znajdujemy ją po raz pierwszy w katechizmie z 1916 r. Choć widać, że tu również pierwszy katechizm Merinów (K 1862) miał znaczenie decydujące w kształtowaniu się późniejszych wersji, ponieważ zmiany były nieco większe, więc ukazano więcej wersji. Wersję z 1916 r. powtórzyły potem katechizmy z czasów II wojny światowej.

Wersje stosowane przez inne wyznania protestanckie różnią się nieco słowami od wersji katolickiej, ale wspólna wersja ekumeniczna jest jeszcze inna.

Ten fragment „Składu apostolskiego” pozwala prześledzić kształtowanie się określenia krzyża. Najpierw określany był jako *hazo mitsivali*, potem *hazo misaka/-na*, aby w końcu przyjąć się jako *hazo fijaliana*. *Hazo* to „drzewo”, natomiast słowo *mitsivali* pochodzi od słowa *mitsivalana* (belka horyzontalna). Z czasem przyjęło się określenie *hazo misakana* oznaczające przecinające się belki (dosł. belka, która przecina belkę wertykalną, czyli krzyżuje się). Ostatecznie jednak przyjął się termin *hazo fijaliana* oznaczający drzewo, na którym się cierpiało. Jest to dość ciekawy przykład teologiczny. Od spostrzeżenia przestrzennego – skrzyżowanie belek, ważniejsze zostało podkreślenie znaczenia – „drzewo cierpienia”. Jest to spojrzenie głębsze niż w językach europejskich.

	Zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał
K 1657	<i>Nare niroron anhafouanrou fahatellou, nitambellome tauuangh anreo ommate</i>
K 1785	<i>ama amiroue nizoutsou amban-ni tanne ; feh'a tellu androu i nitambelome, andraq tsiar ho fatte</i>
K 1841	<i>hizi nalevi: arumui anani nitzutsu an tane faha mamuku mahamei, hizi nitanbelu</i>
K 1851	<i>izy nandrorona tamy ny ifery, fahatelo andro nitsangana tamy ny mate</i>
K 1862	<i>Izy nidina tambany ny tany, taminy andro fahatelo izy nitsangana taminy maty</i>
K 1866	<i>izy nandrorona ambany ny tany, fahatelo andro izy nitambelona</i>
K 1880	<i>Izy nidina tambany ny tany: tamy ny andro faha-telo Izy nitsangana tamy ny maty</i>
K 1908	<i>Izy nidina tany ambanin' ny tany: tamin' ny andro fahatelo, Izy nitsangana tamin' ny maty</i>
M 1916	<i>nidina tany ambanin' ny tany: nitsangana tamin' ny maty tamin' ny andro fahatelo</i>

EEM	<i>Nidina tany amin' ny fiainan-tsy-hita; Ary nony tamin' ny andro fahatelo dia nitsangana tamin' ny maty</i>
FLM	<i>nidina tany amin' ny fiainan-tsy-hita; nitsangana indray tamin' ny maty tamin' ny andro fahatelo</i>
FJKM	<i>nidina tany amin' ny fiainan-tsy hita; nitsangana tamin' ny maty tamin' ny andro fahatelo</i>
EKAR	<i>nidina tany ambanin'ny tany; nitsangan-ko velona tamin'ny andro fahatelo</i>
MM	<i>nidina tamin' ny toeran' ny maty, nitsangana velna tamin' ny andro fahatelo</i>

Widać, że w tym fragmencie zmagania językowe były jeszcze poważniejsze. Znowu widać w katechizmie osiemnastowiecznym dodatkowe dopowiedzenie oznaczające w tym przypadku, że Jezus zmartwychwstał, aby już więcej nie umierać.

Dawniejsze wersje bardziej podkreślały „powstanie z martwych” (*nitsangana tany ny mate*), podczas gdy ostatnia katolicka wersja akcentuje „powstanie do życia” (*nitsanga-ko velona*).

Ostatecznie forma katolicka przyjęła się z katechizmie z 1916 r., choć wcześniej widać już pewne doprecyzowanie stosowanych pojęć w wersji z 1862 r. W 1880 r. było praktycznie bez zmian, ale w 1908 r. i 1916 r. dodano pewne korekty. Katechizmy wojenne je powtarzały.

Wersje protestanckie zamiast „geograficznego” katolickiego stwierdzenia o „zstąpieniu pod ziemię” preferują bardziej abstrakcyjne o „zstąpieniu, gdzie nie widzi się (gdzie nie ma) życia”. Oczywiście treść jest podobna, chodzi o znalezienie odpowiedniego wyrażenia językowego. Z „trzecim dniem” (*andro fahatelo*) problemów nie było, bo jest to pojęcie powszechne. Tu znowu współczesna wspólna wersja odbiega od wzorów stwierdzeń przyjętych w różnych tradycjach.

	Wstąpił na niebiosy; siedzi po prawicy Boga Ojca wszechmogącego
K 1657	<i>Nanonghari andanghitsi. Aretoumoüetseri anchauana nih Zahanhare rai ommahaihai abi</i>
K 1785	<i>izi niacre an Danghitsi, aroui toumouetz-ri, mitouri a ni Zanahar Rai, Ommahai abi</i>
K 1841	<i>nanunga an Danghitsh; hizi mifitak, amini fametsa mahere ni Zanahar Rei, mahefa zaka ziabi</i>

K 1851	<i>Izy nakatra tan-danitra, mipetraka an-kavana'ny Zanahare-Ray mahefa raha ziaby</i>
K 1862	<i>Izy niakatra any an-danitra, mipetraka eo ankavanany ny Zanahary Ray mahefa ny zavatra rehetra</i>
K 1866	<i>Izy nakatr'an-danitra, mantoitra ankavana'ny Zanahary Ray mahefa raha ziaby</i>
EEM	<i>Dia niakatra any an-danitra, Ary mipetraka eo ankavanan' Andriamanitra Ray Tsitoha</i>
FLM	<i>niakatra ho any an-danitra, mipetraka ao an-tanana ankavanan' Andriamanitra Ray tsitoha</i>
FJKM	<i>niakatra ho any an-danitra, mipetraka eo an-kavanan' Andriamanitra Ray Tsitoha</i>
EKAR	<i>niakatra any an-danitra, mipetraka eo an-kavanan'Andriamanitra Ray Mahefa ny zavatra rehetra</i>
MM	<i>niakatra any an-danitra, mipetraka eo ankavanan' Andriamanitra Ray Tsitoha</i>

Z tym wezwaniem nie było większych problemów, ani z niebem, ani z „zasiedaniem” po prawicy Wszechmogącego. Widać to w praktycznie dobranym słownictwie, od czasów katechizmu z roku 1851. Wprowadzane zmiany pozostawały na poziomie transformacji językowych, np. imię Boga *Zanahary* / *Andriamanitra* lub stosowanie „On” (*Izy*) na początku każdej części wyznania wiary, z którego później zrezygnowano.

Katolicką wersję widać już (poza wspomnianymi zmianami w wyborze imienia Bożego) w katechizmie z roku 1862 i powtórzoną w późniejszych⁷⁹.

Jak to już było zauważone w pierwszej części tejże modlitwy, w ukazywaniu Bożej wszechmocy protestanci podkreślają brak ograniczeń mocy Bożej (*tsi-toha*), katolicy zaś władzę nad wszelkim stworzeniem (*mahefa ny zavatra rehetra*). Wersja wspólna upraszcza niektóre słowa, ale nie wnosi nowych określeń.

	Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych
K 1657	<i>Tafara ho aniri manzaca oulon velome ama noulon mate</i>
K 1785	<i>Tahin hoaviri mandzaca i oulon velom y olon matte</i>

⁷⁹ Choć w wersji z 1944 r. wkraśl się drobny błąd drukarski – zamiast *zavatra* jest *zavratra*.

K 1841	<i>hizi umbu huavi antete tane, beak mimalu ni velun miaru ni mate</i>
K 1851	<i>Izy'mbola ho avy himalo ny velona indraiky ny mate</i>
K 1862	<i>Izy any mbola ho avy hitsara ny velona sy ny maty</i>
K 1866	<i>Izy ampola ho avy himalo ny velona miharo ny maty</i>
K 1880	<i>Avy any no hiavia' ny hitsara ny velona sy ny maty.</i>
K 1908	<i>avy any no hihaviany hitsara ny velona sy ny maty.</i>
M 1916	<i>ary any Izy mbola ho avy hitsara ny velona sy ny maty.</i>
EEM	<i>Ary avy any no hihaviany indray hitsara ny velona sy ny maty.</i>
FLM	<i>ka avy any no hihaviany hitsara ny velona sy ny maty</i>
FJKM	<i>avy any no hihaviany hitsara ny velona sy ny maty</i>
EKAR	<i>avy any Izy mbola ho avy hitsara ny velona sy ny maty</i>
MM	<i>ary ho avy hitsara ny velona sy ny maty</i>

Dwie najstarsze wersje stosowały słowo „królować” (*manzaca*), zamiast „sądzić”. Jednak uwzględniając miejscowy kontekst, gdzie król był jednocześnie najwyższym sędzią, można to uznać za rodzaj interpretacji w duchu przybliżenia się do miejscowej kultury. Ani słowo „żyjący” (*velona*), ani „umarły” (*maty*) nie budziło żadnych wątpliwości, bo było powszechnie stosowane. W tym przypadku widać jednak, że proces kształtowania się ostatecznej wersji trwał nieco dłużej. Katechizm z roku 1880 pierwszą część sformułował innymi słowami, niż ten z 1862 r., a i tak katechizmy z lat 1908 i 1916 wprowadzały kolejne zmiany. Ostateczna wersja katolicka widoczna w katechizmie z roku 1916 przyjęła się również w późniejszych z okresu II wojny światowej (K 1940 i K 1944). Wersja protestancka poszła za sformułowaniem, które spotykamy w katechizmie z roku 1908. Wersja wspólna upraszcza stwierdzenie, ale nie wnosi nowych elementów.

	Wierzę w Ducha Świętego
K 1657	<i>Zaho macatau abin massin-Panghahé</i>
K 1785	<i>Zaho mangato a gni Zanahar Massin Tsereq</i>
K 1841	<i>Haiku tu ni Fanghahe-Senga Zanahar</i>
K 1851	<i>zaho mino ny Fanahe-masina</i>
K 1862	<i>Izaho mino ny Fanahi-Masina</i>
K 1866	<i>Zaho mino ny Fanahi-Masina Zanahary</i>
EEM	<i>Izaho mino ny Fanahy Masina</i>

FLM	<i>Izaho mino ny Fanahy Masina</i>
FJKM	<i>Mino ny Fanahy Masina</i>
EKAR	<i>Izaho mino ny Fanahy Masina</i>
MM	<i>Izaho mino ny Fanahy Masina</i>

O słowie „wierzę” w języku malgaskim i jego formowaniu się w kontekście wiary chrześcijańskiej była mowa przy pierwszej części „Składu apostołskiego”. Tutaj zauważyć można dawne określenia na Osobę Ducha Świętego – w trzech pierwszych katechizmach. Trzy wersje dodawały do tego słowo „Bóg” (*Zanahary*). Tu również wersja z 1862 r., a praktycznie nawet wcześniejsza z 1851 r. ustaliła standard, który później nie był kwestionowany. Poza kwestiami gramatyki wersje zarówno katolicka, jak i protestancka były w tym zgodne od początku misji na Madagaskarze. Jedynie wersja FJKM opuszcza słowo *Izaho* (ja).

	Święty Kościół powszechny
K 1657	<i>A nih fiuourin nih vazaha⁸⁰</i>
K 1785	<i>Gni Vouri-Oul Oulon Massin abi</i>
K 1841	<i>vuri ni hulun senga ziabi</i>
K 1851	<i>Ny Ekilisy masina katolika</i>
K 1862	<i>ny Egilizy Masina Katolika</i>
K 1866	<i>Ny Egilizy Masina Katolika</i>
K 1880	<i>ny Eglizy masina katolika</i>
EEM	<i>Ny Eklesia Masina Katolika</i>
FLM	<i>ny fiangonana masina manerana izao tontolo izao</i>
FJKM	<i>ny Fiangonana Masina manerana izao tontolo izao</i>
EKAR	<i>Ny Fiangonana Masina, katôlika</i>
MM	<i>Ny Fiangonana Masina manerana izao rehetra izao</i>

W tym miejscu spotykamy słowo „Kościół”, które ma nieco dłuższą historię i znaczenie teologiczne, więc trzeba się nad nim zatrzymać. Pierwszy katechizm bardzo niefortunnie oddał to słowo sformułowaniem „wspólnota obcych” (*fiu-*

⁸⁰ Tu jest poważna różnica między wersjami A i B oraz C i D. Wersje C i D opuszczają część i z dwóch wezwań: *a nih fiuouri nih vazaha*, *abini firaiche nih oulon masin* robią jedno: *abini fiuouri nih oulon masin*.

ourin nih vazaha). Drugi katechizm zastosował określenie „wspólnota świętych” (*fivondronan’ ny olona asina rehetra*). Od połowy XIX w. zaczęło się przyjmować określenie wzięte z francuskiego i zmalgaszyzowane – *Eklisy* bądź *Eglizy*. W takiej wersji przyjęło się i było używane w wyznaniu wiary przez wiele dziesiątków lat. Uważano, że jest to jedno z tych słów, które lepiej przyjąć w formie obcej i dostosować do miejscowej wymowy, bo nie ma wystarczająco bliskiego odpowiednika malgaskiego. Dopiero po odzyskaniu niepodległości przez Madagaskar oraz na fali zmian posoborowych zdecydowano się na użycie malgaskiego słowa *fiangonana*. Dziś ta wersja stała się obowiązującą również w liturgii. Jedynie anglikanie pozostają przy greckiej wersji *Eklesia*.

Nie ma tu problemów z określeniem świętości Kościoła, bo termin ten już wielokrotnie był doprecyzowywany, natomiast u luteranów i w Kościele Zjednoczonym widać pewną niechęć do używania słowa „katolicki” i dlatego stosuje się zwrot oznaczający powszechność. Taki sam wariant przyjmuje wspólna wersja ekumeniczna.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na kwestię, której w języku polskim często się nie zauważa. Mianowicie w większości języków, w tłumaczeniu „Credo” na określenie tego przymiotu wspólnoty Kościoła przyjęło się stosować słowo „katolicki” (w różnych wersjach językowych). Spośród bliskich nam języków chyba tylko w języku polskim stosuje się pojęcie utworzone od innego słowa. Oczywiście treść pozostaje ta sama, mówi ona o powszechności, czyli katolickości Kościoła. W tym miejscu nie jest to nazwa własna Kościoła rzymskokatolickiego, ale przymiot Kościoła, który jest powszechny. Nie miejsce tu na przypominanie historii wytworzenia się takich pojęć, szczególnie od czasów reformacji⁸¹. Dla ilustracji poniżej podajemy ten tekst w kilku innych językach.

*Wierzę w jeden, święty, **powszechny**, apostołski Kościół*

*Credo in ... unam, sanctam, **catholicam** et apostolicam Ecclesiam* (łacina);

*We belive in one, holy, **catholic** and apostolic Church* (angielski);

*Credo la Chiesa una, santa, **cattolica** e apostolica* (włoski);

*je crois en l'Eglise, une, sainte, **catholique** et apostolique* (francuski);

*... und die eine, heilige, **katholische** und apostolische Kirche* (niemiecki);

⁸¹ Szerzej o rozwoju pojęcia „katolickości” w kontekście refleksji misjologicznej zob. A. Seumois, *Théologie missionnaire*, t. V – *Dynamisme missionnaire du Peuple de Dieu*, Rome 1981, s. 30-46.

*Creo en la Iglesia, que es una, santa, **católica** y apostólica* (hiszpański);

*Creio na Igreja, uma, santa, **católica** e apostólica* (portugalski);

*И во единую, святую, **католическую** и апостольскую Церковь* (rosyjski).

Wydaje się więc, że kto jak kto, ale my, Polacy, nie możemy się dziwić malgańskiej wersji luterkańskiej czy Kościoła Zjednoczonego. Gdy pierwsi chrześcijanie dotarli na wyspę, słowo „katolicki” funkcjonowało już w znaczeniu technicznym jako „rzymskokatolicki” i u wyznawców innych wyznań chrześcijańskich mogło budzić pewne opory.

Poza słowem *fiangonana*, które pojawiło się niedawno, ostateczna wersja katolicka istniała już w katechizmie z roku 1880, który skrócił wersję z 1862 r. o powtórzenie zwrotu „wierzę”. Później to sformułowanie z 1880 r. powtarzano.

	Świętych obcowanie
K 1657	<i>Abini firaïche nih oulon masin</i>
K 1785	<i>gni fifancatea izereo</i>
K 1841	<i>Ni hulun senga mitzuru Zanahar nihinakahe, zaho mitzuru nihin reo</i>
K 1851	<i>ny fiombona' ny ny olomasina</i>
K 1862	<i>ny fimbonany ny Olo-Masina</i>
K 1866	<i>ny fimbonana ny Olo-Masina</i>
EEM	<i>ny fiombonan' ny Santa</i>
FLM	<i>ny fiombonan' ny olona masina,</i>
FJKM	<i>ny fiombonan' ny olona masina,</i>
EKAR	<i>ny fiombonan' ny olomasina</i>
MM	<i>ny fiombonan' ny olona masina</i>

Według autorów opracowania najstarszego katechizmu określenie *firaïche* oznacza „czynność uczynienia jedności”. To tłumaczenie podkreśla jedność świętych. Myśl, którą się prezentuje w ten sposób, jest następująca: istnieje tylko jedna zbiorowość świętych. Od strony teologicznej patrząc, jest to jednak nieco inna idea niż pojęcie *communio*.

Autorzy drugiego katechizmu, którzy też musieli się zmierzyć ze stworzeniem nowego pojęcia, wybrali zwrot *gni fifancatea izereo* oznaczający miłość wzajemną świętych. Wersja Sakalawa z 1841 r. oznacza przodków, którzy trzymają się blisko Zanahary.

Od wersji z 1851 r. przyjęły się zarówno określenia na „obcowanie” (*fionbonana/ fimbonana*), jak i na „świętych” (*olona* – ludzie, *masina* – święci). Trochę czasu zajęło ujednolicenie formy gramatycznej, ale nie odbiega ona znacznie od wersji z 1862 r. Ciekawa w tym miejscu jest wersja anglikańskiego wyznania wiary, która na „świętych” używa słowa pochodzącego z języków europejskich *Santa*. Wersja wspólna idzie za wyborem luteranów i FJKM.

	Grzechów odpuszczenie
K 1657	<i>Abini fanghafac nihota abi</i>
K 1785	<i>gni fitahe tsata ratsi abi</i>
K 1841	<i>Irak Zanahar mahefa manasa zaka rati ziabi</i>
K 1851	<i>Ny fambela'ny ny ota</i>
K 1862	<i>Izaho mino ny fanalany ny ota</i>
K 1866	<i>ny ana lana ny raha ratsy</i>
K 1880	<i>ny fanalana ny ota</i>
EEM	<i>ny famelan-keloka</i>
FLM	<i>ny famelan-keloka</i>
FJKM	<i>ny famelan-keloka</i>
EKAR	<i>ny fanalana ny ota</i>
MM	<i>ny famelan-keloka</i>

W porównaniu z wezwaniem „odpuść nam nasze winy” z „Modlitwy Pańskiej”, nie znajdujemy tu nowych pojęć. Zwrot z najdawniejszego katechizmu oznaczał zniszczenie grzechów, wyzwolenie z nich, natomiast z katechizmu osiemnastowiecznego podkreślał bardziej ochronę przed wszelkim złem. Natomiast katechizm Sakalawa (K 1841) wyznawał wiarę w Boga wszechmogącego, który obmywa z wszelkiego zła.

Wersja przyjęta wśród katolików za ostateczną pojawiła się w katechizmie z roku 1880, choć już w 1862 r. znajdujemy podobną różniącą się jedynie dodatkowym słowem „wierzę”. Potem była już powtarzana. Współczesna wersja protestancka „odpuszczania grzechów” bierze źródłosłów od *famelan*, podczas gdy katolicka od *fanalana*, bo „grzech” to u katolików *ota*, a u protestantów *heloka*. W wersji wspólnej katolicy znowu ustępują.

	Ciała zmartwychwstanie
K 1657	<i>Abini fitambelome nih ounoufou</i>
K 1785	<i>gni fitanbelomme ounoussou-naie</i>
K 1841	<i>fitanbelu ni vatan nei</i>
K 1851	<i>Ny fitambelomany ny vata'ntsika</i>
K 1862	<i>Izaho mino ny Hitsanganany ny vata' ntsika aminy maty</i>
K 1866	<i>Ny fitambelomana ny vata'ntsika</i>
K 1880	<i>ny hitsanganany ny vata' ntsika amy ny maty</i>
EEM	<i>ny fitsanganan' ny tena amin' ny maty</i>
FLM	<i>ny fitsanganan' ny tena amin' ny maty</i>
FJKM	<i>ny fitsanganan' ny tena amin' ny maty</i>
EKAR	<i>ny fitsanganan' ny vatansika ho velona</i>
MM	<i>ny fitsanganan' ny vatana ho velona</i>

W tym przypadku również widać trudności w pierwszych dwóch katechizmach, które powstawały niejako poza realnym kontaktem z mieszkańcami Madagaskaru i w okresie, kiedy Malgasze nie mieli jeszcze wykształconych chrześcijańskich pojęć, stąd oprócz sformułowania trzeba było je również wyjaśniać. Zwrot z pierwszego katechizmu oznaczał zmartwychwstanie ciała, które już nie umrze. W drugim była zawarta treść, że wyznaje zmartwychwstanie i życie, które nie zna końca.

Nawet z tej małej tabeli widać, że długo trwały próby wypracowania odpowiedniego zwrotu dotyczącego zmartwychwstania. W wersji katolickiej zasadniczo przyjął się znowu zwrot z katechizmu z roku 1862, choć z drobnymi zmianami gramatycznymi. Ostatecznie współcześnie przyjęło się określenie wywodzące się z tradycji protestanckiej *fitsangana* w czasie teraźniejszym *mitsangana*.

Jeśli zaś chodzi o drugi człon, to po okresie dookreślenia katolicy przyjęli słowo *vata* („ciało”, z dodatkiem „nasze” – *vatansika*), protestanci zaś preferują *tena* (bardziej „osoba”). U katolików zastanawia również ukierunkowanie ciała na przyszłe życie (*ho velona*), u protestantów zaś akcent pada na powstanie ciała zmarłej osoby (*maty*). W tym przypadku zauważyć można, że jest to jedna z nieczęstych sytuacji, gdy protestanci przyjmują wersję katolicką, choć nieco zmieniając formę z *vatansika* (nasze ciało), na *vatana* (ciało).

	Żywot wieczny. Amen.
K 1657	<i>Abini veloma tsimate. Amin (Amin'ny fahavelomana tsy maty. Amen.)</i>
K 1785	<i>gni velom tsara, tsi tapere. Amen (ny fiainana sambatra mandrakizay. Amen.)</i>
K 1841	<i>ni velun bezara anrikize. Atovu efa zen.</i>
K 1851	<i>Ny havelomana andrikizay. Amena.</i>
K 1862	<i>Izaho mino ny Havelomana mandrakizay. Amena.</i>
K 1866	<i>ny havelomana barikizay. Ano efa ny zany.</i>
K 1880	<i>ny havelomana mandrakizay. Amena.</i>
K 1908	<i>ny fiainana mandrakizay. Amena.</i>
M 1916	<i>ary ny fiainana mandrakizay. Amena.</i>
EEM	<i>ary ny fiainana mandrakizay. Amena.</i>
FLM	<i>ary ny fiainana mandrakizay. Amena.</i>
FJKM	<i>ary ny fiainana mandrakizay. Amena.</i>
EKAR	<i>ary ny fiainana mandrakizay. Amen.</i>
MM	<i>ary ny fiainana mandrakizay. Amena.</i>

Z tym ostatnim fragmentem „Składu apostolskiego” było w przeszłości też trochę problemów. W dawniejszych tłumaczeniach próbowano utworzyć słowo od zaprzeczenia (*tsy*) czegoś czasowego. *Tsy mate* („bez śmierci”), *tsi tapere* („bez przerwy”), ale stopniowo na wieczność przyjęło się określenie pozytywne *mandrakizay* a na życie *fiainana*. Znowu w wersji katolickiej widać wielki wpływ katechizmu Merina z 1862 r., którego sformułowanie zasadniczo przyjęła wersja z roku 1868, później z 1880 r., a ostatecznie przyjętą wersję znajdujemy w katechizmie z roku 1908, powtórzoną później w katechizmach wojennych. Choć wydaje się, że jest to sformułowanie równie trudne, zgodność we współczesnym tłumaczeniu tego ostatniego zwrotu przez różne wyznania może aż zadziwiać. W katechizmie z 1868 r., wydanym w Europie, występowało jednak *Amen*, w wersji „europejskiej”.

Samo słowo *Amena* w *Miara-Mizotra* może dziwić. W ostatnich latach zaczęto przyjmować mimo wszystko wersję oryginalną, a tu znowu tak malgaszyzująca z „a” na końcu.

Patrząc na cały proces tworzenia się malgaskiej wersji „Składu apostolskiego”, widać, że przebiegał on zasadniczo podobnie jak powyższe procesy kształtowania się „Ojcze nasz” i „Zdrowaś Maryjo”. Spośród specyficznych dla tego tekstu

zagadnień warto zwrócić uwagę na pewną tendencję w dawnych katechizmach do nie tylko przetłumaczenia, ale również objaśniania niektórych miejsc, jak np. „narodził się z Maryi Panny”. To, co może ciekawić z perspektywy ekumenicznej, to fakt tworzenia wspólnej wersji, która jest używana podczas wspólnych modlitw chrześcijan różnych wyznań. W wielu miejscach ta wersja wspólna odbiega od tradycyjnych sformułowań. Chrześcijanie muszą się więc ich jakby na nowo uczyć w nowej, ekumenicznej rzeczywistości. Ciekawie też przedstawia się historia formowania się słowa „Kościół”, od malgaszyzowanych słów pochodzenia europejskiego, do typowo malgaskiego *fiangonana*. Przymiot powszechności – katolickości ukształtował się podobnie jak w języku polskim.

Tym, co jednak zasługuje na szczególną uwagę przy omawianiu „Składu apostołskiego”, jest wykształcenie się słowa *hazo fijaliana* na krzyż. Nie jest to tylko przestrzenne połączenie krzyżujących się gałęzi, ale jest to drzewo cierpienia.

c) Dekalog

W przypadku „Dekalogu”, choć jest to tekst biblijny, musimy postąpić analogicznie jak ze „Składem apostołskim”. Tekstowi biblijnemu można przyjrzeć się samemu w sobie (por. aneksy), ale wersja katechizmowa nie zawsze jest identyczna jak tekst natchniony. Pierwsze i ostatnie przykazania są w Biblii znacznie bardziej rozbudowane.

Sytuacje i problemy translacyjne oraz kwestie akceptowalności przez wspólnotę wiary poszczególnych sformułowań są analogiczne do powyższych, więc komentarz do procesu formowania się tego tekstu zostanie skrócony. Zbieżność terminów jest widoczna bez komentarza. Zagadnienia gramatyczne w rodzaju pisania łącznego bądź rozłącznego poszczególnych słów albo zmiana pisowni „u” na „o” lub „-i” na „-y” nie będą już uwzględniane. Nie będziemy też stale podkreślać zmian dotyczących imienia Bożego między *Zanahary* a *Andriamanitra*. Wspomniane będą jedynie nowe sytuacje, bądź miejsca szczególnie ważne z perspektywy interesującego nas procesu.

W przypadku „Dekalogu” zrobimy mały wyjątek od zasady. Ponieważ w katechizmie z roku 1862 mamy dwie katechizmowe formy dekalogu, dłuższą – A i krót-

szą – B, więc zasadniczo zajmijmy się wersją krótszą, ale tam, gdzie to będzie ważne, odwołamy się też do wersji dłuższej⁸².

Dokładniejsze komentarze językowe i teologiczne dotyczące najstarszego wydania oraz opracowanie leksyki katechizmu osiemnastowiecznego nie będą tu już przytaczane. Można je łatwo odnaleźć w miejscach wspomnianych we wcześniejszych modlitwach.

Niekiedy „Dekalog” poprzedzany był wezwaniem „Ja jestem Pan, Bóg twój” (*Izaho no Tompo Andriamanitrao*).

	1. Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną.
K 1657	<i>Hanau homanghandrian Zahanhare ocan nahanau miteiaha anri tocoïa</i>
K 1785	<i>Ho mangandrianu ireqe – Zanahar; aman ano miteri, ambon-gni oul-abi</i>
K 1841	<i>Tumpu nau ni Zanahar reik tiavu azi senga be</i>
K 1851	<i>Tompoy nao Zanahare raiky, tiavo tsarabe izy.</i>
K 1862A	<i>...Aza manana Andriamanitra hafa eto anatreha' ko hianao ...</i>
K 1862B	<i>Manompoa an'Andriamanitra izay tokana, tiavo aminy fo nao rehetra izy.</i>
K 1866	<i>Tompoy nao Zanahary raiky, tiavo izy tsara be.</i>
K 1868	<i>Hianao aza manana Zanahary hafa afatsy Izaho. Manompoa Zanahary hianao; tiavo amy ny fo nao rehetra Izy</i>
VH	<i>Ianao aza manana Andriamanitra hafa afa-tsy Izaho; manompoa an' Andriamanitra ianao; tiava Azy amin' ny fonao manontolo</i>
EKAR	<i>Andriamanitra irery ihany no hotsaohanao sy ho tiavinao tanteraka</i>

Wszystkie te sformułowania podkreślają, że Bóg jest jedyny oraz przypominany jest obowiązek kochania lub adorowania Go. Poza dwoma pierwszymi wersjami, które zawierają pewne elementy wspólne, formuła przyjęta w katechizmie Sakalawa z 1841 r. została powtórzona w katechizmie z roku 1851 i katechizmie Betsimisarakana 1866 r. z wyjątkiem regionalnego słowa *senga* zastąpionego *tsarabe* (bardzo).

Pierwsza wersja wydana w stolicy, jak wtedy uważano, w dialekcie Merinów odbiega od wcześniejszych wersji. Posłużyła ona do sformułowania, które pojawi-

⁸² Spośród współczesnych modlitewników *Dera* zawiera przypomnienie przykazań Bożych, ale omawia je w formie pomocnej dla rachunku sumienia (s. 33). Ponieważ nie podaje formuły katechizmowej, dlatego nie będzie tu wspomniana.

ło się w katechizmie z 1880 r. Tutaj podajemy zasadniczo jedynie skróconą wersję z katechizmu z 1862 r., jednak wersja dłuższa zawierała również większość słów ze sformułowania przyjętego w 1868 r. Występowało tam m.in. określenie podane w nawiasie kwadratowym. Wyraźnie widać wpływ tej wersji na sformułowanie użyte kilkanaście lat później. Z czasem ta wersja została przyjęta jak standardowa i powtarzano ją w katechizmach z 1880, 1908, 1916, 1940 i 1944 r. Najnowsza wersja, zgodna z *Katechizmem Kościoła Katolickiego*, jest zupełnie inna.

Widać tu wyraźnie cztery grupy wersji: a) dwie najstarsze, b) imigracyjno-dialektowe, c) standardowe dla XIX i XX w., d) najnowsza wersja zgodna z ostatnim katechizmem rzymskim.

	2. Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno.
K 1657	<i>Acamifante hanau anau angharan ni Zahanhare na raha afe coüaa</i>
K 1785	<i>Aca misant ano avoa, angara gni Zanahar, gni raha af coua</i>
K 1841	<i>Aka nipoku angharan ni Zanahar tsisi fotu, ni zaka afa mira</i>
K 1851	<i>Aza mifanta fo amy ny Zanahare, va amy ny raha hafa koa</i>
K 1862	<i>Aza manonom-poana ny Anaran' Andriamanitra</i>
K 1866	<i>Aza mifanta aminy anarana ny Zanahary tsisy tomboana, va aminy raha hafa koa.</i>
K 1868	<i>Aza manonom-poana ny anarany ny Zanahary</i>
VH	<i>Aza manonom-poana ny Anaran' Andriamanitra</i>
EKAR	<i>Hajainao ny anarany masina, amin'ny fialana ny faniratsirana sy fiananana tsy to.</i>

Podobnie jak przy pierwszym przykazaniu dwa pierwsze teksty stanowią pierwszą grupę, teksty z 1841, 1851 i 1866 r. wykazują również wiele podobieństw. Tekst z roku 1862 staje się podstawą dla późniejszych sformułowań, przyjętych niemal dosłownie w katechizmach, poczynwszy od roku 1880. Wspomnieć tu warto, że choć w katechizmie z roku 1862 występowało słowo *Andriamanitra* na oznaczenie Boga, wtedy było ono uważane za słowo z dialektu Merinów, tak że teksty z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych używały wciąż słowa *Zanahary*. Jednak jeszcze w tekstach przedkolonialnych, w latach dziewięćdziesiątych XIX w. pojawiło się już słowo *Andriamanitra* w znaczeniu standardowego określenia malgaskiego. Ostatni tekst znowu jest zupełnie inny.

	3. Pamiętaj, abyś dni święte święcił.
K 1657	<i>Acamiasa anau alahadi, feha hanau manompoho ani Zanahare anrou Izanghe</i>
K 1785	<i>Aca miassa ano alahadi, fea ano manompo gni Zanahar, androu izanne</i>
K 1841	<i>Miasa amini tsiota mahamei, mahamei-mahere tumpu nau Zanahar fua</i>
K 1851	<i>Mankamasina ny Alahady manompo Zanahare tsarabe</i>
K 1862	<i>Mankamasina ny andro Alahady</i>
K 1866	<i>Ankamasino ny Alahady, manompo Zanahary tsara be</i>
K 1868	<i>Mankamiasina ny andro Alahady; aza miasa, fa manompoa Zanahary</i>
VH	<i>Mankamasina ny andro alahady; aza miasa, fa manompoa an' Andriamanitra</i>
EKAR	<i>Hotsaroanao ny andro fety mba hanamasina azy</i>

Trzy najstarsze teksty najpierw przypominają o nakazie powstrzymania się od pracy w niedzielę, a następnie o uczczeniu Boga. Ciekawe, że zawsze jest mowa o niedzieli. Dopiero najnowsza wersja wprowadza kategorię „dnia świątecznego”. Katechizm z 1862 r. wprowadza nowy sposób formułowania do późniejszych wersji, które zostały potem nieco poszerzone przez dodanie zakazu pracy i zachęty do uczczenia Boga. W roku 1880 widzimy już standardową wersję przyjmowaną w późniejszych katechizmach. A nowa wersja, z XXI w., jest znowu inna.

	4. Czcij ojca swego i matkę swoją.
K 1657	<i>Hanau mihatsiki rai nih aman reine nahouhanau miluelome ho lauahohats</i>
K 1785	<i>Ho ano miassi gni Rai, gni Reine, nahou ano ava velom</i>
K 1841	<i>Manghumeasi anau ni rei, nie reine beak velu nela</i>
K 1851	<i>Hajao ny ray ny reny nao, 'mba hovelona ela</i>
K 1862A	<i>Hajao ny ray aman-dreny nao, mba ho ela velona ambony ny tany hianao</i>
K 1866	<i>Hajao ny baba nao, ny niny nao, mora ho velon'ela</i>
K 1868	<i>Hajao ny ray nao aman-dreny nao, mba ho ela volona hianao</i>
K 1908	<i>Hajao ny rainao aman-dreninao, mba ho ela velona hianao</i>
M 1916	<i>Manaja ny rainao aman-dreninao, mba ho-ela velona hianao</i>
VH	<i>Manaja ny ray aman-dreninao, nba ho ela velona ianao</i>
EKAR	<i>Hanaja ny rainao sy ny reninao ianao, tahaka izany koa ny lehibenao</i>

Malgaska wersja czwartego przykazania dodaje również określenie „abyś długo żył”. Widać to we wszystkich praktycznie wersjach. Analogicznie jak wcześniej

dwie dawne wersje są trochę inne. Kolejne dialektowo-imigracyjne też są nieco odmienne. Wersja standardową wprowadził katechizm Merinów z roku 1862. Najnowsza wersja jest nieco inna.

Szerszy komentarz językowy i teologiczny dla dwóch pierwszych katechizmów został już opracowany. W drugiej grupie na uwagę zasługuje zastosowanie innych słów na ojca i matkę w dialekcie Betsimisaraka. Są to nie *ray* i *reny* (*ray aman-dreny*), ale *baba* (ojciec) i *niny* (matka).

W trzeciej grupie wersja wyjściowa, czyli z katechizmu K 1862 w wersji B (krótszej) co prawda brzmiała tylko *Hajao ny ray amandreny nao*, ale w tym przypadku przyjęła się później w wersji A (dłuższej), gdzie brzmiała jak wyżej w tabelce. Po dwudziestu latach, w katechizmie z 1880 r. przyjęła się w wersji nieco skróconej, bez dodatku „na ziemi”. W takiej też wersji występowało na początku XX w., w roku 1908. Później zmieniono pierwsze słowo („czcij”) z *hajao* na *manaja*. W takiej wersji istniało od czasów I wojny światowej (M 1916) do czasów II wojny światowej (K 1940 i K 1944). Najnowsza wersja jest znowu trochę inna.

	5. Nie zabijaj.
K 1657	<i>Acahanau mamonne oulon to, na anih fiteia, coïia</i>
K 1785	<i>Aca mamone oulon to, andra gni fiteae coua [albo] aca mamone oulon, na gni assano, na anpono</i>
K 1841	<i>Aka mamun hulun, aka tia an kibu mamun hulun</i>
K 1851	<i>Aza mamono olona aza tia hamono</i>
K 1862B	<i>Aza mamono</i>
K 1866	<i>Aza mamono olona, aza tia hamono</i>
K 1868	<i>Aza mamono olona</i>
VH	<i>Aza mamono olona</i>
EKAR	<i>Hofadinao ny famonoan' olona sy ny fanafintohinana, tahaka izany koa ny fankahalana sy fahatezerana</i>

Słowo „zabijać” (*mamono*) zawsze istniało w języku malgaskim, więc nie było potrzeby wymyślenia żadnego nowego pojęcia. W polskiej wersji przykazanie to brzmi bardzo krótko: „Nie zabijaj”. W malgaskiej dodaje się „ludzi”, a w dłuższej wersji uzupełnia się jeszcze dopowiedzeniem, że nie wolno zabijać ani w sercu⁸³, ani czynem.

⁸³ W wersji z roku 1841 zgodnie z miejscową symboliką jest to dosłownie nie chciej zabijać „w żołądku” zamiast „w sercu”.

Dłuższa wersja z roku 1785 podawała dwie wersje i oznaczała: „nie zabijaj ludzi z własnej woli” albo „nie chciej zabijać ani dziełem, ani w sercu swoim”.

W tym przykazaniu znowu widać podobieństwo wersji z 1841, 1851 oraz 1866 r., które stanowią formę nieco bardziej rozbudowaną. Natomiast katechizm z 1862 r. w wersji B podaje krótko *Aza mamono*, podczas gdy wersja A dodaje jeszcze zaimek „ty”: *Aza mamono hianao*. Być może chodziło o kwestię zabijania zwierząt, gdyż ostatecznie przyjęło się przykazanie poszerzone o zakaz zabijania ludzi (*olona*). Od lat osiemdziesiątych XIX w. staje się to już standardem, kontynuowanym w omawianych katechizmach z lat 1908, 1916, 1940 i 1944.

Nowa wersja znowu jest inna. To, że dłuższa wersja jest bardziej rozbudowana i przez to inna, można zrozumieć. Jednakże zmiana formy gramatycznej związanej formuły może albo zapoczątkować czas wielkich zmian, albo może być trochę marginalizowana wśród prostych wierzących.

	6. Nie cudzołóż.
K 1657	<i>Acahezauho hanau na anifiteia, na anhatanh</i>
K 1785	<i>Aca mieza ano, andra ni fiteano, na gni vatangno</i>
K 1841	<i>Aka manou zaka rati amini vatan, aka an kibu</i>
K 1851	<i>Aza manaraka ny filandratsy, va amy ny vatana va amy ny fo</i>
K 1862	<i>Aza manambady ratsy na manao fahalotoana</i>
K 1866	<i>Aza manano fanahy ratsy na aminy vatana na aminy fo</i>
K 1868	<i>Aza mijangajanga</i>
VH	<i>Aza mijangajanga</i>
EKAR	<i>Hankatoavinao amim-pitandremana ny fahadiovana amin'ny ataonao</i>

Po raz kolejny widać podobny schemat powstawania tekstów. Dwa najstarsze teksty są trochę podobne, mówią o zakazie cudzołożenia wolą i ciałem. Trzy z drugiej grupy przypominają o zakazie czynienia zła zarówno w ciele, jak i „w łonie” (K 1841) lub „w sercu” (K 1851 i K 1866).

Katechizm z 1862 r. wprowadza nowe określenie, które jednak tym razem się nie przyjmie. Co ciekawe, w tym przypadku wersja dłuższa – A, jest krótsza od normalnie krótszej⁸⁴ wersji B. Dopiero później, w latach siedemdziesiątych XIX w.

⁸⁴ Tak nawet została nazwana w katechizmie jako *teny fohifohy* (s. 113). Wersja A: *Aza manao fahalotoana hianao*.

przyjmie się forma, którą znajdziemy w katechizmie z 1880 r. jako *aza mijanga-janga* („nie dokonuj aktu cudzołóstwa”). Wersja ta będzie powtarzana w kolejnych katechizmach. A wersja ostatniego katechizmu Kościoła powszechnego znowu stworzy nowe sformułowanie, zarówno w wersji dłuższej, jak i krótszej.

	7. Nie kradnij.
K 1657	<i>Acamanghalats anau raha noulon tsiare mitane azeanpoh</i>
K 1785	<i>Raha gni oulon aca mangalatze, aca mitannaze anpono</i>
K 1841	<i>Aka mangalatsh zaka ni hulun aka tana hizi aminau</i>
K 1851	<i>Aza mangalatra ny raha n'olona, aza mitana ny raha hay nao tsy nihy nao</i>
K 1862B	<i>Aza mangalatra</i>
K 1866	<i>Aza mangalatra ny raha n'olona, aza mitana tsisy tomboana</i>
K 1868	<i>Aza mangalatra</i>
VH	<i>Aza mangalatra</i>
EKAR	<i>Tsy haka ny fananan'ny hafa ianao, na hitazona izany tsy an-drariny</i>

Słowo „kraść” (*mangalatra*) istniało w języku malgaskim, podobnie jak i w innych. Jednak ostateczne uformowanie się siódmego przykazania wymagało czasu. Oczywiście to słowo w różnych formach spotykamy w sformułowaniach wszystkich katechizmów.

Zarówno sformułowania z katechizmów z pierwszej, jak i drugiej grupy oddawały treść przykazania, dodając do zwrotu „nie kradnij” określenia wskazujące, że chodzi o rzeczy innych ludzi. Osiemnastowieczny katechizm formułował to nawet „nie zabierać ich w sercu”, tzn. nie pragnąć.

Katechizm z 1862 r. w formie skróconej podał to przykazanie właśnie jako *Aza mangalatra* bez dodatkowych określeń. W takiej formie przyjęło się ono w następnych katechizmach. Sformułowania z XXI w. są znowu inne, zarówno długie, jak i krótkie.

	8. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu.
K 1657	<i>Amisahada hanau tsito, acamauiende hanau</i>
K 1785	<i>Aca missahada ano, tsi to, aca marand'ano</i>
K 1841	<i>Aka mipuka amini zaka tsi tu, aka manumbu tene</i>

K 1851	<i>Aza manampanga tsy to, aza mavandy</i>
K 1862B	<i>Aza miampanga lainga</i>
K 1866	<i>Aza manatoro raha tsy to, aza manombotenika</i>
K 1868	<i>Aza miampanga lainga, aza mandaingia [sic!]</i>
VH	<i>Aza miampanga lainga, aza mandainga</i>
EKAR	<i>Hialanao ny fanaratsiana, tahaka izany koa ny fandaingàna</i>

O ile we wcześniejszych przypadkach polskie sformułowania katechetyczne 10 przykazań były najczęściej krótsze od malgaskich, o tyle w tym przypadku wersja malgaska jest krótsza. Malgasze mówią krótko „nie kłam” albo „nie oskarżaj” (*miampanga*). Najstarsze wersje mówią najpierw o zakazie oskarżania o to, co jest nieprawdą, a potem zakazują kłamstwa. Podobnie jest z drugą grupą katechizmów.

Trzecią grupę znowu rozpoczyna katechizm z roku 1862. Wersja nieco poszerzona zostaje przyjęta już w katechizmie z roku 1880 i z drobną poprawką literową jest przyjmowana w kolejnych katechizmach. Nową formułę wprowadza malgaskie tłumaczenia najnowszego katechizmu Kościoła powszechnego.

	9. Nie pożądaj żony bliźniego twego.
K 1657	<i>Acamiteia hanau na milaoulo, leha tsi mirachebau anau ami ri</i>
K 1785	<i>Aca mitea-ano milela amini oulon leha tsi mananbadz amin izi</i>
K 1841	<i>Aka manambali fua tsi an dranghu anrikizei</i>
K 1851	<i>Aza tia hanambady foana, laha tsy an-trano andrikizay</i>
K 1862B	<i>Aza maniry ny vady n'olona na ny fahalotoana</i>
K 1866	<i>Aza tia hanambady foa tsy an-drano barikizay</i>
K 1868	<i>Aza maniry vady n' olona</i>
VH	<i>Aza maniry vadin' olona</i>
EKAR	<i>Tsy haniry ny vadin'ny namanao ianao</i>

Nie wchodząc w tajniki języka malgaskiego, trzeba zauważyć, że istnieje pewna drobna różnica między koncepcją małżeństwa *manambady* (stąd *fanambadiana*) i aktem „kochania” (*mivady*) praktycznie we wszystkich dialektach malgaskich.

Dwa najstarsze katechizmy oddawały to przykazanie zakazami nie szukania zjednoczenia się z kimś, kto nie jest własnym mężem czy żoną⁸⁵.

Druga grupa katechizmów formułowała to przykazanie w znaczeniu „nie pobieraj się, jeśli to nie jest na zawsze”. Katechizm z roku 1862 w formie B ustalił formę *maniry vadin’ olona* („pragnąć się złączyć z innymi”), która później się przyjęła, choć z poprawkami. Forma A wcale nie była krótsza i brzmiała *Aza maniry ny vady ny nama’nao hianao*. Jednak to forma B posłużyła jako podstawa wykształcenia się zwrotu standardowego, widocznego już w katechizmie z 1880 r.

Forma ta praktycznie obowiązywała do czasów nowego katechizmu, gdzie znowu sformułowano to inaczej.

	10. Ani żadnej rzeczy, która jego jest.
K 1657	<i>Aca mibefiteia raha noulon, acamarangou anau leha tsi miuili aze</i>
K 1785	<i>Aca mibefitea, raha ni oulon, aca marangouano, leha tsi mivili aze</i>
K 1841	<i>Aka bez an kibu ni zaka ni hulun</i>
K 1851	<i>Aza tia halaka ny raha n’olona, mba hahazoa’nao reo tsy mahitsy</i>
K 1862B	<i>Aza maniry ny zavatra’olona</i>
K 1866	<i>Aza be fo ny harean’olona, aza tia hahazo tsisy tomboana</i>
K 1868	<i>Aza maniry ny fananan’ olona</i>
K 1880	<i>Aza maniry fananan’ olona</i>
VH	<i>Aza maniry fananan’ olona</i>
EKAR	<i>Tsy hitsiriritra ny fananan’ny namanao ianao</i>

W tym zwrocie znowu spotykamy słowo „pragnąć” (*maniry*). Najstarsze wersje formułę tego przykazania oddają zwrotem oznaczającym nakaz, aby nie pragnąć dóbr innych osób albo nie brać rzeczy innych osób, jeśli nie są własnością. Wersje z drugiej grupy przestrzegają przed trzymaniem w sercu (żołądku) rzeczy innych osób, przed zabranie ich w nieuczciwy sposób.

Katechizm z roku 1862 w wersji B znowu zaczyna stosować sformułowanie, które się później przyjmie. W wersji A doprecyzowuje, że nie wolno pożądać domu,

⁸⁵ Katechizm osiemnastowieczny wyrażał to dosadnie: „nie chciej kopulować [!!! – termin bardzo wulgarny w standardowym jęz. malgaskim] z osobą, jeśli nie jesteś z nią w małżeństwie”. Wskazówka p. Elisabeth Ravaoarimalala.

dzieci, wołów, osłów czy innych rzeczy. Od katechizmu z roku 1880 przyjmuje się formuła standardowa. No i znowu najnowszy katechizm formułuje to inaczej.

Analiza kształtowania się katechizmowej wersji „Dekalogu” ukazuje proces podobny do tego, który widzieliśmy w przypadku trzech wcześniej analizowanych tekstów. Najdawniejsze wersje stanowiły jakby świat dla siebie, a zasadnicze sformułowania ukształtowały się w XIX w., niekiedy z korektami wprowadzonymi w XX w.

Podsumowując proces kształtowania się malgaskiej wersji „Dekalogu”, można dojść do dość zaskakującego wniosku, że wysiłek ponad wieku zmagania malgaskich chrześcijan, aby wyrazić prawdy dziesięciu przykazań w formule względnie prostej do przyswojenia, został teraz jakby zakwestionowany w nowym katechizmie Kościoła powszechnego w wersji malgaskiej. Prawie każde przykazanie brzmi inaczej i jest o wiele trudniejsze do zapamiętania. Jak więc może stać się przewodnikiem dla wielu niewykształconych chrześcijan? Trzeba więc chyba potraktować ten tekst katechizmu powszechnego jak punkt odniesienia dla osób pragnących pogłębić swą wiarę, a na poziomie praktycznym chyba lepiej będzie pozostać przy formule tradycyjnej, która została współcześnie zawarta w modlitewniku *Vavaka sy hira*, wydanym z upoważnienia konferencji episkopatu Madagaskaru.

d) Przykazania kościelne

Przyglądając się przykazaniom kościelnym ze starych katechizmów malgaskich, trzeba wziąć pod uwagę, że są one zawsze dostosowywane do Kościołów lokalnych i dlatego nie można ich dosłownie porównywać ze współczesnymi przykazaniami w polskim wydaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Dobrym przykładem faktu dostosowywania jest proces kształtowania się polskiej wersji, o czym była mowa w pierwszej części. Współczesna poprawiona wersja z 2009 r. jest oczywiście identyczna (KKK 2042-2043). Porównamy ją na samym początku, ale analizę dawnych tekstów trzeba przeprowadzić niezależnie od współczesnego tekstu.

Podobnie jak w polskich katechizmach ostatnich lat lokalne katechizmy nawet dziś mogą się nieco różnić sformułowaniami, zachowując jednak zasadniczą zgodność treści. Tak samo jak w przypadku przykazań Bożych również w tym przypadku sformułowania malgaskiego tłumaczenia najnowszego katechizmu odbiegają od standardowych formułek katechetycznych.

KKK 2009 – wersja polska	KKK 2009 – wersja malgaska
W niedziele i w inne nakazane dni świąteczne uczestniczyć we Mszy św. i powstrzymać się od prac niewolniczych	<i>Ny Alahady sy ny andro fety hafa voadidy hohamasinina, tsy maintsy mandray anjara amin'ny Lamesa Masina sy hifady ny asampanompoana ny mpino</i>
Przynajmniej raz w roku spowiadać się ze swych grzechów	<i>Ny mpino rehetra dia tsy maintsy mikônfesy ny fahotany fara fahakeliny indray maka isan-taona</i>
Przynajmniej na Wielkanoc przyjąć Komunię św.	<i>Ny mpino rehetra dia tsy maintsy mandray ny Kômonio Masina fara fahakeliny isan-taona amin'ny Paka</i>
W dni wyznaczone przez Kościół powstrzymać się od spożywania mięsa i zachować post	<i>Amin'ireo andro fivalozana naraikitry ny Fiangonana, ny mpino dia tsy maintsy mifady hena sy mifehy tena amin'ny fifadian-kanina</i>
Przychodzić z pomocą potrzebom Kościoła	<i>Ny mpino dia tsy maintsy miantoka ny fanampiana amin'izay ilain'ny Fiangonana</i>

Przyglądając się przykazaniom kościelnym wyrażanym w języku malgaskim, warto zauważyć, że w tradycji malgaskiej były one formułowane w postaci sześciu, nie pięciu przykazań, co jednak nie zmienia zasadniczo ich treści. W krótkim katechizmie osiemnastowiecznym (K 1785) nie było przykazań kościelnych. Współczesna popularna wersja przykazań kościelnych z modlitewnika *Dera* zamieszczona jest na s. 34, a z *Vavaka sy hira* na s. 22. Ponieważ są to najczęściej zapamiętywane wersje przykazań, więc zostaną one podane, nawet jeśli nie różnią się od wersji wcześniejszych.

	1. Świętowanie niedziel i świąt
K 1657	<i>Anrou alahadi abi hanau mitainou la Messe aman nih fissanatsero iraha abi</i>
K 1841	<i>Amini mahamei Fete, tumpu nau Zanahar ambak amini Mahamei-Mahere</i>
K 1851	<i>Hasino nao ny andro fete didany ny Ekilisy</i>
K 1862	<i>Mankamasina ny andro fety natokany ny Eglizy ho hamasinina</i>
K 1866	<i>Ankamasino ny andro fety fadidy ny Eglizy</i>
Dera	<i>Mankamasina ny andro fety natokan' ny Eglizy hohamasinina</i>
VH	<i>Mankamasina ny andro fety natokan' ny Eglizy hohamasinina</i>

Najstarsza wersja przypomina o uczestnictwie we Mszy św. niedzielnej i świątecznej. Katechizm Sakalawa przypomina, że są to święta Boga, dlatego trzeba je uczcić. Katechizm z 1851 r. przypomina o święceniu dnia, który Kościół nakazuje uczcić. Później przyjmuje się już wersja o świętowaniu dnia świątecznego zgodnie ze zwyczajem Kościoła. Znowu katechizm z 1862 r. ustala wersję standardową, który pozostałe katechizmy będą powtarzać, aż po dzień dzisiejszy.

	2. Spowiedź wielkanocna / Uczestnictwo we Mszy św.
K 1657	<i>Mitataho anau hotanih abi faha irache abini taun abi.</i>
K 1841	<i>Amini Mahamei-Mahere, miaru amini Fete, mandeana amini Mesa</i>
K 1851	<i>Mitainoa ny Mesa amy ny Alahady indraiky amy ny fete</i>
K 1862	<i>Vonjeo ny Mesa aminy andro Alahady, sy aminy andro fety natokany ny Eglizy ho hamasinina.</i>
K 1866	<i>Mitainoa Lamesy aminy alahady miharo aminy fety.</i>
K 1880	<i>Mamonje Lamesa amy ny andro Alahady, sy amy ny andro fety natokany ny Eglizy ho hamasinina.</i>
Dera	<i>Mamonje Sorona Masina na Fiangonana amin' ny andro alahady sy amin' ny andro fety natokan' ny Eglizy hohamasinina, raha tsy misy sampona lehibe</i>
VH	<i>Mamonje lamesa na ny fanompoam-pivavahana amin' ny andro alahady sy amin' ny andro fety natokan' ny Eglizy hohamasinina, raha tsy misy antony lehibe.</i>

Najbardziej w najstarszej wersji uderza to, że przykazanie to odnosi się do obowiązku spowiedzi przynajmniej raz do roku, a więc nie ma co porównywać go treściowo w tym miejscu z późniejszymi wersjami. Następne warianty traktują już o obowiązku uczestnictwa we Mszy św. w niedziele i święta. Znowu widać duży wpływ wersji z 1862 r. na późniejsze.

Współczesna wersja z *Dery* na określenie Mszy św. używa już nowej nazwy *Sorona Masina* zamiast *Lamesa*. Wprowadza słowo *Fiangonana*, choć stosuje również *Eglizy*. Dodaje przy obowiązku uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej (*Alahady*) „jeśli to możliwe”. W warunkach buszu Wschodniego Wybrzeża cotygodniowe uczestnictwo w niedzielnej Mszy św. jest niemożliwe z powodu braku kapłanów, dróg i odległości. *Vavaka sy hira* używa wciąż słowa *lamesa*, a resztę wyraża podobnie, choć nieco innymi zwrotami.

	3. Komunia wielkanocna / spowiedź wielkanocna
K 1657	<i>Hanau ho hazonh vatanh nih rahyssa nahohane a zeanrou nifissauats ni Pasques</i>
K 1841	<i>Isan tahun, mivulangha nau zaka rati nau amini Ampitzuru</i>
K 1851	<i>Fosao ny ota nao ziaby, indre tsy mazana, fa indraiky isan-taona</i>
K 1862	<i>Ambarao aminy mpisorona ny fahota'nao rehetra, na dia indrai-maka isan-taona aza</i>
K 1866	<i>Afosao ny raha ratsy nao ziaby, sala tsy mazana, indraiky isan-taona</i>
K 1880	<i>Ambarao amy ny Pretra ny fahota' nao rehetra, na dia indrai-maka isan-taona hiany aza</i>
Dera	<i>Manambarà amin' ny Pretra ny fahotana lehibe rehetra, na dia indray maka isan-taona ihany aza</i>
VH	<i>Manambarà amin' ny Pretra ny fahotana lehiba rehetra na dia indray maka isan-taona ihany aza</i>

Najstarsza wersja (K 1657) przypomina o obowiązku przyjęcia Komunii na Wielkanoc. Ale już następne traktują o spowiedzi wielkanocnej. W K 1841 widać jeszcze ciekawe określenie na kapłana *Ampitzuru*, użyte na wzór składającego ofiarę w trakcie składania tradycyjnych ofiar. Dosłowne sformułowania określa: „każdego roku powiesz (*mivolangha*) kapłanowi o złych rzeczach, które popełniłeś”. K 1851 podaje: „opowiedz (*fosao*) swoje grzechy, nawet jeśli nie często, przynajmniej raz w roku”. Wersja Betsimisarakana z 1866 r. jest nieco inna. K 1862 podaje znowu sformułowanie, które stanie się punktem odniesienia dla późniejszych, z tym że na określenie kapłana występuje jeszcze dawne słowo *mpisorona*. Później przyjmie się *pretra*. Katechizm z roku 1880 zawiera już wersję przyjętą i powtarzaną później w kolejnych katechizmach.

Formuła przyjęta w popularnych modlitewnikach *Dera* oraz *Vavaka sy Hira* oznacza „wyznaj (*manambarà*) kapłanowi wszystkie twoje wielkie grzechy, przynajmniej raz w roku”. Widać, że później zastosowano odmienną formę gramatyczną na „wyznanie grzechów” – *manambara* zamiast *ambarao* (pochodzi od tego samego rdzenia).

	4. Zakaz pracy w niedzielę / Komunia wielkanocna
K 1657	<i>Acamiassa anrou fissauatse</i>

K 1841	<i>Isan tahun, manova ni Communione, amini Pake</i>
K 1851	<i>Mahazoa Zanahare ampanao nao, indre tsy mazana, fa indraiky amy ny Pake, amy ny fanetrian-tena</i>
K 1862	<i>Manaova Komonio tsara aminy fety ny Paka</i>
K 1866	<i>Mazahoa Zanahary nanano anao, sala tsy mazana, aminy Paky, aminy fanjetrian-tena</i>
K 1880	<i>Manaova Komonio tsara amy ny Paka</i>
Dera	<i>Manaova Komonio tsara amin' ny vaninandro fankalazana ny Paka</i>
VH	<i>Manaova Komonio tsara amin' ny vaninandro fankalazana ny Paka</i>

Najstarsza wersja czwartego przykazania traktowała o zakazie pracy w niedzielę. Katechizm Sakalawa z 1841 r. podawał już wersję o Komunii wielkanocnej, formułując ją prosto: „każdego roku przyjmiesz Komunię na Wielkanoc”. Wersja z roku 1851 podkreślała przyjęcie Boga (*Zanahary*) do serca, jeśli nie często, to przynajmniej raz w roku i że ma to być z pokorą. Katechizm z 1862 r. wprowadził wersję, która później stała się podstawą stworzenia wersji standardowej. Katechizm Betsimisaraka z roku 1866 znowu nieco się różni. Katechizm z roku 1880 praktycznie ustanowił wersję standardową, powtarzaną w następnych katechizmach.

Współczesne wersje z modlitewników *Dera* oraz *Vavaka sy hira* mają wersję podobną, jedynie doprecyzowując, że ma to być „w okresie wielkanocnym”, a nie jak to funkcjonowało wcześniej „na Wielkanoc”.

	5. Wstrzemięźliwość od mięsa w piątki (i soboty) / okres pokuty wielkopostnej
K 1657	<i>Anrou zouma aman saboutsy acahoumanchenana ounoufe nihraharaha</i>
K 1841	<i>Aka oma nufu amini Tzuma, miaru Butsi</i>
K 1851	<i>Mifadia hanina amy ny Kareme, isan-telo volana indraiky ny andro aloha ny fetebe</i>
K 1862	<i>Mifadia hanina be aminy karemy, ary isany telo volana, sy indrai-andro aloha ny fety lehibe</i>
K 1866	<i>Mifadia hanina aminy Karemy, isan-telo volana, miharo andro raiky aloha ny Fety be</i>
K 1868	<i>Mifadia hanina be amin' ny karemy, ary isan-telo volana sy indray andro alohan' ny fety lehibe sasany</i>

K 1940	<i>Mifadia hanina be aminy karemy, ary isan-telo volana, sy indray-andro aloha ny fety lehibe</i>
Dera	<i>Mifadia hena sy hanina be amin' ny alarobian' ny lavenona sy ny zoma masina</i>
VH	<i>Mifadia hanim-be, ary mifadia hena amin' ny Alarobian' ny Lavenona, sy ny Zoma Masina</i>

Wersja siedemnastowieczna oraz katechizm Sakalawa z 1841 r. przypominają, żeby nie jeść mięsa w piątki i soboty⁸⁶. Pozostałe wersje piątego przykazania zaczynają się od słowa *mifadia* („powstrzymaj się”). Katechizm z roku 1851 przypomina o powstrzymaniu się od pokarmów podczas Wielkiego Postu⁸⁷ i co trzy miesiące oraz w wigilię wielkiego święta. Podobnie formuluje to katechizm z 1866 r. Natomiast katechizm z roku 1862 doprecyzowuje, żeby powstrzymać się od „wielkich” posiłków. Poza kwestią gramatyczną zapisu *aminy*, *amy ny*, *amin' ny* oraz *isany telo*, *isan-telo* bądź *isantelo*, wersja ta przyjęła się dosłownie w kolejnych katechizmach, a od wersji z 1940 r. dodano jeszcze „pewnych, niektórych” (*sasany*) wielkich świąt. Ta wersja powtórzona zastała w 1944 r.

Ostatnie wersje z modlitewników *Dera* oraz *Vavaka sy hira* uwspółcześniają przepisy określając, że należy się powstrzymać od wielkiego jedzenia i mięsa w Środę Popielcową oraz w Wielki Piątek⁸⁸.

	6. Okres pokuty wielkopostnej / wstrzemięźliwość od mięsa w piątki (i soboty)
K 1657	<i>Honau ho miafoutche faha reo effapoul anrou aman effats hohats aman anrou nihira abi</i>
K 1841	<i>In-efatsh isan tahun, mahamei reik talua ni Fete, miaru amini Kereme ziabi, humana in-reik fu amini mahamei zen</i>
K 1851	<i>Mifadia nofo amy ny Joma indraiky ny sabotsy</i>
K 1862	<i>Mifadia hena aminy zoma sy ny sabotsy</i>
K 1866	<i>Mifadia mady ikaratra aminy joma miharo sabotsy</i>
K 1880	<i>Mifadia hena amy ny zomà sy ny sabotsy</i>
K 1908	<i>Mifadia hena amin' ny zomà sy sabotsy</i>

⁸⁶ Kiedyś wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych obowiązywała również w soboty.

⁸⁷ Wcześniej była mowa tylko piątkach i sobotach, bez wspominania Wielkiego Postu.

⁸⁸ Takie przepisy postne obowiązują na Madagaskarze.

K 1940	<i>Mifadia hena isan-jomà</i>
Dera	<i>Ataovy ny ezaka iombonana anentanan' ny Evekan' ny Diosezinao fa indrindra mandritra y Karemy</i>
VH	---

Szóste przykazanie kościelne w najstarszej wersji określało powstrzymanie się od pokarmów mięsnych w Wielkim Poście i czterokrotnie w roku, według prawa. Katechizm z 1841 r. doprecyzowywał, aby podczas Wielkiego Postu oraz w cztery wigilie wielkich świąt jeść tylko raz dziennie. Od roku 1851 mamy już tylko przypomnienie o powstrzymywaniu się od mięsa w piątki i soboty, a od 1940 już tylko w piątki.

Dera przypomina, aby zachowywać zarządzenia biskupa własnej diecezji, zwłaszcza w czasie Wielkiego Postu. *Vavaka sy hira* nie podaje szóstego przykazania.

W przypadku przykazań kościelnych trudno porównywać sformułowania poszczególnych wersji z różnych lat, dlatego że nie tylko język ulegał transformacji, ale również zmieniana była treść, a nawet kolejność i liczba tych przykazań. Pomijając w tym miejscu zupełnie inne sformułowania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, przetłumaczonego w miarę dosłownie na język malgaski, wersje kształtujące się przez dziesiątki lat bardziej wyrażają ducha inkulturacji prawd wiary.

ROZDZIAŁ IV

KSZTAŁTOWANIE SIĘ TEKSTU BIBLII W JĘZYKU MALGASKIM

Tłumaczenia Biblii na Madagaskarze stały się już prawie symboliczne. Słynny dziewiętnastowieczny misjonarz i zarazem tłumacz Pisma Świętego – David Livingstone wskazał na pierwsze malgaskie tłumaczenie Biblii jako wzór oddziaływania na rozwój chrześcijaństwa w tym kraju: „Na Madagaskarze kilku chrześcijan pozostawiono jedynie z Biblią w rękę i choć wystawieni oni byli na prześladowania i nawet śmierć, jako karę za wyznawanie swej wiary, dziesięciokrotnie wzrosła w liczbę i są – jeśli to możliwe – jeszcze bardziej radykalnymi wierzącymi teraz, niż wtedy, gdy przez edykt królowej tej wyspy misjonarze musieli zaprzestać swego nauczania”⁸⁹. Oczywiście w ramach naszej pracy nie jesteśmy w stanie śledzić szczegółowo nawet wybranych fragmentów biblijnych⁹⁰. Interesują nas tu nie tyle szczegóły wyboru poszczególnych pojęć czy sformułowań, ile raczej jak wyglądał cały proces.

Pierwsi misjonarze protestanccy z *London Missionary Society* (LMS) przybyli na Madagaskar w 1818 r. Początkowo próbowali pracować na Wschodnim Wybrzeżu w okolicach Tamatave, a po dwóch latach dotarli do stolicy. Jak to było w zwyczaju misji protestanckich, pierwszy wysiłek ewangelizacyjny ukierunkowany został na przetłumaczenie i wydanie Biblii w języku malgaskim. Pierwszą kwestią, którą trzeba było podjąć w tym celu, był wybór liter, w których miał być spisany język malgaski. Alternatywą dla alfabetu łacińskiego były litery arabskie (*sorabe*), które od dawna były stosowane w niektórych miejscach na Wschodnim Wybrzeżu. Ich stosowanie było jednak dość ograniczone w swym zakresie terytorialnym oraz treściowym. Znane one były tylko bardzo ograniczonej liczbie osób, a ponad-

⁸⁹ D. Livingstone, *Missionary Researches and Travels in South Africa*, London 1857, s. 115 – cyt. za L. Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll NY, 1989, s. 109.

⁹⁰ Zagadnienie to nie straciło nic ze swej aktualności. O współczesnych kwestiach por. np. R. Pacholski i M. Laskowski, *Problematyka translacyjno-dydaktyczna w Misyjnym Seminarium Duchownym na przykładzie wybranych biblistów*, „Rocznik Przekładoznawczy. Studia nad teorią, praktyką i dydaktyką przekładu” 2 (2006), s. 237-246.

to treściowo służyły one głównie do zapisania tradycyjnych formuł stosowanych w obrzędach medyczno-magicznych oraz do spisywania tradycyjnych genealogii i historii⁹¹. Przez pewien okres rozważano, który zapis wybrać. Król Radama I miał na swym dworze specjalistów od obu zapisów. Nawet sam rozpoczął się uczyć obu. Rozpoczął próby ich stosowania w początkach korespondencji dyplomatycznej. Obie grupy, zarówno tradycyjni liderzy religijni stosujący zapis arabsko-malgaski, jak i misjonarze chrześcijańscy optujący za znakami łacińskimi, starały się wykazać przydatność własnego zapisu. Ostatecznie król wybrał zapis europejski.

Po tym okresie pierwszych przymiarek misjonarze mogli się zająć właściwym sobie dziełem tłumaczenia Biblii, zanim jeszcze nawet dzieło pełnego opracowania gramatyki i słownika zostało ukończone. Prace przebiegały dość szybko. Ten pośpiech miał przynajmniej podwójne uzasadnienie. Po pierwsze teologiczne. Celem pracy misjonarzy było przecież w miarę jak najszybciej udostępnić miejscowej ludności orędzie zbawienia. Opóźnianie pracy powodowało, że niektórzy umierali, zanim zdążyli zaznajomić się z Dobrą Nowiną. Poza uzasadnieniem teologicznym było jednak drugie, bardziej praktyczne. Zaufanie władcy – króla Radamy I, który umożliwiał i sankcjonował pobyt misjonarzy w stolicy, nie zapewniało trwałego bezpieczeństwa. Mogło się zmienić. Po śmierci Radamy (w 1828 r.) nowa królowa Ranavalona I z początku wydawała się wspierać dzieło misjonarzy, szybko jednak stawała się wobec niego coraz bardziej wrogo usposobiona, zmierzając wprost do prześladowania nowej wiary. Pierwsi misjonarze musieli więc bardzo się pośpieszyć, aby zdążyć z drukiem Biblii, zanim zostaną wypędzeni. Udało im się to dosłownie w ostatniej chwili. W takich warunkach trudno było jednak o idealne wykończenie tego dzieła pierwszego tłumaczenia Biblii na język malgaski.

Wśród pierwszych uczniów misjonarze wybrali grupę „Dwunastu”, która później pomagała w tłumaczeniu Pisma Świętego. Przyniosło to niespodziewane skutki. W roku 1820 misjonarze przybyli do stolicy i zaczęli oswajać się z językiem, a w 1830 r. wydrukowany już został Nowy Testament. Tempo tłumaczenia było bardzo szybkie. Można postawić pytanie, kto był faktycznym tłumaczem, misjonarze brytyjscy (jak podawano oficjalnie), czy miejscowi chrześcijanie (zwłaszcza grupa „Dwunastu”)? Warto też postawić pytanie czy tłumaczyli oni z tekstów

⁹¹ Por. N.J. Gueunier, *Les traductions de la Bible et l'évolution du malgache contemporain*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 147 (2009), s. 81.

oryginalnych, czy z angielskiego? Oficjalnie podawano, że tłumaczami byli misjonarze, a miejscowi chrześcijanie (zwłaszcza „Dwunastu”) jedynie sekretarzami. Sprawa jednak nie była tak prosta. „Dwunastu” nie było tylko sekretarzami. Nawet jeśli nie byli oni wprost odpowiedzialni za tłumaczenie, wiele do niego wnieśli. W tekście widać wiele odniesień do tradycyjnych instytucji malgaskich, których misjonarze nie mogli dobrze rozumieć i znać, nie mówiąc już o wyrażeniach idiomatycznych.

Ponieważ celem niniejszej pracy nie jest analiza językowa tłumaczeń biblijnych, więc podamy tu jedynie przykłady ilustrujące to zagadnienie. W Rdz 38,8 czytamy o historii Tamar, której mąż Er (syn Judy) zmarł. Drugiemu synowi Juda poleca, aby wzbudził potomka swemu zmarłemu bratu. W wersji Biblii malgaskiej czytamy dosłownie *ento loloha Izy*, co dosłownie znaczy „obowiązek na głowie”. Oznacza to dokładnie w tradycji malgaskiej małżeństwo lewirackie, bardzo podobne do tego, które znamy z prawa mojżeszowego (Pwt 25,5-10). Niekiedy jednak zwyczaje malgaskie uniemożliwiały dosłowne przetłumaczenie tekstów biblijnych. Jako przykład może służyć Rdz 15,15. Jest to miejsce, w którym Bóg obiecuje Abrahamowi godny pochówek. W malgaskiej wersji z 1835 r. czytamy „odejdiesz w pokoju ‘do twych przodków’” (*amy ny raza'nao*), choć tekst w swej dosłownej wersji znaczy „do swych ojców”. Dosłowne tłumaczenie na język malgaski dałoby rezultat trudny do przyjęcia, z powodów zarówno społecznych, jak i językowych. Malgaski pochówek jest bowiem postrzegany jako miejsce spoczynku nie tylko „ojców”. Z tego przykładu jasno wynika, że misjonarze nie byli sami w stanie dokonać takiego rozróżnienia po tak krótkim czasie pobytu.

Jeśli chodzi o postawę misjonarzy wobec swych współpracowników⁹², to nie mamy co prawda świadectw z okresu pierwszego tłumaczenia (z lat 1820-1830), ale najprawdopodobniej była ona podobna do tej, jaką reprezentowali misjonarze z czasu „wielkiej rewizji” (1874-1887). W notatkach Williama Cousinsa czy-

⁹² Por. Gueunier, s. 84. Zagadnieniem podobnym jest kwestia, kto był głównym animatorem i inicjatorem dzieła tłumaczeń. Z perspektywy jakości tłumaczenia może nie mieć znaczenia, czy np. tłumaczenia na język polski dzieł Konfucjusza inicjuje jakiś instytut chiński, czy polska jednostka. Może też nie mieć znaczenia czy jest to praca badawcza czy komercyjna. Często jednak odbija się to na doborze pewnych słów. Jako przykład z polskiej literatury można podać początek naszego narodowego eposu, jakim jest *Pan Tadeusz*. Mickiewicz napisał w nim „Litwo (nie Polsko), Ojczyzno moja”, ale napisał to po polsku. Czy czuł się wtedy Polakiem? Tutaj jednak potraktujemy tłumacza i inicjatora jako jednego zbiorowego sprawcę, którym ostatecznie jest wspólnota wiary.

tamy: „Wielką uwagę należy poświęcić naszej małej grupie rodzimych asystentów (*our little band of native helpers*); często, gdy teraz czytam Biblię, zauważam, ile im zawdzięczamy. Wśród tych pomocników (*these helpers*) nikt bardziej nie zasługuje na pamięć, jak nasz przyjaciel Andrianaivoravelona, nawet jeśli nie jest on już z nami fizycznie, za każdym razem, gdy czytamy Biblię w naszych kościołach, mówi do nas jeszcze przez wiele wyrażen idiomatycznych, które zostały wprowadzone za jego sugestią”. Widać tu ton protekcji. Miejscowa ludność, której zasługi w tłumaczeniu się uznaje, może być traktowana jako „przyjaciele”, ale pozostają oni jednak jedynie asystentami, czy pomocnikami. Misjonarze nie wątpili, że to na nich spoczywa główny obowiązek tłumaczenia. Miejscowi byli pomocnikami, ale nie głównymi autorami dzieła tłumaczenia.

Wydaje się, że temu zagadnieniu nie poświęcano wiele uwagi, a jest ono bardzo ważne z przynajmniej dwóch powodów. Pierwszy jest bardziej językowy. Jedynie *native speaker* będzie w stanie rozróżnić niuanse znaczeniowe w niektórych przypadkach. Wydaje się jednak, że dla nas o wiele ważniejszy jest drugi powód. Kwestia przyjęcia pewnych słów malgaskich na określenie koncepcji chrześcijańskich to przede wszystkim nie tyle kwestia zdolności i talentu tłumaczy, co raczej przyjęcia tych pojęć przez wspólnotę wiary.

Kolejne pytanie jest takie – z jakiego języka tłumaczono Biblię, z oryginału, czy z języka angielskiego? Misjonarze zazwyczaj podkreślali zasadę, że tłumaczenia powinno się dokonywać z tekstów oryginalnych, hebrajskich i greckich. Zasadniczo byli kompetentni w tych językach. Wyruszając na Madagaskar, misjonarze LMS byli zorientowani na bieżąco w najnowszych badaniach egzegetycznych. Podkreślić tu należy zwłaszcza fakt, że mieli ze sobą grecki Nowy Testament wydania Griesbacha, który reprezentował wielki postęp wobec przyjętego *Textus receptus* odziedziczonego po poszukiwaniach humanistycznych renesansu, którego się trzymał Kościół anglikański. Misjonarze rzeczywiście pracowali nad tym tekstem greckim. Munthe wykazał, śledząc werset po wersecie opuszczenia i dodatki edycji Griesbacha, że tłumaczenie malgaskie nie podążało za dostępnym wtedy tekstem angielskim (opartym na *Textus receptus*), ale oparte było na tekście Griesbacha⁹³. Czy znaczy to,

⁹³ Cała ta praca stanowi podstawowy punkt odniesienia do prac nad pierwszymi malgaskimi tłumaczeniami Biblii: L. Munthe, *La Bible à Madagascar. Les deux premières traductions du Nouveau Testament malgache*, Oslo 1969.

że tłumaczenie rzeczywiście dokonywane było z greckiego? Prawdopodobnie było tłumaczone najpierw z angielskiego, ale później starannie porównywane z tekstem greckim. Dlaczego tak można wnioskować? Deklaracje samych misjonarzy pozostawiają pewne wątpliwości. Strony tytułowe wydania Nowego Testamentu (1830) oraz całej Biblii (1835) nie są w tym względzie jednomyślne. W pierwszym przypadku czytamy *no dikai'ny Misionary tamy ny teny Girika* (przetłumaczony przez misjonarzy z języka greckiego), a w drugim przypadku *voadikia tamy ny teny Hebirio sy Girika* (przetłumaczony z języków hebrajskiego i greckiego), ale po nim następuje wyjaśnienie: *ka nafindra ny ny Misionary, avy amy ny 'London Missionary Society', ho teny Malagasy* (i przetransponowane przez misjonarzy LMS na język malgaski)⁹⁴.

Wygłąda więc na to, że tłumaczenie *sensu stricto* dokonywane było za pośrednictwem języka angielskiego, zanim zostało „przetransponowane” na język malgaski⁹⁵. Na czym miała polegać ta ostatnia operacja? Czy chodzi o rozbieżność procedur tłumaczenia dla Nowego i Starego Testamentu z powodu większej kompetencji w języku greckim niż hebrajskim u tłumaczy? A może jakieś różnice teoretyczne w ekipie tłumaczy? Jeśli tłumaczenie dokonywało się z języków greckiego i hebrajskiego, znaczy, że było ono zasadniczo dziełem misjonarzy europejskich. Tylko oni znali te dawne języki. Jeśli zaś tłumaczenie było zasadniczo dziełem „Dwunastu”, to musiało być ono dokonywane z angielskiego.

Przy okazji druku Pisma Świętego trzeba było zadecydować o jeszcze jednej kwestii językowej. Strony tytułowe dzieł zarówno z 1830 r. (Nowy Testament), jak i z 1835 r. (cała Biblia) informują, że książka została przetłumaczona *ho teny Malagasy*, czyli na język malgaski. Podobnie jak w innych sprawach, również w tej między misjonarzami nie było jednomyślności. Munthe⁹⁶ podaje, że w 1834 r., gdy drukowano księgę Ezechiela, tytuł nosił nazwę *teny hova*, czyli w języku hova. Tak chciał to określić Griffiths, ale Freeman zadecydował, że zostało *teny Malagasy*. Jaki to był język? Był to język używany na dworze w Tananarywie i w tym regio-

⁹⁴ Na tytułowej stronie angielskiej (obok malgaskiej) czytamy: *translated from Hebrew and Greek Languages: and retranslated into the Madagascar language by the Missionaries of the 'London Missionary Society'*.

⁹⁵ Tak przynajmniej twierdzi Gueunier, s. 86.

⁹⁶ 1969, s. 97.

nie, który pierwsi europejscy kupcy od XVIII w. znali jako Ankova, czyli kraj Hovów. Tak też określano mieszkańców tego regionu. Stopniowo bardziej popularne stawało się określenie Merina (Hova byli najwyższą grupą społeczną plemienia Merinów). Wybór określenia miał znaczenie polityczno-językowe. Królowa Ranavalona protestowała przeciwko zwyczajowi Europejczyków określania jej „królową Hova”⁹⁷. Podkreślała, że władza nad całym Madagaskarem. Słowem wybranym na określenie jej poddanych było *Malagasy*. Określenie więc Biblii jako dzieła w języku malgaskim oznaczało pierwsze dzieło nie w lokalnym dialekcie, ale w języku narodowym⁹⁸. Kwestia natury języka pisanego: czy jest to rozciągnięcie dialektu regionu stolicy czy też język standardowy, który ma służyć jako zwornik dla całego kraju, wracało w historii za każdym razem, gdy zmieniał się zakres stosowania języka malgaskiego w odniesieniu do francuskiego w nauczaniu⁹⁹.

Jak to już wspomniano wyżej, nie będziemy tu mnożyć szczegółów, ale warto przypomnieć, jak podejmowane były najważniejsze tłumaczenia biblijne. O pierwszym tłumaczeniu protestanckim z 1835 r. wspominaliśmy już szeroko. Na stronie tytułowej znajduje się taka informacja: *Ny Teny n'Andriamanitra, atao hoe, Baiboly Masina, misy ny Tesitamenta taloha sy taoriana, voadikia tany ny teny Hebirio sy Girika; ka nafindra ny ny Misionary, avy amy ny „London Missionary Society”, ho teny Malagasy* (Słowo Boże, które się nazywa Świętą Biblią ze Starym Testamentem, ostatecznie przetłumaczone z języków hebrajskiego i greckiego i przenieśmowane przez misjonarzy London Missionary Society na język malgaski). Antananarivo, Poresy ny ny London Missionary Society, 1835. Ten długi tekst miał też swój odpowiednik po angielsku na przeciwległej stronie. Mamy dziś do tego łatwiejszy dostęp, ponieważ wydanie faksymilowane ukazało się w roku 1985.

Nowy Testament, wydany najpierw odrębnie, miał własną stronę tytułową: *Ny Teny n'Andriamanitra, atao hoe, Tesitamenta'ny Jesosy Kraisty Tompo'ntsika, sady*

⁹⁷ Raison-Jourde 1991, s. 33.

⁹⁸ Nawet jeśli w tym czasie (1830-1835) proces standaryzacji języka dopiero się rozpoczynał w odniesieniu do języka mówionego w Imerina.

⁹⁹ W czasach kolonialnych władze czasem faworyzowały język francuski, a czasem malgaski. Po odzyskaniu niepodległości, w 1978 r. malgaski został określony jako jedyny język nauczania, potem w 1991 r. znowu powrócił francuski. W lipcu 2008 r. nowa decyzja: malgaski dla pięciu pierwszych lat nauczania. Za każdym razem powraca ten sam argument. Preferowanie malgaskiego to narzucanie „mernizacji” języka ludności wybrzeża.

Mpamonjy no Mpanavotra: No dikai'ny ny Misionary tamy ny teny Girika ho teny Malagasy, ka nampitovi'ny sy no dinihi'ny tamy ny teny sasany vao adika (Słowo Boże, które się nazywa Testamentem Jezusa Chrystusa naszego Pana, a także Zbawiciela i Wyzwoliciela. Przetłumaczone przez misjonarzy z języka greckiego, uczynione podobnym i przemyślane w innych językach przed przetłumaczeniem).

Po wypędzeniu z wyspy prace nad rewizją tekstu biblijnego trwały nadal. Pierwsza poważniejsza rewizja, tzw. „Griffithsa”, ukazała się w 1865 r. w Londynie. Było to: *Ny Baiboly, izany hoe, ny Soratra Masina rehetra amy ny Faneken-taloha sy ny Fanekem-baovao* (Biblia, to znaczy całe Pismo Święte ze Starym Paktem i Nowym Paktem), Londona: W.M. Watts, 1865¹⁰⁰. Nowy Testament był już wydrukowany w 1855 r. z inną stroną tytułową: *Ny Teniny ny Fanekem-baovao, milaza any Iesio Kiraitsy, Mpamonjy, Tompontsika. Voa dikiany ny Misionary tamy ny teny Girika, tao am-boalohany ary voa dinikia, ka voa hitsiny D. Griffiths, ambany ny anankiray mitandriny ny fandikiany ny Soratra Masina, teo aoriana* (Słowa Paktu nowego, który ogłasza Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Pana. Przetłumaczone na początku przez misjonarzy z języka greckiego, przebadane i skorygowane później przez D. Griffithsa, wraz z jednym z odpowiedzialnych za tłumaczenie Pisma Świętego) Londona: W.M. Watts, 1855.

Wersja Biblii z 1865 r. przyjęła się dość powszechnie, ale w latach 1873-1887 pod kierunkiem Cousinsa przeprowadzono „wielką rewizję”. Ostatecznie w roku 1909 dodano ostatnie poprawki. Jest to tekst używany obecnie w większości wspólnot chrześcijańskich, poza katolikami: *Ny Soratra Masina dia ny Testamenta taloha sy ny Testamenta vaovao. Nadika avy tamin' ny teny Hebreo sy Grika* (Pismo Święte, to znaczy Stary Testament i Nowy Testament. Przetłumaczone z języków hebrajskiego i greckiego), Londres: Société Biblique Britannique et étrangère & Société Biblique Norvégienne, 1960 (reprint edycji z roku 1908-1909).

Ponieważ w tradycji misji katolickich wcześniej tworzone katechizmy, w których kształtowały się podstawowe teksty wiary, tłumaczenia Pisma Świętego były podejmowane w kolejnym okresie. Sytuacja wojen końca XIX w. sprawiła, że wydanie całego tekstu biblijnego nieco się opóźniło. Nie oznacza to, że takich prac nie

¹⁰⁰ Wersja ta jest dostępna do pobrania na stronie <http://www.madapourchrist.org/> (16-03-2013). Por. szerzej o dawnych malgaskich tłumaczeniach Biblii: N.J. Gueunier, *Les traductions de la Bible et l'évolution du malgache contemporain*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” (2009) nr 147, s. 81-103.

prowadzono. Już w roku 1865 gotowe były czytania biblijne listów i Ewangelii na niedziele. W latach 1869-1872 przetłumaczono cztery Ewangelie. W latach 1876-1879 przetłumaczone zostały Dzieje Apostolskie, listy św. Pawła, listy katolickie, Księgi Judyty, Tobiasza i Machabejskie (czyli teksty Starego Testamentu, których nie było w tłumaczeniach protestanckich)¹⁰¹. Całe katolickie tłumaczenie Nowego Testamentu było gotowe w 1892 r., a więc jeszcze przed pierwszą wojną z Francją. Niestety, później skomplikowana sytuacja polityczna w koloniach sprawiła, że na całe katolickie wydanie Biblii trzeba było czekać prawie pół wieku, do roku 1938. Było to dość duże opóźnienie w stosunku do prac protestanckich, ale realnie opóźnienia w kształtowaniu się słownictwa teologicznego nie było, bo istniały zarówno wydania fragmentów Biblii, jak i wydania katechizmów. Ostatecznie, w roku 1926, biskupi zdecydowali, aby w końcu uzupełnić brakujące części i wydać całe Pismo Święte. W roku 1938 najpierw wydrukowano w stolicy Madagaskaru Nowy Testament (już trzecie wydanie), a potem w tym samym roku ukazało się w Rzymie całe Pismo Święte. Pierwsze pełne katolickie wydanie Biblii nosiło tytuł *Ny Baiboly Masina na ny Soratra Masina* (Biblia albo Pismo Święte), [Rzym]: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1938. Na odwrocie strony tytułowej czytamy: *Ny Baiboly Masina, nadikan'ny Mompera Jesoita amin'ny Vikarian'Antananarivo ho teny Malagasy* (Biblia święta, przetłumaczona przez ojców jezuitów wikariatu Antananarivo na język malgaski)¹⁰². Ta Biblia stała się standardową dla malgaskich katolików.

Po wielu latach udało się w końcu wspólnie przetłumaczyć Pismo Święte w grupie mieszanej wyznaniowo. Jest to bez wątpienia wielkie osiągnięcie, choć tradycyjnie zarówno katolicy, jak i protestanci wolą odwoływać się do określeń i sformułowań, do których byli przyzwyczajeni. W niektórych przypadkach udało się osiągnąć pewne ustępstwa. W roku 1962 zostały wspólnie przetłumaczone dwa pierwsze rozdziały Ewangelii wg św. Łukasza, w 1988 r. cztery Ewangelie (*Ny Vaovao Mahafaly*).

¹⁰¹ Por. M. Rakotondrabe, *L'inculturation du christianisme à Madagascar, histoire et perspectives. Thèse du doctorat*, Strasbourg 1987, s. 1-6.

¹⁰² Posiadamy więcej informacji na temat przygotowania biblijnych tłumaczy katolickich. Jednym z tekstów ukazujących przygotowanie jezuitów tego okresu jest: B. Judic, *Ecce ego, mitte me. La formation des missionnaires jésuites et Madagascar au XIX^{ème} siècle*, OA (1987) nr 25-226, s. 169-181. O samych malgaskich tłumaczeniach Biblii por. J. Metzler, *Madagassische Bibelübersetzungen*, NZM 17 (1961), s. 135-139; G. Rizzi, *Edizioni della Bibbia nel contesto di Propaganda Fide. Uno studio sulle edizioni della Bibbia presso la Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana*, t. 3 – Asia, Oceania, Africa, Continente Americano, Roma 2006, s. 1423-1428.

W 1991 r. ukazało się wspólne tłumaczenie całego Nowego Testamentu, a w 2003 r. całej Biblii. Wersja ta bywa nazywana wersją DIEM. *Ny Baiboly Masina na ny Sora-tra Masina*, Antananarivo: Fikambanana Mampielany Baiboly Malagasy, 2003.

Podobnie jak protestanci, tak i katolicy zdecydowali się na pewną korektę tekstu biblijnego w języku malgaskim. Dzieło to prowadził zasadniczo o. Bonaventure Ramboasolomanana SJ. Tłumaczenie to uwzględnia zarówno najnowsze trendy w biblistyce, jak i stanowi pewien krok w kierunku ekumenicznym. Zasadniczo jednak w wielu przypadkach wierne jest pierwszemu tłumaczeniu katolickiemu. Jest to *Ny Baiboly Masina. Dikanten' ôfisialin' ny Fivondronamben' ny Eveka eto Madagasikara*, Antananarivo: Edisiôna Md Paoly, 2011¹⁰³.

Ponieważ kilka razy powracał już termin „dziewica” w odniesieniu do Maryi, warto zauważyć, że przetłumaczenie tego słowa przysparzało wiele problemów już pierwszym misjonarzom. W B-1835 przyjęto rozwiązanie, aby używać słowa pochodzenia angielskiego *virjina*. Chodziło o Łk 1,27 i Mt 1,23. Jak to czyniono w tłumaczeniach tego okresu, podobnego słowa używano u Izajasza, z którego pochodzi cytat w Ewangelii. W ten sposób doprowadzano do ujednolicenia pojęć, mimo że słowo hebrajskie nie zawiera idei dziewictwa. B-1865 przyjęła w Łk 1,27 słowo już istniejące: *zatovo-vavy* (młoda kobieta, dziewczyna), a w Mt 1,23 podobne słowo *mpitovo-vavy* (kobieta, dziewczyna, celibatariuszka). Oba słowa oznaczają młodość i celibat, ale niekoniecznie bezżenność. W takim przypadku związek z tekstem Izajasza reguluje się samoistnie, ale kosztem tradycyjnej doktryny o dziewictwie Maryi. Ta propozycja również nie przyjęła się w późniejszych B-1909 i B-1938, gdzie powróciło słowo *virjina* bądź *virjiny*. W tej ostatniej formie słowo to przyjęło się również w języku współczesnym.

Warto też zwrócić uwagę na inny fenomen. Od strony leksykalnej istnieje język „katolicki” i „protestancki”, zwłaszcza od czasu druku katolickiego tłumaczenia Pisma Świętego w 1938 r. Podczas gdy protestanci nazwy własne tłumaczyli z pośrednictwem angielskiego, katolicy przez pośrednictwo francuskiego. Stąd mamy „protestanckie” imiona malgaskie takie jak *Mosesy*, *Petera*, *Jaona* oraz „katolickie” takie jak *Moizy*, *Piera*, *Joany*. Jak opowiadał o. Bonawentura, nawet po wspólnym,

¹⁰³ Autorowi udało się spotkać z o. Bonaventurą Ramboasolomanana SJ, który był odpowiedzialny za to wydanie. Wdzięczność należy się za wskazanie głównych linii, jakimi kierował się podczas aktualizowania pewnych sformułowań dawnego tłumaczenia katolickiego.

ekumenicznym przetłumaczeniu Biblii, pozostały różnice imion. Tłumacze dogadali się w innych kwestiach, ale z powodu imion pozostała „katolicka” wersja ekumeniczna oraz „protestancka” wersja ekumeniczna.

* * * * *

W drugiej części pracy, po koniecznym przedstawieniu źródeł tekstów (rozdz. 1), przeanalizowaliśmy najpierw pięć tekstów krótkich (rozdz. 2-3), zwracając szczególną uwagę na modlitwę „Ojcze nasz”. Ponieważ nie były one długie, więc można było bardziej szczegółowo przyrzeć się niektórym zagadnieniom, zwracając wręcz uwagę na poszczególne, ważniejsze słowa. Pod koniec tej części przypomniany został również zarys historii tłumaczeń biblijnych na język malgaski (rozdz. 4).

Ponieważ w naszej pracy w części historycznej koncentrowaliśmy się zasadniczo na tradycji katolickiej, więc do niej zasadniczo odnoszą się wnioski. Jedynie w przypadku „Modlitwy Pańskiej” i „Składu apostolskiego” porównaliśmy również wersje innych wyznań protestanckich zrzeszonych w malgaskiej radzie ekumenicznej. W przypadku tłumaczeń biblijnych właściwie dopiero od niedawna możemy mówić o wspólnym chrześcijańskim podejściu.

Jeśli chodzi o pięć pierwszych tekstów „krótkich”, to wyraźnie widać, że najszybciej udało się dojść do pewnego konsensusu w przypadku tekstu najczęściej używanego, czyli „Modlitwy Pańskiej”. Pozostałe teksty kształtowały się znacznie dłużej, a w przypadku określeń „Dekalogu” oraz „Przykazań kościelnych” w pewnym sensie proces ten jeszcze się nie zakończył. Dwie najstarsze wersje, z XVII i XVIII w., nie miały kontynuacji. Nie istniała wtedy możliwość głębszego zakorzenienia wiary na Madagaskarze, więc praca nad stworzeniem tych tekstów nie miała szans na kontynuację. Często jednak wysiłki tych pierwszych tłumaczy pozostawiły ciekawe przykłady sformułowań, nawet jeśli ostatecznie niektóre z nich nie zostały przyjęte we wspólnocie wiary w XIX i na początku XX w.

Próby dziewiętnastowieczne można zasadniczo podzielić na dwie grupy. Zgodnie z pojmowaniem Madagaskaru jako krainy kilku dużych plemion podbitych chwilowo przez Merinów, najstarsze katechizmy tworzone były dla poszczególnych grup etnicznych – Sakalawów (K 1841), Merinów (K 1862) i Betsimisaraka (K

1866). Swoistym wyjątkiem w tym był francuski katechizm kolonialny (K 1851), który próbował unifikować pewne sprawy, oczywiście dla swoich celów – w perspektywie kolonizacji. Te katechizmy powstawały zasadniczo poza Madagaskarem, choć oczywiście pod wpływem kontaktu z jej mieszkańcami. Ta praca na małych wyspach (zwłaszcza Nosy Be i Reunion) stanowiła przygotowanie do podjęcia pracy na właściwym lądzie. Dwa z nich zostały wydrukowane już na Madagaskarze (K 1862 i K 1866), chociaż powstały wcześniej. Zapewne propozycje zawarte w tych katechizmach nie były gorsze od późniejszych, jednak brakowało możliwości ich popularyzacji, dlatego nie odegrały aż tak wielkiej roli.

Kiedy już można było rozpocząć właściwą pracę na stałym lądzie, widać wyraźnie, że te wersje bardzo szybko się przyjmowały. Właściwie poprawki lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX w., a tym bardziej późniejsze, są już tylko minimalne lub bardziej gramatyczne. Może jedynym wyjątkiem była ostateczna decyzja misjonarzy katolickich, aby jednak mimo wszystko przyjąć słowo *Andriamanitra* na określenie Boga.

Patrząc na ten szybko postępujący proces, trudno przecenić rolę ówczesnych środków społecznego przekazu, czyli druku książek pomagających rozwojowi wiary. Królowa Ranavalona I podczas prześladowań nie doceniła siły drukowanego słowa pierwszej malgaskiej Biblii. Podobnie również w czasach kolonialnych spisane i drukowane formuły wiary pozwoliły umacniać wiarę mimo niesprzyjających okoliczności ateizacji.

Jeśli chodzi o zbiory tłumaczonych tekstów, to w interesującym nas okresie wyróżnić można dwa podstawowe: biblijne oraz katechetyczno-modlitewne. Liturgia sprawowana była wtedy po łacinie i nikt nie myślał o tłumaczeniu tych tekstów. O popularnych pieśniach, które także stawały się w pewnym sensie tekstami wiary, wspomnimy również w części trzeciej naszej pracy.

Katechizmy z natury nie były tłumaczone dosłownie. To by się wręcz miało z celem. Katechizmy były bowiem lokalnym uszczegółowieniem prawd, które miały być przekazane. Dawny *Katechizm Rzymski* nie był tłumaczony na język malgaski. Dopiero współczesny *Katechizm Kościoła Katolickiego* został przetłumaczony. Jednakże to właśnie powoduje pewne trudności. Wcześniejsze lokalne katechizmy stanowiły konkretną lokalną aplikację (inkulturacja) tłumaczenia prawd wiary. Obecny katechizm powszechny, próbując zuniformizować pewne wyrażenia na

poziomie całego Kościoła, stanowi dobry punkt odniesienia do pogłębienia wiary, ale na poziomie praktyki prostych ludzi, którzy często nie potrafią pisać i czytać, a także żyją w niedużych społecznościach stanowiących mniejszość w danym środowisku, stanowi to nie lada problem.

Tłumaczenia biblijne ukazują inny wątek wysiłków translatorskich pierwszych misjonarzy. Niestety w XIX w. nie było jeszcze ducha ekumenicznego. Tłumaczenia były podejmowane w różnych grupach, niezależnie od siebie. W wyniku tego trzeba było angażować w ten proces więcej ludzi, a także powstawały dwie różne wersje, z czasem przyjęte jako własne przez dwie różne grupy chrześcijan na tej samej wyspie. Później będzie się trudno wspólnie modlić.

Podsumowując tę część poświęconą kształtowaniu się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim w okresie dawnego Madagaskaru, zgodnie z zasadami referencyjnymi wyznaczonymi przez współczesne nauczanie Kościoła oraz tradycję refleksji misjologicznej, można dojść do kilku ciekawych wniosków.

Jeśli chodzi o zasadę „podwójnej wierności”, to wyraźnie widać, że wierność nie jest łatwa. W niektórych przypadkach wysiłki wybierania najlepszych pojęć i zwrotów trwały dość długo. Niełatwo było pozostać wiernym wierze chrześcijańskiej i jednocześnie poprawnie wyrazić to w języku malgaskim.

Zasada „odniesienia kulturowego” pozostawała dla nas stałą perspektywą, gdy omawialiśmy znaczenie poszczególnych słów. Więcej miejsca poświęciliśmy temu właśnie zagadnieniu, niż kwestiom gramatycznym. Ma to olbrzymie znaczenie teologiczne, ponieważ to właśnie odniesienie kulturowe określało wydźwięk teologiczny poszczególnych słów.

Zasada „dynamiki języka” była również wyraźnie widoczna na tych przykładach. Stale poprawiano dawne wersje, tworząc nowe. Gdy podstawowe teksty w tradycji katolickiej w pewien sposób się ukształtowały, okazało się, że niektóre fragmenty trzeba będzie znowu dopracowywać wspólnie z protestantami. Szerzej będzie o tym mowa w kolejnej części, przyjdzie też czas na odnowę pojęć i tekstów w duchu malgaszyzacji po okresie kolonialnym (np. historia słowa „Kościół”). W samej tradycji katolickiej największym przełomem językowym była decyzja zmiany słowa na określenie Boga.

Zasada „zbiorowego podmiotu tłumaczącego” przypominała, że mimo iż pewne ciekawe próby były podejmowane przez różne osoby w różnych miejscach,

to jednak zasadniczo liczyła się recepcja tych podstawowych tekstów wiary. To wspólnota przez praktykę życia wiary i modlitwy „zatwierdzała” te teksty.

Czy udało się wyrazić jakieś sprawy „jeszcze lepiej”? Wydaje się, że specjalne wyzwanie w tym względzie stanowił językowy *casus* „my” inkluzywnego oraz ekskluzywnego, z którym trzeba się było zmierzyć w niektórych przypadkach, a także malgaska nazwa krzyża jako drzewa cierpienia.

III.

PODSTAWOWE TEKSTY WIARY OKRESU NIEPODLEGŁEGO MADAGASKARU

Po roku 1960, kiedy to Madagaskar odzyskał niepodległość, oraz po roku 1965, kiedy to reforma Kościoła katolickiego objęła tłumaczenie ksiąg liturgicznych na rodzime języki, mógł się rozpocząć proces kształtowania (praktycznie tworzenia się) kolejnych, tym razem liturgicznych tekstów wiary. Proces ten jeszcze się nie zakończył. Przyjrzymy się pokrótce Mszałowi, a nieco dłużej brewiarzowi, czyli księdze Liturgii godzin.

Podobnie jak Pismo Święte, księgi liturgiczne są o wiele „dłuższe” niż teksty omawiane na początku drugiej części. Ponadto proces ukształtowania się ich w języku malgaskim jeszcze się nie skończył (nie ma ostatecznej wersji). Rzeczywistość tłumaczeń tekstów liturgicznych w realiach Madagaskaru była zupełnie inna, niż to, co analizowaliśmy w części drugiej. Musimy więc najpierw poświęcić trochę czasu na prześledzenie samego procesu. Tłumaczenia krótkich tekstów wiary oraz tłumaczenia Biblii istniały już wcześniej w wersjach tłumaczeń na inne języki, natomiast tłumaczenie ksiąg liturgicznych było czymś wyjątkowym i nowym dla całego Kościoła. O ile w przypadku wcześniejszych tekstów wystarczyło powtarzać wzorce, jakie pojawiły się wcześniej, np. w Europie, o tyle w tym przypadku Madagaskaru katolicy przechodzili niejako równolegle taki sam proces, jak w innych krajach.

W ostatnich latach głośno było o korektach angielskiego i niemieckiego mszału. A gdybyśmy porównali różnice w brewiarzach, to są one o wiele większe. Polska wersja też nie może być uważana za wzorcową dla innych, bo jest już pewnym ukonkretnieniem wielu możliwości. Na przykład niektóre teksty są w niej opuszczone (np. modlitwy po psalmach).

W przypadku Madagaskaru przyjrzymy się dokładniej Liturgii godzin. Z Msza-
łem sprawa była prostsza, był on tłumaczony bardziej dosłownie. Na kilku przy-
kładach ukażemy pewne tendencje. Natomiast historia malgaskiej Liturgii godzin
jest bardzo ciekawa i może rzucić światło również na procesy, jakie dokonywały się
w Europie, w tym również w Polsce.

Dziś mówiąc o tłumaczeniach liturgicznych, szuka się wskazówek w instrukcji
Liturgiam authenticam z 2001 r. Jednak proces kształtowania się podstawowych
tekstów liturgicznych w języku malgaskim miał miejsce przed tą instrukcją. Wcze-
śniejsze przepisy były nieco inne. Ponieważ proces kształtowania się malgaskich
tekstów był uzależniony od zmian w kościelnym prawie dotyczącym tłumaczeń,
dlatego trzeba go będzie najpierw omówić i dopiero na tym tle ukazać przypadek
malgaski. To będzie treścią rozdziału pierwszego.

Rozdział drugi będzie poświęcony kształtowaniu się malgaskich tekstów litur-
gicznych. Malgaska liturgia stała się w pewnym sensie wzorem dla wielu krajów
Afryki. Nie jest może aż tak bardzo znana jak słynna Msza zairska, ale warto się jej
bliżej przyrzeć. Liturgia godzin – *Ankalazao ny Tompo*, stanowi swoisty wyjątek nie
tylko wśród krajów Afryki. Jest to liturgia bardzo mocno inkulturowana. Większość
tekstów, które mogły być brane z innych źródeł (hymny, responsoria, błogosławień-
stwa), było tworzonych na użytek tej liturgii. Powstało też większe bogactwo niektó-
rych części, np. komplety w cyklu dwutygodniowym. Szczególną rolę w tym wiel-
kim wysiłku tworzenia liturgii malgaskiej odgrywa też strona muzyczna, której tu
jednak nie będziemy omawiali, gdyż nie wchodzi w zakres naszych zainteresowań.

Poza „oficjalnymi” tekstami wiary, wielkie znaczenie dla praktycznego przeży-
wania wiary na co dzień przez chrześcijan nie posiadających specjalnej formacji
akademickiej, mają pieśni religijne. Omówienie ich teologii będzie stanowić treść
trzeciego rozdziału. W szerokim ujęciu popularne pieśni religijne wpisują się w nurt
pobożności ludowej. Oczywiście ich rola nie może się równać z wcześniej omawia-
nymi tekstami, ale warto im też poświęcić chwilę uwagi. Omawianie teologii zawar-
tej w pieśniach mogłoby samo w sobie stanowić studium pokaźnych rozmiarów.
W naszej analizie zatrzymamy się na pieśniach z pierwszego katolickiego śpiewnika
wydanego na Madagaskarze, które są śpiewane po dziś dzień. Przyjrzymy się krótko
ich treści, bez wchodzenia w wielkie analizy językowe. Krótko wspomnimy również
proces powstawania współczesnych pieśni, które nie znalazły się w *Ankalazao*.

ROZDZIAŁ I

KSZTAŁTOWANIE SIĘ SOBOROWEGO ROZUMIENIA TŁUMACZEŃ LITURGICZNYCH

W przypadku tłumaczeń liturgicznych – zwłaszcza w przypadku Liturgii godzin – sprawa dotyczy nie tylko tłumaczeń, ale niekiedy wprost tworzenia rodzimych tekstów, takich jak np. hymny, czy niektóre sformułowania prośb lub błogosławieństw. W tym wymiarze widać wyraźniej, że jest to „tworzenie” się podstawowych tekstów wiary.

Język liturgiczny to język wiary chrześcijańskiej. Teksty liturgiczne muszą być ortodoksyjne w znaczeniu doktrynalnym. Jednak prawowierność jest głównie sprawą intelektu, a on stanowi tylko jeden aspekt doświadczenia religijnego. Żadne twierdzenie doktrynalne nie uchwyci pełni znaczenia życia Bożego i przypomina Boga z ludźmi. Ponieważ prawowierność jest zasadniczo przekazywana przez pouczenia i katechezy, komunikacja twierdzeń dogmatycznych nie jest zasadniczym celem celebracji liturgicznej. Wymawiający teksty liturgiczne powinien rozwijać w sobie wewnętrzne życie wiary, zakorzenionej w osobistej modlitwie i pragnieniu dzielenia się swoją wiarą z innymi. Celem języka liturgicznego jest obudzenie w sercach słuchaczy pobożności i wzbudzenie zawierzenia Bogu. Różni się on od tekstów prawnych, które są po to, aby je dokładnie analizować oraz od wypowiedzi doktrynalnych, które są po to, aby je badać. Język liturgiczny niekiedy bywa określany jako poetycki, gdyż mówi o głębokim sensie życia, pragnie poszerzyć horyzonty życia z większą świadomością.

Aby język został uznany za liturgiczny, musi spełniać trzy warunki: 1) musi być aktualnie używany przez ludzi; 2) musi być nauczany w szkołach; 3) musi zostać zatwierdzony przez kompetentną konferencję biskupów jako język liturgiczny¹. Łatwo sobie wyobrazić, że biskupi malgascy nie mieli żadnych wątpliwości co do punktu trzeciego, a dwa pierwsze zostały spełnione. Jeśli chodzi o zasób słów litur-

¹ Te warunki zostały określone w liście Kongregacji ds. Kultu Bożego *Decem iam annos* z 5 czerwca 1976 r., do przewodniczących konferencji episkopatów.

gicznych i ich styl w danych językach, to dopiero się kształtuje. Potrzeba lat, aby ukształtował się język liturgiczny w lokalnym języku. Jak zobaczymy niżej, zgodnie z duchem instrukcji *Comme le prévoit*, intuicja posoborowa sugerowała również tworzenie alternatywnych tekstów².

Zanim przejdziemy do sytuacji posoborowej, warto pokrótce przypomnieć doświadczenie historii w tym względzie. Dawną historię tłumaczeń tekstów liturgicznych podaje w skrócie Bogusław Nadolski w haśle „Tłumaczenia tekstów liturgicznych” zamieszczonym w *Leksykonie liturgii*³. Tu przypomnimy jedynie najważniejsze fakty.

Choć również w starożytnym Kościele zachodnim⁴ mamy pewne przykłady tworzenia i tłumaczenie tekstów liturgicznych, to jednak o wiele więcej przykładów znajdujemy na Wschodzie. Posługiwano się tam w liturgii różnymi językami, takimi jak aramejski, syryjski, koptyjski, armeński czy gruziński. Oczywiście ta różnorodność nie tylko w dziedzinie języków, ale również i tekstów była spowodowana różnymi rozłamami w Kościele, zwłaszcza po Soborze Chalcedońskim, a także wojnami na wschodzie, m.in. inwazją arabską. Teksty liturgii bizantyjskiej zostały przetłumaczone również na głągolicę, później na język staroцерквиносłowiański.

Kościół zachodni też pozostawił nam ciekawy przykład. Choć najczęściej Rzym kojarzy się z łaciną, to jednak do IV w. oficjalnym językiem Kościoła rzymskiego była greka. Pierwszymi Kościołami łacińskojęzycznymi były ośrodki leżące w Afryce. Papieskie uznanie głągolicy, języka potocznego, jako języka liturgicznego było pierwszą kontrowersyjną sprawą tego typu na Zachodzie. Problem powrócił m.in. w epoce wielkich odkryć geograficznych, kiedy jezuici poprosili o zgodę na przetłumaczenie Mszału na język chiński (XVII w.).

Autor jednego z ważnych opracowań tego, zagadnienia, A.G. Martimort, analizując historię tłumaczeń liturgicznych zauważył, że wspólnoty wiary nie przedstawiały na tłumaczeniach naukowych. Ponadto nawet w tłumaczeniach zachowy-

² Np. w mszale angielskim mamy alternatywne wersje tekstów rozpoczynających liturgię. Choć czerpią one inspirację z tekstów łacińskich, odeszły od eucharystycznej formy rzymskiej. Nie są to tłumaczenia tekstów łacińskich, ale nowo ułożone modlitwy.

³ Poznań 2006, s. 1594-1596.

⁴ G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948.

wano pewne oryginalne zwroty, takie jak *Amen*, *Sabaot*, *Alleluja*, *Hosanna* i inne. Przy tłumaczeniu tekstów pozabiblijnych szczególną uwagę zwracano na takie teksty jak wyznanie wiary, czy modlitwy przewodniczącego, a zwłaszcza Modlitwa eucharystyczna. Wyjątkowe znaczenie wyznania wiary sprawiało, że starano się je oddać w miarę dosłownie, mimo że często sprawiało to trudności, np. *homousios* (współistotny).

Poza liturgiami w różnych językach istniała też praktyka wielojęzycznej liturgii, np. w Rzymie od VII w. czytano teksty biblijne w liturgii zarówno po łacinie, jak i po grecku⁵. Podobnie było w Konstantynopolu i w innych miastach Wschodu⁶. Istniała też praktyka wielojęzycznych śpiewów. W swym artykule ks. Nadolski podaje konkretne przykłady starożytne⁷.

Kwestia tworzenia i tłumaczeń tekstów liturgicznych w Kościele łacińskim powróciła na nowo po Soborze Watykańskim II. Znaczącym szczegółem ukazującym złożoność tego procesu jest fakt niezdolności określenia tego procesu jednym słowem. Na ten proces tłumaczenia tekstów używa się różnych określeń: *versio*, *conversio*, *interpretatio*, *redditio*, *mutatio*, *transductio*. Ta różnorodność jest widocznym znakiem trudności w określeniu jasności zasad tego procesu.

a) Intuicje przedsoborowe

Nie można zrozumieć posoborowych zasad dotyczących tłumaczeń liturgicznych bez zrozumienia modernizacji soboru w tym względzie. Aby poważniej rozpocząć badania dotyczące kwestii tłumaczeń liturgicznych po soborze, musimy wpierw prześledzić rozwój zasadniczych artykułów konstytucji o liturgii świętej promulgowanej przez sobór⁸. Zanim tekst ten został oficjalnie zaaprobowany, długo był rozważany i dyskutowany. Sugestie były opracowywane przez różne ośrodki

⁵ Zwyczaj ten podtrzymywany jest do dziś w liturgii papieskiej.

⁶ A. Petrani, *De bilinguibus lectionibus liturgiciis*, CT [Lwów] 18 (1937), s. 1-31.

⁷ Więcej o historii znaleźć można w A. Siegmund, *Die Überlieferung der christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum XII Jahrhundert*, München, 1949; A.G. Martimort, *Essai historique sur les traduction liturgiques*, LMD nr 86 (1966), s. 75-105.

⁸ Nie mając bezpośredniego dostępu do archiwum Soboru Watykańskiego II, w tej części opieram się na pracy doktorskiej z prawa kanonicznego Michaela Josepha Kinga, *The Competence of the Conference of Bishops relative to Vernacular Translations of Liturgical books*, napisanej w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w 1987 r.

naukowe i różne dykasterie. Następnie były dyskutowane podczas trwania obrad soboru. W końcu zasady te trzeba było wprowadzić w życie. Był to (i stale jeszcze jest) proces bardzo złożony.

Wkrótce po rozpoczęciu pontyfikatu, w uroczystość nawrócenia św. Pawła, 25 stycznia 1959 r. nowo wybrany papież Jan XXIII obwieścił swą myśl zwołania synodu powszechnego. Był to jednocześnie czas ostatecznego zakończenia okresu kolonialnego na Madagaskarze.

Już w połowie 1959 r. przewodniczący Komisji Przedprzygotowawczej (kard. Tardini) wysłał list do biskupów całego świata, prosząc o przesłanie swoich uwag i propozycji. W tym samym czasie trwały też konsultacje w rzymskich dykasteriach oraz na uniwersytetach i wydziałach katolickich. Te głosy zostały zebrane jako *fontes*, z których później były tworzone pierwsze redakcje dokumentów soborowych. Wielka ilość tych głosów jasno ukazuje szczerý wysiłek i pragnienie m.in. potrzeby dostosowania liturgii do języków miejscowych.

Nie będziemy tu analizować szczegółów nadsyłanych propozycji, ale warto przypomnieć kilka z nich. Spośród głosów biskupów ułożonych w *Analyticus Con-spectus* interesują nas tu dwie grupy zagadnień: *De Sacramentis* i *De Culto Divino*. W pierwszej z nich zbierającej sugestie dotyczące sakramentów, poza propozycjami ogólnymi, wielu biskupów z Afryki było szczególnie zatroskanych o większe stosowanie języków lokalnych i większą adaptację do rodzimych zwyczajów. Tak na przykład prefekt apostolski Niamey (Afryka Zachodnia) Constat Quillard proponował, aby wierni byli w stanie uczestniczyć i rozumieć, co czyni kapłan w czasie ofiary Mszy św.; aby większe zastosowanie miał miejscowy język, zwłaszcza w błogosławieństwach, a także aby brewiarz został zaadaptowany do naszych czasów. Biskup Alfonse I. Matthysen, biskup tytularny Berenice, z Kongo, w tym, co dotyczy Mszy św. nalegał na stosowanie „żywego języka” wszystkich modlitw mszalnych z wyjątkiem kanonu. Proponował również adaptację symboli liturgicznych. Ordynariusze Konga, Rwandy i Burundi zaprezentowali wspólny głos, w którym przedstawili cztery sprawy. Po pierwsze, aby odnowa liturgiczna doszła do pozytywnego zwieńczenia, nalegali, aby brała pod uwagę potrzeby Kościoła na misjach. Po drugie, aby wzięto pod uwagę kraje, gdzie jest mało duchowieństwa, szczególnie potrzeby krajów misyjnych. Po trzecie, aby pozwolono na szersze stosowanie w liturgii języka miejscowej ludności, zwłaszcza w celebracji Mszy św.

i sprawowaniu sakramentów. Po czwarte, aby rytuał został zreformowany w perspektywie również krajów pozaeuropejskich, czyniąc go bardziej dostępnym dla ludzi przez szersze stosowanie języka miejscowego.

Jeszcze więcej sugestii nas interesujących znalazło się w grupie dotyczącej kultu Bożego (*De Culto Divino*). Było tam trzynaście proponowanych zagadnień. Nas interesuje zasadniczo sześć z nich. Zostały one zebrane pod tytułami: *De Codice Liturgico*, *De Sacrosanto Missae Sacrificio*, *De Officio Divino*, *De Sacris Ritibus*, *De Libris Liturgicis*, *De Lingua Liturgica*.

Wśród głosów dotyczących kodeksu prawa liturgicznego wydaje się, że głos biskupa Gregorio Espiga e Enfante, wikariusza apostolskiego Palawan (Filipiny), oddaje ducha tych wypowiedzi. Sugerował on rozciągnięcie uprawnień dotyczących sprawowania sakramentów, ich uproszczenia i stosowania miejscowego języka, które już zostały przyznane niektórym diecezjom, na wszystkie, bez konieczności odwoływania się stale do Stolicy Świętej. Ponadto był za tym, aby prawo tłumaczenia modlitw liturgicznych zostało przyznane wszystkim lokalnym ordynariuszom bez stałego odwoływania się do Stolicy Świętej. Pragnął też uproszczenia strojów liturgicznych, które miałyby być dostosowane do klimatu danego regionu.

W drugiej grupie zawierającej głosy w sprawie ofiary Mszy św. było oczywiście proponowanych wiele różnych tematów. Nas interesują tutaj jedynie te, które odnosiły się do tłumaczeń na języki miejscowe. Prefekt apostolski Fort Rosebery w Rodezji, ks. René Pailloux, był za tłumaczeniem wszystkich modlitw od komuniijnej części Mszy św. do końca celebracji. Niektóre głosy przypominały o braku jedności wobec zezwoleń udzielonych pewnym (nie wszystkim) regionom dla śpiewu w rodzimych językach stałych części Mszy św. (Kyrie, Gloria i inne części należące do ludzi). Był to m.in. głos bpa Petera Kelletera z Bethlehem (Afryka Południowa) oraz abpa Berharda Melsa z Luluabourga (Kongo)⁹.

Trzecia grupa zagadnień zgrupowanych w dokumencie Komisji Przedprzygotawczej dotyczyła brewiarza. Jasno ukazuje to wagę tej księgi dla życia Kościoła. Wielu wprost wyrażało konieczność drukowania brewiarzy w rodzimych wersjach

⁹ Warto zauważyć, że głosy dotyczące tłumaczeń tekstów liturgicznych nie pochodziły tylko z terenów misyjnych. Ordynariusz Münster (wtedy Niemcy Federalne), abp Matthias Wehr i jego biskup pomocniczy bp Bernhard Stein, we wspólnym *votum* zacytowali encyklikę Piusa XII *Mediator Dei*, w której napisał, że stosowanie języka miejscowego może być bardzo pomocne dla ludzi.

językowych. Również związek brewiarza z codziennym życiem kapłanów był często podkreślany, m.in. przez bpa Alberta F. Cousineau z Cap Haitien, przez bpa Johna B. Grellinger, pomocniczego Green Bay (Wisconsin), bpa Johna Treacy z La Crosse (Wisconsin). Podobnie uważali biskupi z Niemiec: Johannes Pohlschneider z Aachen, Matthias Wehr z Trier, Joseph Stangel z Wurzburga, Karl J. Leiprecht z Rottenberga. Kard. Richard Cushing z Bostonu optował za używaniem języka rodzimego. Szczególny głos misjonarzy został również zauważony. Ks. Christopher Ulyatt, przełożony prałatury nullius Volksrust (Południowa Afryka) domagał się reformy brewiarza, dostosowanego do codziennych potrzeb księży, zwłaszcza na misjach. Ta uwaga została poszerzona przez bpa Johna Luecka z Alival (Afryka Południowa), który domagał się takiej akomodacji zwłaszcza na święta i niedziele. We wspólnym *votum* przekazanym przez biskupa Alphonse'a Verwimpa z Kisan-tu oraz abpa Felixa Calais z Leopoldville w imieniu ordynariuszy Konga, Rwandy i Burundi, szczególna uwaga poświęcona była reformie brewiarza dla tych, którzy nie odmawiają go w chórze. W końcu trzech biskupów amerykańskich wyraziło to samo życzenie, aby modlitwy brewiarzowe były dobierane nie tylko pod kątem pracy kapłanów w parafiach, ale również tych, którzy pracują na misjach. Byli to bp Bernard T. Espelage z Gallup (New Mexico), bp Wendelin J. Sold z Galveston-Houston (Texas) i bp John T. Treacy z La Crosse (Wisconsin).

Czwarta grupa tematyczna wśród sugestii dotyczących liturgii dotyczyła świętych rytów. W tej wielkiej grupie również znalazło się kilka sugestii, które dotyczą stosowania w liturgii języka rodzimego. Abp Armand S. Blanquet z Chayla, delegat apostolski w Iraku, prosił, aby język rytów nie-esencjalnych był poważnie zaadaptowany do rozumienia różnych ludów i grup wiernych. Rola lokalnych biskupów w adaptacjach liturgicznych modlitw i ceremonii została wyraźnie wyrażona przez bpa Petera A. Kobyaski z Sendai (Japonia). Proponował on, aby umożliwiając większy udział wiernych we Mszy św., Mszę katechumenów sprawować w języku miejscowym, a także, aby władzę adaptacji modlitw i ceremonii liturgicznych pozostawić biskupom i by mogły być dostosowane do lokalnych zwyczajów (np. proponował głęboki skłon zamiast ukłęknięcia w Japonii). Bp Francis B. Cialeo z Multan (Pakistan) stwierdził, że w misyjnej liturgii konieczne są pewne adaptacje dotyczące zarówno modlitw, jak i nauczania. Przede wszystkim był on za częstszym stosowaniem języków miejscowych, zwłaszcza w katechetycznej części Mszy św. i w pie-

śniach liturgicznych. Bp Francis Simons z Indore (Indie) pisał o trudnościach z łaciną w świecie współczesnym.

Piąta grupa tematyczna sugestii dotyczących liturgii obejmowała księgi liturgiczne. Podobnie jak wyżej, również tu nie będziemy się zajmować wszystkimi postulatami dotyczącymi ksiąg liturgicznych, a jedynie tymi, które miały związek z językiem. Biskup Pierre Martin z Nowej Kaledonii (Melanezja) opowiadał się za adaptacją języka i rytów do miejscowej mentalności. Jedenastu biskupów domagało się adaptacji *Missale Romanum*, aby lepiej pasował do potrzeb pastoralnych. Bp Tadeusz P. Zakrzewski z Płocka sugerował dopuszczenie pewnych części Mszy św. do celebracji w miejscowym języku. Podobnie wypowiedział się bp José C. Maurer z Sucre (Boliwia).

W końcu szóstą grupę tematyczną stanowiła grupa zajmująca się wprost zagadnieniem języka liturgicznego. Wyraźnie widać wielkie zainteresowanie biskupów kwestiami języka liturgicznego. W czwartej wśród swoich pięciu propozycji bp George H. Pearce, wikariusz apostolski wysp Samoa i Tokelau, opowiadał się za ograniczonym stosowaniem miejscowego języka, a jednocześnie dowartościowaniem dawnych języków Kościoła. Podobnie wypowiedział się generał zgromadzenia św. Mikołaja i Bernarda Monis Jovis, o. Angelini-Mauritius Lovey. Kardynał Giacomo Lercaro z Bolonii stwierdził, że stosowanie języka miejscowego w liturgii nie jest kwestią dogmatyczną i dlatego może być on wykorzystywany¹⁰. Celebracja liturgii w języku łacińskim sprawiała szczególny problem wielu biskupom chińskim¹¹. Zwłaszcza abp Secondino P. Lacchio z Chagsha optował za używaniem miejscowego języka w tych częściach, w których od wiernych wymaga się zrozumienia ceremonii. Bp Hyeronimus Haberstroh z Sining nie tylko chciał stosowania języka miejscowego podczas Mszy św., ale także w sprawowaniu sakramentów. Bp Joseph M. Yuen Ching Ping z Chumatien również wypowiadał się za stosowaniem języka miejscowego. Bp Andrew A. D'Souza z Poona (Indie) przypomniał, że so-

¹⁰ W stwierdzeniu tym opierał się na zasadach określonych przez Piusa XII w encyklice *Mediator Dei*. Wydawało mu się pożytecznym, jeśli miejscowy język będzie wykorzystywany w tych częściach liturgii, które bezpośrednio dotyczą ludzi.

¹¹ Jeśli współcześni zwolennicy łaciny w liturgii lamentują, że coraz więcej księży nie zna lub nie rozumie łaciny, Mohrmann odpowiada, że przeciętny chrześcijanin V czy VI w. nie zawsze rozumiał łacińskie oracje, ponieważ były pisane w stylu retorycznym niełatwo dostępnym normalnej wspólnoty. Por. Ch. Mohrmann, *Liturgical Latin. Its Origins and Character*, London, 1957, s. 60.

bór powinien ustalić pewne normy umożliwiające stosowanie języków współczesnych podczas świętych czynności. Brazylijski bp Claudio Colling z Passo Fundo sugerował, że język kraju powinien być językiem liturgicznym, tak aby wszyscy wierni mogli rozumieć i odpowiadać celebransowi. Bp André Lefebvre z Kikwit (Kongo) prosił, aby Stolica Święta rozważyła udzielenie biskupom uprawnień do adaptacji tłumaczeń części rytuału do afrykańskiej mentalności¹².

Propozycje i głosy biskupów zostały przedstawione dykasteriom rzymskim, które ustosunkowały się do nich. Był to więc już jakby kolejny etap refleksji nad możliwością przetłumaczenia liturgii na języki rodzime. W następnej części przyjrzymy się najważniejszym propozycjom zaprezentowanym przez dykasterie kurialne. Wśród licznych pomysłów nadesłanych przez różne dykasterie na tym etapie, przyjrzymy się tu krótko odpowiedziom czterech kongregacji: ds. Kościołów Wschodnich, ds. Zakonów, oczywiście Rozkrzewiania Wiary oraz ds. Rytów. Dwie pierwsze mają dla nas mniejsze znaczenie. Natomiast dwie pozostałe są dość ważne.

Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich wyraziła propozycję faworyzującą stosowanie języków miejscowych w liturgii i w sprawowaniu sakramentów, przynajmniej w tych częściach liturgii, które są skierowane do ludzi. Jako powód podała pragnienie bardziej świadomego czynnego udziału wiernych w życiu liturgicznym. Kongregacja ds. Zakonów szczególnie zainteresowana była znaczeniem brewiarza w życiu liturgicznym zakonników, dlatego przedstawiła w tej sprawie dwie propozycje. Po pierwsze, mniszki, które uroczyście odmawiają oficjum, powinny się nauczyć łaciny, aby mogły lepiej się modlić, a także powinny otrzymać formację biblijną i liturgiczną – bez tego tłumaczenie brewiarza niewiele pomoże. Po drugie, siostry, których konstytucje przewidują przynajmniej część brewiarza wspólnie, mogą odmawiać pewne części w języku miejscowym.

Kongregacja Rozkrzewiania Wiary przedstawiła dwie propozycje w dziedzinie, która nas tu interesuje. Najpierw zauważyła, że wielu ordynariuszy prosiło o uproszczenie ksiąg liturgicznych, tak aby były miały łatwiejszą formę, co jest

¹² Nie tylko biskupi misyjni wypowiadali się w tym duchu. Również bp Joseph J. McNamee z Ardagh (Irlandia) sugerował zgodę na odmawianie modlitw rytuału po łacinie i w języku miejscowym dla tych regionów, gdzie biskupi poproszą o to. Na pewno ważnym głosem był ten zaprezentowany przez kard. Fringsa z Kolonii w Niemczech. Wypowiadał się on w imieniu wielu biskupów proszących o dopuszczenie języka miejscowego, zwłaszcza podczas Mszy katechumenów na misjach. Ta sama prośba przedstawiona została przez bpa Karla J. Seiprechtsa z Rottenburga i bpa Wilhelma Sedlmeiera z Rotterdamu.

ważne bądź to z powodu warunków klimatycznych na terenach misyjnych, bądź też z powodu małej liczby personelu, zwłaszcza kapłanów. Inny powód konieczności uproszczenia to szczególna trudność w krajach misyjnych rozproszenia norm liturgicznych na zbyt wiele tomów. Druga propozycja dotycząca stosowania języka miejscowego w liturgii mówiła o tym, że kongregacja zauważa trudności, jakie napotyka zwłaszcza miejscowe duchowieństwo, a które wynikają z ekskluzywnego stosowania łaciny w liturgii. Ten powód, łącznie z pragnieniem większego włączenia wiernych w liturgię, sprawia, że kongregacja nalega na częstsze stosowanie języków rodzimych w czynnościach liturgicznych, przede wszystkim w sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów.

Poza propozycjami Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, najważniejsze dla nas są opracowania Kongregacji ds. Rytów, które trzeba tu omówić nieco szerzej. Dotyczyły one najpierw samej sprawy oficjum, a następnie bezpośrednio używania łaciny i języków miejscowych w liturgii. Warto tu podkreślić, że nie było mowy o eliminacji łaciny, a jedynie o umożliwieniu korzystania z miejscowych języków, równoległe z łaciną.

Na początku kongregacja stwierdziła, że nie przedstawia jeszcze całej reformy oficjum, a jedynie ukazuje pewne problemy dotyczące publicznej modlitwy Kościoła w czasach obecnych. Jedną z trudności jest niewystarczająca znajomość języka łacińskiego przez kapłanów, tak, aby mogli czytać z łatwością całe oficjum. Jest to konieczne, jeśli ma to być dla nich źródłem duchowego rozwoju. Poza tym stwierdzeniem obszerny fragment dotyczył dwóch głównych zagadnień, ewolucji używania łaciny w Kościele i rekomendacji dotyczącej stosowania języków miejscowych w liturgii. Ponieważ ten tekst wydaje się dla nas szczególnie ważny, więc poświęcimy mu więcej uwagi.

Najpierw kongregacja ukazała stosowanie łaciny w liturgii jako fakt historyczny w życiu Kościoła. Stosowanie łaciny było związane z innymi kwestiami, takimi jak zagadnienie jedności Kościoła, czystości wiary i wpływu tradycji. Prawo kościelne odwoływało się do ksiąg liturgicznych sporządzonych w języku łacińskim. Języka miejscowego używano, gdy miał miejsce rodzaj dialogu z ludźmi i kiedy koniecznym było wyjaśnienie wiernym rozumienia pewnych słów. W najdawniejszych drukowanych rytuałach język rodzimy był używany podczas świętych rytów razem z łaciną. Kolejnym etapem rozwoju języka lokalnego w liturgii był rozwój ry-

tuałów diecezjalnych. Takie typy rytuałów, potocznie zwanych „dwujęzycznymi”, były dość rozpowszechnione w świecie. Jako przykład podano, że w 1943 r. kard. Bertram z Wrocławia, w imieniu episkopatu niemieckiego, poprosił o możliwość odprawiania Mszy św. w „Deutsches Hochamt”, a kongregacja – reskryptem z 24 grudnia 1943 r. – zezwoliła na to. Podobne przywileje zostały udzielone niektórym regionom podległym Kongregacji Rozkrzewiania Wiary.

Ponieważ kongregacja coraz częściej spotykała się z prośbami docierającymi z różnych miejsc świata o szerszy dostęp lokalnego języka do liturgii, podała siedem argumentów na korzyść takiej postawy. Po pierwsze, odnowa ogólnego zmysłu liturgicznego prowadzi do wzrostu wśród wiernych postawy gorącego pragnienia udziału w czynnościach liturgicznych i do poprawienia rozumienia formuł liturgicznych. Po drugie, wpływ i rozmach współczesnego życia z najnowszymi wynalazkami, takimi jak telewizja i radio, doprowadził do bezpośredniego i szerokiego kontaktu we własnych językach. Po trzecie, zauważa się pewien regres liturgii po łacinie. Po czwarte, innym czynnikiem jest dojrzałość ludzi. Po piąte, argumenty biblijne i orzeczenia papieży oraz promotorów stosowania języka ojczystego przywołują św. Pawła Apostoła „quem strenuum assertores fuisse asseverant linguae popularis in liturgia”. Po szóste, istnieje „argument z natury języka”, mianowicie język ludzki z powodu swej szczególnej natury jest instrumentem komunikacji międzyludzkiej. W końcu kongregacja przypomniała, że używanie łaciny w liturgii Kościoła jest ostatecznie sprawą dyscypliny. Prawa kościelne zaś podporządkowane są ogólnym warunkom zmienności wszystkich spraw ludzkich.

Kongregacja odniosła się też do pozycji niektórych promotorów używania liturgii łacińskiej, twierdzących, że język łaciński jest związany z powszechną jednością Kościoła. Kongregacja wyraźnie odżegnała się od takiego podejścia i oświadczyła, że tylko w pewien sposób łacina może być postrzegana jako zewnętrzny znak Kościoła łacińskiego. Bycie katolikiem oznacza przede wszystkim związanie się z jednością wiary i pozostawanie pod władzą biskupa rzymskiego oraz biskupów pozostających w łączności z nim, a nie z językiem łacińskim.

W ostatniej części swego *propositum* kongregacja podała dwie wytyczne dotyczące stosowania języka rodzimego. Po pierwsze, że łacina powinna być stale stosowana w liturgii Kościoła łacińskiego. Po drugie zaś, że dobrze by było wydać nową, poprawioną wersję rytuału rzymskiego tam, gdzie jest to konieczne lub zasadne

i warto by go było przełożyć na języki lokalne. Kongregacja uznała, że tłumaczenia te powinny być prowadzone pod kierunkiem konferencji biskupów poszczególnych krajów, tak aby wszyscy wierni tego samego języka używali tego samego tłumaczenia. Końcowe zatwierdzenie powinno być dokonane przez kongregację.

Poza głosami biskupów oraz rzymskiej kurii, swój głos na interesujący nas temat wyraziły niektóre uniwersytety oraz wydziały kościelne i katolickie. Wypowiedziały się trzy uczelnie „in urbe” oraz sześć „extra urbem”. *Gregorianum* wniosło postulat, aby rozważyć możliwość większej różnorodności formy, która by była spójna z jedną legislacją liturgiczną. Taka postawa umożliwiłaby biskupom odpowiedź na lokalne warunki w sposób właściwy i bardziej skuteczny. Zaproponowano rozważenie kwestii używania łaciny i języków lokalnych w liturgii, sugerując, że trzeba rozważyć, czy problem ten ma być rozwiązany na poziomie Kościoła powszechnego czy też rozwiązania należy poszukiwać na poziomie Kościołów lokalnych. Misyjny uniwersytet *Urbanianum* po poruszeniu ogólnie kwestii adaptacji misyjnej, podniósł sprawę adaptacji liturgicznych. Zapytał, czy jurysdykcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary jest wystarczająca do rozwiązywania problemów liturgicznych, tak żeby mogła udzielać ordynariuszom misyjnym odpowiednich uprawnień w dziedzinie liturgii (np. stosowanie lokalnego języka, adaptacje rytów nie-esencjalnych w sakramentach). Trzecim spośród uniwersytetów rzymskich, który wypowiedział się w tej sprawie, był *Anselmianum*. Odnotował on, że recepcja sakramentów i aktywne uczestnictwo w sakramentalnym życiu Kościoła rozwinęło się dzięki teologii znaków i dzięki zgodzie już udzielonej na stosowanie języka miejscowego w niektórych częściach rytów. Koniecznym wydaje się uproszczenie rytów akcydentalnych i dostosowanie do czasów współczesnych oraz częstsze stosowanie języków miejscowych, zwłaszcza w administracji sakramentów i w pewnych częściach ofiary eucharystycznej.

Spoza „miasta” wyraźny głos pochodził z uniwersytetu *Lovanium* w Leopoldville (Kongo). Uniwersytet wnioskował o stosowanie języka miejscowego w wielu okolicznościach, w celebracji Mszy św. (z wyjątkiem kanonu) oraz w sprawowaniu sakramentów¹³. W odniesieniu do brewiarza *Lovanium* proponowało rów-

¹³ Innymi uczelniami katolickimi, które opowiedziały się za szerszym stosowaniem języka miejscowego, były Universidad Pontificia de Comillas w Santander (Hiszpania), Katolieke Universiteit w Leuven (Belgia), Université d'Ottawa (Kanada), Facoltà Teologica S. Luigi w Neapolu.

nież, aby można go odmawiać albo po łacinie, albo w języku miejscowym, pod warunkiem, że jest to tłumaczenie oficjalnie zatwierdzone przez władzę kościelną. Katolicki uniwersytet w Nijmegen (Holandia) przedstawił trudności posługi duszpasterskiej Kościoła w dziedzinie liturgicznej i misyjnej. Możliwości adaptacyjne powinny być przebadane pod kątem każdej kultury i zwyczajów ludzi. Katolicki Instytut w Tuluzie (Francja) proponował stosowanie języka potocznego w liturgii, po zatwierdzeniu właściwych władz. Wydział Teologiczny w Trier (Niemcy), po uwagach dotyczących liturgii Wielkiego Tygodnia, sugerował uproszczenie i adaptację rubryk oraz rozciągnięcie na cały świat już nadanych na pewnych terenach uprawnień dotyczących stosowania języków lokalnych. *Jochi Daigaku* (Uniwersytet *Sophia*) z Tokio (Japonia) przywołując misjonarzy Dalekiego Wschodu, którzy byli przyzwyczajeni do akomodacji liturgicznych do ich użytku, zaproponował, aby wyjść naprzeciw współczesnym potrzebom i takie sprawy liturgiczne jak określenie rytów, tekstów i adaptacji w poszczególnych sprawach dać biskupom i synodom regionalnym wolność. Główna uwaga powinna być skupiona na zachowaniu duchowej jedności poprzez różne środki. *Inana Deepa* (Ateneum Papieskie) w Poona (Indie) przedstawiło głos dotyczący liturgii i tekstów liturgicznych. Odwołało się do głębszego uczestnictwa wiernych we Mszy św., w przyjmowaniu sakramentów i sakramentaliów, ponieważ ważne jest, żeby wierni lepiej rozumieli rytury i słowa. Postulowało również ustalenie norm i dekretów w sprawie stosowania współczesnych języków w świętych czynnościach¹⁴.

b) Kodyfikacja soborowa i posoborowa

W kontekście licznych głosów nadesłanych w związku ze zbliżającym się soborem (a ok. jedna czwarta z nich dotyczyła spraw liturgicznych) jasnym się stało, że jednym z ważniejszych zagadnień na soborze będzie liturgia, a w niej kwestia konieczności wprowadzenia do liturgii języków rodzimych. Oczywiście na tym etapie było to tylko zebranie opinii, ale ich liczba i powszechność występowania na różnych kontynentach ukazywała dość powszechne w Kościele przekonanie o konieczności przybliżenia modlitwy liturgicznej do życia ludzi, w tym zaoferowania

¹⁴ Powyższe wypowiedzi zostały wybrane z książki ks. dra Kinga, s. 9-56.

jej w miejscowym języku. Następnym etapem będzie przełożenie tego przekonania na konkretne decyzje i postanowienia podczas obrad soboru. Wydaje się, że te dość powszechne opinie w Kościele powszechnym praktycznie na całym świecie ukazały przekonanie ogółu wiernych, który – jak później przypomniiał sobór w konstytucji *Lumen gentium* 12¹⁵ – nie może błędzić w wierze.

5 VI 1960 r. Jan XXIII ustanowił centralną komisję soborową oraz dziesięć komisji przygotowawczych i dwa sekretariaty nadchodzącego soboru. Jedną z tych komisji przygotowawczych była Komisja Liturgiczna. W trakcie swych prac komisja przygotowała schemat dokumentu do dyskusji na temat liturgii. Dokument ten składał się z 8 rozdziałów poświęconych: I – zasadom ogólnym, II – Mszy św., III – sakramentom i sakramentaliom, IV – oficjum, V – rokowi liturgicznemu, VI – sprzętom liturgicznym, VII – sztuce kościelnej. Dla nas interesujące były w nim cztery artykuły: 21, 22, 24 i 28. Nie będziemy tu szczegółowo opisywać dyskusji nad tymi artykułami, ani analizować różnych zastrzeżeń i aprobat. Zwrócimy tylko uwagę na kilka najważniejszych spraw.

Art. 21 proponowanego schematu określał zakres adaptacji. Art. 22 poświęcony był zagadnieniu adaptacji na terenach misyjnych. Komisja zauważyła, że trzeba rozróżnić sprawy bezpośrednio związane z wiarą, które wymagają absolutnej jedności i inne, które nie dotyczą wiary bezpośrednio, ale są dobrem wspólnym. Podano też powody dla czego kładzie się szczególny akcent na liturgię na misjach: liczne potwierdzenia papieży, liczne indulty udzielane terenom misyjnym, misyjna historia starożytnych Kościołów, a także współczesna historia misji, zwłaszcza w Azji i Afryce, motywy pastoralne właściwe dla misji i liczne petycje ukazujące specjalną i pilną konieczność adaptacji liturgicznych na terenach misyjnych. Art. 24 poświęcony był językowi liturgicznemu. Pierwsza część artykułu proponowała zachowania języka łacińskiego w liturgii zachodniej, druga uznawała użyteczność tłumaczeń w niektórych przypadkach. Art. 28 odnosił się do roli hierarchii w nadzorowaniu liturgii.

Spora część dyskusji nad schematem konstytucji dotyczyła kwestii kto i w jakich granicach będzie kompetentny do nadzorowania zmian, adaptacji i tłuma-

¹⁵ „Ogół wiernych, mając namaszczenie od Świętego (...) nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy ‘poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich’ ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów”.

czeń. Czy będzie to w gestii poszczególnych biskupów, czy może jakichś większych zgromadzeń biskupów, prowincji kościelnej, kraju. Przed soborem nie istniała jeszcze instytucja konferencji episkopatu danego kraju, jak ją znamy w dzisiejszej formie. Niektórzy bali się, że ordynariusze albo konferencje episkopatu otrzymają zbyt duże kompetencje, które później wpłyną na brak jedności w Kościele. Większość kardynałów i biskupów była za umożliwieniem stosowania języków miejscowych w niektórych częściach Mszy św., wyrażali jednak pewne obawy przed nadużyciami.

Podsumowując etap przygotowawczy przyszłej soborowej konstytucji o liturgii, można za Kingiem wywnioskować, że dokument ten powstał w konkretnym kontekście teologiczno-historyczno-dyscyplinarnym. To, co jasno wynika z prac na tym etapie, to związek adaptacji liturgicznych z konferencjami episkopatu, związek adaptacji liturgicznych z misjami oraz konieczność podjęcia kwestii języka liturgicznego. Bardzo mocno podkreślone zostały kompetencje papieża i miejscowych biskupów w kwestii kontrolowania liturgii¹⁶.

Warto zauważyć, że konstytucja nie dała jednoznacznej odpowiedzi, kto jest kompetentny w zakresie odpowiedzialności za tłumaczenia, gdyż sposób działania, autorytet jurysdykcyjny i legislacyjny takich ciał jak konferencje episkopatów nie był jeszcze wyraźnie określony. Rozwiązanie tego problemu nastąpi dopiero po soborze¹⁷. Nie jest tu naszym celem omawianie kształtowania się tekstu Konstytucji o liturgii na jego etapie soborowym. Warto jednak zwrócić uwagę na to, co działo się po soborze, bo miało to wpływ na przedsięwzięcia translatorskie na Madagaskarze.

Nawet po promulgowaniu konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* dnia 4 grudnia 1963 r. (oraz jej wejściu w życie z dniem 16 lutego 1964 r.) pozosta-

¹⁶ King, s. 94-95. Wyżej podawane dane pochodzą ze stron 58-140. W miarę dyskusji, jak ojcowie soborowi angażowali się w dyskusję nad schematem, powstawały różne podkomisje Komisji Liturgicznej, które zajmowały się analizą proponowanych zmian. Te analizy doprowadziły do powstania tekstu uzupełnionego. Wtedy to art. 28 schematu stał się artykułem 22, art. 24 stał się 36, art. 21 stał się 39, a art. 22 stał się 40. Po długich pracach dnia 4 grudnia 1963 r. tekst ten stał się Konstytucją o Liturgii Świętej.

¹⁷ Porównując cztery interesujące nas fragmenty, można zauważyć, że konstytucja trzykrotnie powierza pewne sprawy autorytetowi i odpowiedzialności grup biskupów: najpierw w określeniu stosowania języka ludności (art. 36 § 3), następnie przy zatwierdzaniu oficjalnych tłumaczeń (art. 36 § 4), dalej przy wprowadzeniu albo propozycji adaptacji w granicach określonych przez *editiones typicae* poszczególnych ksiąg liturgicznych (art. 39), w końcu w proponowaniu, w pewnych miejscach i okolicznościach, nawet bardziej radykalnych adaptacji liturgii (art. 40).

ło wiele kwestii otwartych, zarówno w zakresie kompetencji legislacyjnych, jak i bardziej szczegółowych przepisów związanych z tłumaczeniem. Pozostały przynajmniej trzy grup zagadnień, które wymagały doprecyzowania. Po pierwsze przepisy dotyczące samego tłumaczenia ksiąg liturgicznych na lokalne języki, po drugie kwestie dotyczące publikacji książek liturgicznych w lokalnych językach oraz zasady dotyczące wynagrodzeń za tłumaczenia ksiąg liturgicznych. Krótco je tu przypomnimy¹⁸.

25 stycznia 1964 r. papież Paweł VI *motu proprio Sacram Liturgiā* ustanowił Radę ds. wprowadzenia w życie konstytucji o liturgii. Rada ta, złożona z ekspertów i biskupów, miała za zadanie rewizję ksiąg liturgicznych. Miała też być odpowiedzialna za zatwierdzenia tłumaczeń. W pewnym sensie to *motu proprio* było sprzeczne z konstytucją o liturgii w kwestii tłumaczeń. Podczas gdy konstytucja autoryzowała regionalne konferencje biskupów do wybrania i zatwierdzenia tych tekstów, tekst *motu proprio* określał, że te tłumaczenia muszą być przedstawione Stolicy Świętej do zatwierdzenia¹⁹. Może to się wydawać mało ważne, ale po dokładniejszym przyjrzeniu się sprawie, zgodnie z duchem art. 36 § 4 konstytucji o liturgii, za tłumaczenia odpowiedzialne są lokalne konferencje biskupów, a Stolica Święta potwierdza ich dekret (*acta*), nie tłumaczenie.

26 września 1964 r. Kongregacja ds. Rytów wydała *Instructio Prima, Inter Oecumenici*. Jedenasty numer jest poświęcony wyłącznie tłumaczeniom tekstów liturgicznych na języki miejscowe. Instrukcja stwierdza, że podstawą tłumaczeń jest tekst łaciński. Tam, gdzie nie ma komisji liturgicznej, za tłumaczenie ma być odpowiedzialnych dwóch albo trzech biskupów. Oni z kolei wybierają ekspertów, łącznie ze świeckimi, z dziedziny Pisma Świętego, liturgii, języków biblijnych, łaciny, rodzimego języka i muzyki. Tłumaczenie tekstu liturgicznego musi spełnić jednocześnie wiele wymogów. Instrukcja zaleca, aby tłumaczenia były konsultowane z biskupami z okolicznych regionów używających tego samego języka. Poleca także, aby zwrócić uwagę na wysoką jakość ksiąg z tekstami liturgicznymi, tak aby nawet sam wygląd budził szacunek do Słowa Bożego i świętych przedmiotów.

¹⁸ Podając szczegóły dotyczące wymienionych dokumentów, opieramy się znowu na pracy doktorskiej: M.J. King, *The Competence of the Conference of Bishops relative to Vernacular Translations of Liturgical Books*, Rome 1987.

¹⁹ OsRomIt, 29 stycznia 1964, s. 1, za: King, s. 145. Były to słowa *recognoscendas atque probandas*. W wersji oficjalnej zamieszczonej w AAS 56 (1964), s. 143 (nr 9) było już napisane *probanda seu confirmanda*.

16 października 1964 r. nowo mianowany przewodniczący Rady ds. wprowadzenia w życie konstytucji o liturgii napisał do przewodniczących konferencji episkopatu list *Consilium ad exsequendum*. W liście tym wyraził konieczność jedności języka w nowych tekstach liturgicznych. Ponieważ zauważa się negatywne zjawisko zatwierdzania różnych wersji, tekstów i edycji w tej samej grupie językowej, zwłaszcza angielskiej, francuskiej, niemieckiej i hiszpańskiej, prosi się o porozumienia odpowiednich episkopatów²⁰.

2 czerwca 1965 r. ukazała się instrukcja rady *Popularibus interpretationibus* traktująca o tłumaczeniach tekstów własnych należących do diecezji i rodzin zakonnych. W tym przypadku teksty zatwierdza biskup lub przełożony generalny i przesyła je do Rzymu.

10 listopada 1965 r. papież Paweł VI na spotkaniu zorganizowanym dla tłumaczy tekstów liturgicznych²¹ wyraził życzenie rzetelnego (*sane*) tłumaczenia. Tłumaczenie tekstów liturgicznych nie może być pozostawione ocenie jednostki. Papież dodał uwagę, która wydaje się szczególnie ważna dla tej pracy, w kontekście Madagaskaru. Powiedział, że do naszych czasów tłumaczenia miały za cel pomóc wiernym zrozumieć ryt, który był sprawowany po łacinie. Współczesne tłumaczenia stały się same częścią rytu, a więc stały się głosem Kościoła. Obecnie język miejscowy w liturgii powinien służyć temu, że będzie ona w zasięgu wszystkich, nawet dzieci i osób niewykształconych. W końcowych słowach papież przypomniał, że nikt nie ma prawa ingerować w te teksty, zmieniać, skracać, rozwijać bądź opuszczać, według własnego zdania. Nie można też wprowadzać do liturgii nowych elementów tytułem eksperymentu. Tylko Stolica Święta ma prawo na to zezwalać.

25 stycznia 1969 r. rada wydała deklarację *Comme le prévoit*. Była to pierwsza szczegółowa instrukcja odnosząca się do tłumaczeń tekstów liturgicznych na języki miejscowe. Ustalono tam ważne zasady teoretyczne i praktyczne. Celem tłumaczeń liturgicznych jest głoszenie orędzia zbawienia wierzącym i wyrażenie modlitw Kościoła do Pana. Aby osiągnąć ten cel, nie wystarczy, aby tłumaczenia liturgiczne

²⁰ Dla ujednolicenia wersji powstały cztery komisje międzynarodowe: ICEL (*International Commission on English in the Liturgy*), DELC (*Consejo Episcopal Latinoamericano Departamento de Liturgia*), IAG (*Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen in Deutschem Sprachgebiet*) oraz CIFT (*Commission Internationale Francophone pour les Traductions et la Liturgie*).

²¹ Paweł VI, *Allocutio Vos omnes qui*, AAS 57 (1965), s. 967-970.

jedynie powtarzały wyrażenia i idee tekstu oryginalnego. Powinny wiernie przekazać konkretnym ludziom, w ich własnym języku to, co Kościół poprzez dany tekst zamierzał przekazać. Wierne tłumaczenie nie może więc być oceniane jedynie na podstawie pojedynczych słów. Trzeba pamiętać o kontekście tego specyficznego aktu komunikacji, nie zapominając o formie słownej właściwej dla danego języka.

Instrukcja określa, że komitety tłumaczy powinny być złożone ze specjalistów z różnych dziedzin, mianowicie z liturgii, Pisma Świętego, teologii pastoralnej, a zwłaszcza od języków i literatury, oraz – według okoliczności – od muzyki. Ich praca powinna być skoordynowana. Kraje, które mają wspólny język, powinny stworzyć „komisję mieszaną”, aby przygotować jeden tekst.

Instrukcja uznaje potrzebę tworzenia całkowicie nowych tekstów, ale z zastrzeżeniem, że „tłumaczenie tekstów przekazanych przez tradycję Kościoła jest najlepszą szkołą i dyscypliną do tworzenia nowych tekstów tak, aby jakakolwiek zaadaptowana nowa forma wypływała z form już istniejących” (SC 23). Dwa miesiące po powyższej, w marcu 1969 r., Rada ds. wprowadzenia w życie konstytucji o liturgii wydała kolejny dokument – deklarację *Circa Instructionem* na temat tłumaczeń *ad interim*.

15 września 1969 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego opublikowała deklarację *Plures Liturgicae*. W tłumaczeniu tekstów liturgicznych kongregacja określiła zadania konferencji episkopatu. Ich pierwszym zadaniem jest zachowanie i rozwój źródeł biblijnych i eucharystycznych. Konferencje mogą więc dodać pewne formularze, które będą bardziej współbrzmiały z mentalnością i kulturą ich ludów. Mogą rozważyć czy konkretny ryt jest właściwy dla praktyki miejscowego ludu, a także czy w miejscowych zwyczajach lub lokalnych praktykach (z zachowaniem SC 37 i 40) jest coś, co może być dopuszczone do liturgii.

Dnia 5 września 1970 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego wydała trzecią instrukcję *Liturgicae Instaurationes*. Odnowione księgi liturgiczne muszą być tłumaczone w całości. Jeśli jakaś konferencja episkopatu uzna za konieczne dodanie nowych formularzy lub dokonanie adaptacji, muszą być zatwierdzone przez Stolicę Świętą i wydrukowane w taki sposób, aby wyraźnie odróżniały się od oryginalnego tekstu łacińskiego. Instrukcja podaje, że tłumaczenia mają świadczyć o pięknie, wyważeniu, elegancji. Bogactwo stylu oraz języka może im zapewnić długotrwałość. Instrukcja podaje też, że tłumacze bądź autorzy mają pozostać anonimowi, księgi li-

turgiczne mają służyć wspólnocie chrześcijańskiej, a wydawanie i publikacja ksiąg liturgicznych dokonuje się z mandatu konferencji biskupów.

Dnia 25 października 1973 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego wydała cyrkularz *Dum toto terrarum* dotyczący norm, które mają być zachowane przy tłumaczeniach ksiąg liturgicznych na języki współczesne. Ojciec Święty zarezerwował sobie osobiście prawo zatwierdzenia tłumaczeń formuł sakramentalnych na języki miejscowe. Dotyczy to tłumaczeń na podstawowe języki współczesne (angielski, francuski, niemiecki, hiszpański, holenderski, włoski i portugalski).

Tłumaczenia formuł sakramentalnych na języki miejscowe powinny być nie tylko poprawne doktrynalnie, ale powinny wiernie oddawać tekst łaciński. Jeśli tłumaczenia są dokonywane na języki inne niż te główne, odpowiednia komisja liturgiczna powinna przygotować tłumaczenia formuł sakramentalnych. Powinny one być zatwierdzone przez konferencję episkopatu, a następnie mają być przesłane do kongregacji, z pełnym objaśnieniem wszystkich słów w jednym z szerzej znanych języków. Gdyby formuły sakramentalne nie były przetłumaczone słowo w słowo, mają być podane przekonujące argumenty w odniesieniu do tekstu łacińskiego.

25 stycznia 1974 r. Kongregacja Nauki Wiary wydała deklarację *Instauratio liturgica*, w której czytamy, że koniecznym jest, aby istotne formuły rytów sakramentów wiernie oddawały oryginalne znaczenie oficjalnych tekstów. Stolica Święta bada tłumaczenia formuł sakramentalnych na język miejscowy i kiedy uzna, że tłumaczenie poprawnie wyraża znaczenie zamierzone przez Kościół, zatwierdza i potwierdza tłumaczenie.

5 czerwca 1976 r. Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego²² wydała list *Decem iam annos*. List przypomina, że konferencje episkopatów są odpowiedzialne za decyzje o wprowadzeniu i o zakresie stosowania języka miejscowego w liturgii.

²² 28 kwietnia 1969 r. Paweł VI podzielił Kongregację ds. Rytów na dwie: Kongregację ds. Kultu Bożego oraz Kongregację ds. Świętych (AAS 67 (1975), s. 425-432). Konstytucją apostolską *Constans nobis* z dnia 11 lipca 1975 r. Kongregacja ds. Sakramentów i Kongregacja ds. Kultu Bożego połączyły się. Papież Jan Paweł II przez *Quoniam in celeri rerum cursu* z dnia 5 kwietnia 1984 r. odnowił autonomię każdej z sekcji. Kompetencje Kongregacji ds. Kultu Bożego są określone w konstytucji apostolskiej *Sacra Rituum Congregatio* z dnia 8 maja 1969 (AAS 61 (1969), s. 296-305). Kongregacja jest podzielona na dwa biura. Zwłaszcza to drugie nas tu interesuje, ponieważ ono utrzymuje relacje z konferencjami episkopatów, których liturgiczne sprawy (zgodnie z SC 36 § 3) zatwierdza czyli potwierdza. W świetle prawa liturgicznego oraz potrzeb tradycji, kultur i poszczególnych ludzi, analizuje te adaptacje zaproponowane przez konferencje episkopatów. To biuro jest też odpowiedzialne za nabożeństwa paraliturgiczne.

Po drugie przypomina, że zatwierdzenie takiego tłumaczenia musi być dokonane poprzez głosowanie. Po trzecie, akta konferencji świadczące o zatwierdzeniu i wskazujące wynik muszą być przesłane do kongregacji razem z wszelkimi głosami (sprzeciwami) na prośbę o potwierdzenie. Przewodniczący i sekretarz muszą je podpisać. List wyjaśnia formalności związane z przekazaniem akt Stolicy Apostolskiej. Po czwarte, list przypomina, że raport konferencji episkopatu ma podać uzasadnienie albo kryteria tłumaczenia oraz każdą różnicę z *editio typica* po łacinie. Po piąte, tłumaczenie i zatwierdzenie formuł sakramentalnych należy otoczyć szczególną uwagą.

Wiele tych norm odnosi się do języków używanych dość powszechnie. W przypadku języków mniej znanych trzeba zachować trzy zasady. Po pierwsze, znaczenie każdego pojedynczego słowa w tym języku ma być podane w jakimś bardziej znanym języku. Po drugie, jeśli tłumaczenie różni się od tekstu oryginalnego, muszą być podane powody takiej decyzji. W końcu przewodniczący i sekretarz konferencji episkopatu mają zaświadczyć fakt zatwierdzenia przez konferencję i autentyczność tej wersji jako tłumaczenie „słowo w słowo”. Kończąc, list określa, że potwierdzenie nadane przez Stolicę Świętą ma ukazać się w tekście drukowanym, którego dwie kopie mają być przesłane kongregacji²³.

Kwestia norm dotyczących publikacji tłumaczonych ksiąg liturgicznych nie jest dla nas aż tak istotna, więc możemy ją wspomnieć bardziej pobieżnie. 27 stycznia 1966 r. Kongregacja ds. Rytów dekretem *De editionibus librorum liturgicorum* określiła, że prawo do publikacji tekstów łacińskich mają te wydawnictwa, które posiadają zezwolenie papieskie. Prawo do publikacji tekstów w językach narodowych mają te wydawnictwa, które otrzymają takie uprawnienia od konferencji episkopatu. 15 maja 1970 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego deklaracją *Nonnullae Commissiones* potwierdziła, że wszystkie tłumaczenia mają pozostać w pełni anonimowe (podobnie jak w przypadku tekstu łacińskiego). Nazwisko tłumacza nie może się pojawić ani na okładce, ani w tekście. Prawa autorskie (copyright) wszystkich wydań powinny pozostać bądź w rękach konferencji episkopatu bądź narodowej komisji liturgicznej. W 1973 r. ukazała się odpowiedź Kongregacji ds. Kultu Bożego *De Integritate Servanda*, w której przypomniała, że *praenotanda* oraz

²³ Dane za: King, s. 141-193.

Institutio Generalis zarówno do Mszału, jak i do Liturgii godzin muszą być drukowane razem z tekstem zasadniczym. Mają też być drukowane wszystkie rubryki oraz aranżacja hymnów i psalmów na cztery tygodnie. Materiały specjalne, jak np. hymny albo materiały nowo ułożone, które uzyskały właściwe zatwierdzenie, mogą się ukazać jako appendix. Powinno się też ukazać *concordat cum originali* udzielone przez biskupa albo inne kompetentne ciało. 19 marca 1975 r. ukazał się dekret *Ecclesiae Pastorum* wydany przez Kongregację Nauki Wiary, według którego księgi liturgiczne mogą być publikowane jedynie na mocy mandatu konferencji episkopatu, pod kontrolą i po potwierdzeniu przez Stolicę Świętą. Przy ponownym druku tych ksiąg miejscowy ordynariusz musi potwierdzić ich zgodność z zatwierdzoną wersją. Ponadto modlitewniki przewidziane do użytku prywatnego muszą być drukowane za zgodą lokalnego ordynariusza.

Jeśli chodzi o wynagrodzenie za tłumaczenia ksiąg liturgicznych, to również nie interesuje nas to aż tak szeroko, więc tylko można wspomnieć, że listem *Non latet sane* z dnia 5 sierpnia 1966 r. Kongregacja ds. Rytów przypomniała, że Stolica Święta zajmuje się przygotowaniem i wydaniem tekstu łacińskiego. Konferencje episkopatów muszą same zająć się stroną finansową tłumaczeń i druku. *Editio typica* tekstów łacińskich jest przypisane do Typographia Vaticana. Prawo wydania *iuxta typicam* może być przyznane „drukarniom pontyfikalnym”. Wtedy opłata za prawa autorskie jest przesyłana do Administratury Patrymonium Stolicy Świętej. 10 września 1966 r. Administratura Patrymonium Stolicy Świętej listem na ten odpowiedziała, że 1,5% całej ceny sprzedaży ksiąg należy przekazać do Administratury.

Nie będziemy omawiać tu całej historii rozwoju prawodawstwa liturgicznego w zakresie tłumaczeń tekstów liturgicznych. Chodziło jedynie o zarysowanie kontekstu, w jakim zaczęły powstawać tłumaczenia malgaskie²⁴. Ostatnim dokumentem w tej serii była instrukcja *Liturgiam authenticam* Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 8 maja 2001 r., wspomniana w pierwszej części pracy wraz z czwartą instrukcją tejże samej kongregacji *Varietates Legitimae* do-

²⁴ Ten proces trwa nadal. Tytułem przykładu zaczerpniętego z innego regionu świata, za Kingiem wspomnijmy Stany Zjednoczone, gdzie konferencja episkopatu tego kraju zatwierdziła m.in. dwa języki Indian jako liturgiczne – w 1983 r. język Indian Navajo, a w 1984 r. język Choctaw. Por. King, s. 290-300.

tyczącą wprowadzenia w życie soborowej konstytucji o liturgii (nry 37-40) z dnia 25 stycznia 1994 r. na temat inkulturacji i liturgii rzymskiej.

Warto tu zwrócić uwagę na sprawę, która choć nie dotyczy wprost kwestii tłumaczeń liturgicznych jako takich, to jednak wiąże się ze znajomością języka i ważnością pewnych rytów. Do tradycyjnego rozumienia tej sprawy przyczynił się słynny list papieża Zachariasza do św. Bonifacego dotyczący przypadków ponownego chrztu w Bawarii w lipcu 746 r. Chodziło tam o to, że pewien kapłan nie znając łaciny mylił się przy wymawianiu formuły chrztu świętego. Zamiast chrzczę ciebie *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* mówił *in nomine patria et filia et Spiritus Sancti*²⁵. Wynikało to jednak z nieznajomości języka, a nie ze złej woli. Taki chrzest uznaje się za ważny i nie chrzci się warunkowo ponownie.

Z drugiej jednak strony bardzo ważna jest wola wierności temu, co czyni w takich sytuacjach Kościół. 1 lutego 2008 r. Kongregacja Nauki Wiary przypomniała²⁶, że tylko chrzest „udzielany w imię Trójcy Świętej, a więc z wymienieniem imion trzech Osób Boskich, jest ważny w Kościele katolickim”. W zapytaniu skierowanym do kongregacji chodziło o ważność chrztu udzielanego z wypowiedzeniem takich tytułów Boga, jak Stwórca, Odkupiciel, Wyzwoliciel czy Uświęciciel, bądź też Ożywiciel, zamiast imion Trójcy Świętej. Taki chrzest nie jest ważny i w takim przypadku osoby powinny być ponownie ochrzczone w formie bezwarunkowej.

²⁵ Zachariasz (papież), *List do Bonifacego z dnia 1 lipca 746 r.*, w: M. Tangl (red.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlin 1916, s. 140-142, list nr 68.

²⁶ Tekst Noty doktrynalnej o zasadach dogmatycznych ważności chrztu św. na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20080201_validity-baptism_en.html (2013-04-09).

ROZDZIAŁ II

KSZTAŁTOWANIE SIĘ PODSTAWOWYCH MALGASKICH TEKSTÓW LITURGICZNYCH

Gdy Sobór Watykański II zalecił poprawienie i przetłumaczenie ksiąg liturgicznych, na Madagaskarze bezzwłocznie podjęto się tego dzieła.

a) Mszał rzymski

Chociaż większe znaczenie dla naszego zagadnienia będzie miała malgaska Liturgia godzin, która zawiera więcej elementów oryginalnie malgaskich, to jednak najpierw wypada rozpocząć od Mszału²⁷. Aby pokazać tempo, z jakim biskupi malgascy zabrali się do tego dzieła, warto zauważyć, że już w czasie zakończenia soboru istniała pierwsza, studyjna wersja dialogów mszalnych. W najpoważniejszym naukowym czasopiśmie teologicznym na Madagaskarze *L'Ami du clergé malgache*²⁸ z końca roku 1965 znajdujemy tę pierwszą wersję²⁹. Jeśli ten tekst był już wtedy opublikowany, to znaczy, że istniał przynajmniej trochę wcześniej. Większość sformułowań przyjęła się później jako standardowe zwroty liturgiczne.

Wśród tych sformułowań, które proponowano w bardziej dosłownej wersji, ale później zmieniono, warto przyjrzeć się „Pan z wami” i odpowiedzi „i z duchem twoim”. W wersji proponowanej pierwotnie (np. na s. 171) mamy zwrot *Ho aminareo anie ny Tompo*, odpowiadający dosłownie tekstowi oryginalnemu (i polskiemu również). Odpowiedź też była dosłowna i brzmiała *Sy amin' ny fanahinao*. W przypadku biskupa było to *Ho aminareo anie ny fiadanana*, a odpowiedź była taka sama.

Nie udało się odnaleźć śladów dyskusji, ale ostatecznie (tzn. jak na razie, w wersji wciąż studyjnej) mamy *Homba antsika mianakavy anie ny Tompo*, co dosłownie

²⁷ W przypadku Madagaskaru nie widzimy tak wielkich prac nad opracowaniem Mszału, jakie widać było np. w Zairze. Por. *Ryt Mszy świętej w Kościele Zairu*, w: L. Górka i W. Hryniewicz (red.), *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987, s. 182-189.

²⁸ Ukazujące się od 1946 r. *Ami du Clergé Malgache*, w roku 1985 przyjęło nazwę *Aspects du Christianisme à Madagascar*. Tak więc skrót ACM pozostał bez zmian.

²⁹ *Texte malgache officiel de l'ordinaire de la messe*, ACM 20 (1965) nr 6, s. 169-176.

przetłumaczyć by należało jako „niech z nami razem będzie Pan”, a odpowiedzią jest *Ho tanteraka tokoa anie izany*, co można przetłumaczyć jako „Niech tak zaiste się stanie”. Można by dyskutować dlaczego wybrano taką niedosłowną formułę. Prawdopodobnie chodziło o to, że w języku malgaskim stosowanie formuły aktywnej nie jest objawem kultury języka, ale jest to wręcz niegrzeczne. Poniżej porównamy tę wersję z pierwszą wersją Mszału, która ukazała się w 1973 r.³⁰. Biorąc pod uwagę, że pierwsza wersja Mszału rzymskiego ukazała się w Rzymie w roku 1969, widzimy, że zmiana ta dokonana się w ciągu pięciu pierwszych lat od „próbowania” tej formuły. Warto tu przypomnieć, że posoborowy Mszał rzymski ukazał się dopiero w 1969 r. (pierwsza edycja), więc tempo prac translatorskich na Madagaskarze może wprawiać w zdziwienie.

W sprawach bardziej drugorzędnych mamy więcej różnic. Bez wchodzenia w szczegóły przyjrzymy się tu aktowi pokutnemu „Spowiadam się Bogu wszechmogącemu” w wersji z 1965 r. i w wersji z 1973 r. Oczywiście trzeba pamiętać, że teksty z lewej strony, zarówno polski, jak i malgaski, odpowiadały ówczesnej wersji Mszału, która się później zmieniła. Aby zauważyć ważne różnice, niezależne od zmiany tekstu wyjściowego (łacińskiego), podajemy również oba teksty w wersji polskiej.

Polski tekst z roku 1965	Malgaski tekst z roku 1965	Współczesny tekst malgaski	Współczesny tekst polski
Spowiadam się Bogu wszechmogącemu, <i>Najświętszej Maryi zawsze Dziewicy, świętemu Michałowi Archaniłowi, świętemu Janowi Chrzcielowi, świętym Apostołom Piotrowi i Pawłowi, wszystkim Świętym i tobie, Ojcze, żem</i>	Izaho miampanga tena amin' Andriamanitra mahefa ny zavatra rehetra, <i>amin' i Masina Maria Virjiny mandrakizay, amin' i Masina Miseli Arkanjely, amin' i Masindahy Joany Batista, amin' i Masindahy Piera sy Paoly Apôstôly,</i>	Miampanga tena amin' Andriamanitra mahefa ny zavatra rehetra aho , ary koa amintsika mianakavy , fa nanota tokoa tamin' ny hevitra, tamin' ny teniko, sy tamin' ny nataoko ary tamin' ny adidy tsy vitako:	Spowiadam się Bogu wszechmogącemu i wam bracia i siostry , że bardzo zgrzeszyłem myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem:

³⁰ Boky Rômanina Fanaovana ny Sorona Masina. Nalahatra araka ny didy sy ny fetra voalazan' ny Kônsily Eokomenika faharoa tao Vatikana ary nankatoavin' ny Papa Paoly VI, Fianarantsoa, 1973.

zgrzeszył bardzo myślą, mową i uczynkiem:	<i>amin' ny Olomasina rehetra, ary aminao koa, ry Ray</i> , fa be tokoa ny ratsy vitako, tamin' ny hevitro, tamin' ny teniko sy tamin' ny nataoko:		
moja wina, moja wina, moja bardzo wielka wina	fahotako izany, fahotako, fahotako lehibe	fahotako izany, fahotako, fahotako lehibe	moja wina, moja wina, moja bardzo wielka wina
Przeto błagam Najświętszą Maryję zawsze Dziewicę, świętego Michała Archanioła, świętego Jana Chrzcziciela, świętych Apostołów Piotra i Pawła, wszystkich świętych, i ciebie , Ojczy , o modlitwę do Pana Boga naszego.	Koa izaho mihanta amin' i Masina Maria Virjiny mandrakizay, <i>amin' i Masina Misely Arkanjely, amin' i Masindahy Joany Batista, amin' i Masindahy Piera sy Paoly Apôstôly</i> , amin' ny Olomasina rehetra, ary aminao koa, ry Ray , mba hivavaka ho ahy amin' ny Tompo Andriamanitsika.	Koa mihanta amin' i Masina Maria Virjiny mandrakizay aho , <i>amin' ny Anjely</i> sy ny Olomasina rehetra, ary koa amintsika mianakavy mba hivavaka ho ahy amin' ny Tompo Andriamanitsika.	Przeto błagam Najświętszą Maryję, zawsze Dziewicę, wszystkich Aniołów i Świętych i was , bracia i siostry , o modlitwę za mnie do Pana Boga naszego.
Niech się zmiłuje nad wami Bóg wszechmogący, a odpuściwszy wam grzechy, niech was doprowadzi do żywota wiecznego.	Hamindra fo aminareo anie Andriamanitra mahefa ny zavatra rehetra, ary hamela ny fahotanareo ka hitondra anareo any amin' ny fiainana mandrakizay.	Hamindra fo amintsika anie Andriamanitra mahefa ny zavatra rehetra, ary hamela ny fahotantsika ka hitondra antsika any amin' ny fiainana mandrakizay.	Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy, doprowadzi nas do życia wiecznego.

Pierwsza zmiana, jaką można zauważyć w tym fragmencie, jest czysto gramatyczna. Zamiast rozpoczęcia zdania od *Izaho* (ja), w wersji poprawionej mamy *aho* (ja) na końcu pierwszego członu zdania, co bardziej odpowiada strukturze języka

malgaskiego i nic nie zmienia. Kolejna część (tu kursywą) została zmieniona, więc ją opuścimy. Pod koniec tej części mamy „i tobie Ojcie” (tak samo po malgasku). Reforma liturgiczna zmieniła to miejsce na słowa odnoszące się do całej wspólnoty „i wam bracia i siostry” – tak przynajmniej podaje wersja polska, bo w oryginale nie ma „siostr”³¹. Wersja malgaska natomiast ma *amintsika mianakavy*, tzn. „nam wszystkim”. Niezbyt grzeczne w tym miejscu wyrażenie „wam” zostało zamienione na „nam wszystkim”, co w praktyce znaczy „wam”, bo przecież nikt nie spowiada się przed samym sobą. Literalnie jest tu różnica, ale praktycznie nie stanowi to chyba żadnego problemu, przynajmniej nie spotkałem się z tym nigdy, nawet gdy pytałem niektóre osoby, co o tym myślą.

Przyjrzyjmy się jeszcze jednemu z takich miejsc, gdzie widać drobne różnice, które jednak nie wprowadzają żadnych istotnych zmian. Po przygotowaniu darów, przed prefacją, kapłan zwraca się do zebranych słowami „Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę przyjął Bóg, Ojciec wszechmogący”. Odpowiedź brzmi i odpowiedź „Niech Pan przyjmie ofiarę z rąk twoich, na cześć i chwałę swojego imienia, a także na pożytek nasz i całego Kościoła świętego”. Zmiany w wersji malgaskiej wyglądały następująco.

Módlcie się, Bracia, aby moja i wasza ofiara była przyjęta przez Boga Ojca wszechmogącego.	Mivavaha, ry havako, mba hankasitrahan’ Andriamanitra Ray mahefa ny zavatra rehetra ity sorona atolotro sy atolotrareo ity.	Aoka hivavaka isika mianakavy, mba hankasitrahan’ Andriamanitra Ray mahefa ny zavatra rehetra ity Sorona atolotro sy atolotrareo ity.	Módlcie się, aby moją i waszą Ofiarę przyjął Bóg, Ojciec wszechmogący.
Niech przyjmie Pan ofiarę z rąk twoich na cześć i chwałę Imienia swego, oraz na pożytek nasz i całego świętego Kościoła swego.	Horaisin’ ny Tompo anie ny sorona atolotry ny tananao, hanomezana dera sy vononahitra ny anarany, ary koa hanasoavany antsika sy ny Egliziny manontolo.	Horaisin’ ny Tompo anie ny Sorona atolotry ny tananao, hanomezana dera sy vononahitra ny Anarany, ary koa hanasoavany antsika sy ny Egliziny masina manontolo.	Niech Pan przyjmie Ofiarę z rąk twoich na cześć i chwałę swojego imienia, a także na pożytek nasz i całego Kościoła świętego.

³¹ Mam tam po łacinie: *et vos fratres*.

W tym przypadku polska wersja też nie do końca jest wierna łacińskiemu oryginałowi i stanowi polską „inkulturację”, gdyż w oryginale czytamy: *Orate, fratrem, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*. W polskiej wersji zgubili się „bracia”, a w malgaskiej zostali zastąpieni „nami wszystkimi”. Pierwotna wersja malgaska była bardziej dosłowna, ale potem została zmieniona. Pod koniec w obecnej wersji dodano (poprawnie) „świętego” (*masina*) do przymiotów Kościoła, którego to słowa brakowało w pierwotnej wersji.

Ponieważ przy omawianiu „Modlitwy Pańskiej” wspomniano o nie do końca przejrzystej na Madagaskarze symbolice chleba, można tu dodać, że podczas przygotowywania darów używa się mimo wszystko słowa „chleb” (*mofo*). Słowa „Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy **chleb**...” po malgasku brzmią: *Ankalazaina Ianao, ry Tompo. Andriamanitry ny tany aman-danitra, fa avy aminao mazava fo sy malalatanana no nahazoanay izao **mofo** atolotray Anao izao...*

Przyjrzyjmy się jeszcze końcowemu błogosławieństwu „Niech was błogosławi Bóg Wszechmogący, Ojciec i Syn, i Duch Święty”, które znowu stanowi dobry przykład małego problemu inkulturacyjnego stwarzanego przez język malgaski.

Hitso-drano anareo anie Andriamanitra mahefa ny zavatra rehetra, ny Ray, ny Zanaka sy ny Fanahy Masina.	Hitso-drano antsika anie Andriamanitra mahefa ny zavatra rehetra, ny Ray, sy ny Zanaka sy ny Fanahy Masina.
--	---

To końcowe błogosławieństwo w tekście łacińskim nie uległo zmianie po soborze, natomiast widać zmianę w wersji malgaskiej. Po pierwsze słowo „was” (*anareo*) zostało zamienione na „nas” (*antsika*). Tę zmianę omawialiśmy już wyżej. Można to też wyjaśnić próbą inkulturacji tego tekstu, aby nie oddalać kapłana od całej wspólnoty celebrującej Eucharystię.

Równie ciekawe jest dodanie drugiego „i”, przed „Syn”. W pierwszej wersji było „Ojciec, Syn i Duch Święty”, w obecnej „Ojciec **i** Syn, i Duch Święty”. Jakie znaczenie może mieć ta zmiana, z pozoru gramatyczna? W języku malgaskim, przy wyliczaniu kilku elementów, jako „i” stosuje się *sy*. Jednakże przed ostatnim członem dodaje się *ary* (też „i”). To ostatnie słowo jest mocniejsze i stanowi jakby mocniejszy akcent, podkreślenie czegoś ważniejszego przed końcem. W przypadku jednak

formuły trynitarnej trzeba podkreślić równość wszystkich trzech Osób Bożych, dlatego *ary* zaburzyłoby ten szyk. Wprowadziłoby nierówność Osób Bożych. Ostatecznie więc wprowadzono nie do końca poprawne gramatycznie, ale bardziej poprawne teologicznie podwójne *sy*.

Przejdźmy teraz do o wiele ciekawszego przykładu malgaskiej wersji liturgicznej modlitwy ludu Bożego, zwanej popularnie *brewiarzem*, a teraz częściej Liturgią godzin.

b) *Ankalazao ny Tompo* – malgaska Liturgia godzin

Być może Polacy, przyzwyczajeni do wiernego tłumaczenia łacińskich ksiąg liturgicznych, będą zdziwieni niektórymi innowacjami. Warto tu więc już z początku przypomnieć, że zgodnie z postulatami soborowymi omówionymi wyżej liturgia ta pomyślana jest przede wszystkim jako modlitwa ogółu chrześcijan, a więc w sporej części świeckich, którzy nie są zobowiązani, jak np. kapłani, do całej modlitwy Liturgii godzin. Jest to raczej zachęta do modlitwy dla chrześcijan świeckich, tak aby mogła się ona stać pokarmem ich życia duchowego.

Nowe księgi liturgiczne zaczęły się ukazywać w Rzymie, począwszy od roku 1969. W 1969 r. we Francji ukazał się nowy *brewiarz* pod znaczącym tytułem *Prière du Temps Présent* (Modlitwa czasu obecnego). Choć było to małe wydanie, do którego stopniowo dodawano kolejne części, stało się ono pewnym wzorem dla rozpoczęcia prac w innych krajach francuskojęzycznych. Zebrana 12 stycznia 1970 r. Konferencja Episkopatu Madagaskaru zdecydowała, aby rozpocząć dzieło opracowania malgaskiej Liturgii godzin. Dzieło to powierzono benedyktynom z klasztoru w Mahitsy. Z początku benedyktyni bali się podjąć się tak wielkiego dzieła, ale w końcu po licznych namowach i prośbach podjęli się go³².

Podejmując się tego wielkiego dzieła, kierowali się podstawowymi przesłankami soborowymi, aby liturgia godzin była liturgią dla całego ludu Bożego, aby była liturgią przepojoną Biblią, aby była liturgią „inkulturowaną”, czyli zrozumiałą w lokalnej kulturze malgaskiej, aby miała też walor katechetyczny i aby jedno-

³² W tej części prezentacji pójdziemy za obszerną prezentacją zawartą w książce: G. Gaide, S.A. Andriantsifa, *L'Amour Chante. Ankalazao ny Tompo. Liturgie Malgache*, Antananarivo-Analamahitsy, 2001. Tu s. 5-6.

czyła różne grupy etniczne Madagaskaru. Z początku zadanie wydawało się być proste – na podstawie wzorcowego wydania trzeba będzie pouzupełniać psalmy czytaniem i antyfonami. Kiedy jednak zaczęto zabierać się do hymnów, okazało się, że zadanie nie jest takie łatwe. Trzeba było znaleźć odpowiednie kompozycje, a najpierw odpowiednich twórców malgaskich, którzy mogliby się podjąć takiego dzieła oraz utworzyć ekipę wspólnie z teologami i biblistami. W klasztorze nie było wtedy jeszcze dorosłych zakonników malgaskich, jedynie młodzi. Trzeba się więc było odwołać do specjalistów spoza wspólnoty.

Sytuacja wymagała trudnych decyzji. Do tego czasu, od początków głoszenia Ewangelii na wyspie, wszystkie księgi liturgiczne były nie tylko w języku łacińskim, ale również ustalone „gdzieś kiedyś” i przywiezione na wyspę. Wymagana więc teraz była wielka roztropność pastoralna.

Aby pokazać złożoność procesu, warto przyrzeć się jednej z pierwszych prób, jaką była pieśń/piosenka *Ireo olon-tsoitra tsy misy fitaka no zanaka handova ny lalanitra*. *Dada ô...* (prości, którzy nie są dwuznacznymi, są dziećmi, którzy odziedziczą niebo. Tato!). Wiadomo, że słowo *Abba* zostało użyte przez Marka (14,36), cytującego słowa samego Jezusa z Getsemani i przez Pawła Apostoła (Ga 4,6; Rz 8,15) w odniesieniu do modlitwy chrześcijańskiej inspirowanej przez Ducha Świętego i adresowanej do niebieskiego Ojca. Malgaskim ekwiwalentem tego czułego określenia ojca jest *Dada*. Powstało pytanie, czy takiego określenia można użyć w liturgii, nawet jeśli w języku malgaskim wyraża zarówno czułość, jak i respekt. Mimo że melodia też była wspaniała, to jednak nawet sam autor, kapłan malgaski, nie uważał, aby ta pieśń była właściwa w liturgii³³.

Inną kwestią było zagadnienie doboru języka związanego ze zmianą pokoleń. Do pewnego stopnia sytuację tę można zauważyć w każdym kraju i środowisku. W przypadku Madagaskaru lat siedemdziesiątych XX w. zagadnienie to jednak miało szczególne znaczenie. Za czasów kolonialnych język malgaski nie rozwijał się, służył zasadniczo przekazywaniu miejscowej ludności kolonialnych poleceń. W dziedzinie rodzimego języka modlitwy oczywiście panowała z tego powodu stagnacja. Wraz z odzyskaniem niepodległości i powiększeniem możliwości nauczania w języku malgaskim nowe pokolenie zaczęło stopniowo tworzyć uwspół-

³³ Tamże, s. 9.

czeńiony język malgaski. Ponadto rozwój cywilizacyjny wymuszał tworzenie pewnego nowego słownictwa. Nietrudno więc sobie wyobrazić ówczesną sytuację, kiedy trzeba było tworzyć pewne teksty modlitw i błogosławieństw albo w języku pokolenia czterdziestolatków, albo pokolenia dwudziestolatków, które się nieco różniły. W pierwszym przypadku byłoby to mniej więcej imitowanie tego, co już było w poprzednich dziesięcioleciach, w drugim przypadku trzeba było szukać nowych form. Wydawało się, że właśnie tego drugiego domagało się soborowe *aggiornamento*. To samo sugerował tytuł pierwszego francuskiego brewiarza. Oczywiście nie można było popadać w skrajności. Nowe modlitwy nie mogły zrywać z tym, co było już znane i praktykowane. Jednocześnie „nowości” języka świeckiego najczęściej odwoływały się do nowych form sportu, kultury czy polityki. Zbytne uzależnienie od takiej mentalności mogło doprowadzić do opustoszenia kościołów.

Inną otwartą kwestią była sprawa strony muzycznej. Choć śpiew gregoriański ma swą tradycyjną rolę w muzyce kościelnej, to jednak nawet w liturgii przyjęte są różne style i formy. Ekipa *Anakalazao ny Tompo* z założenia otwarta była na różne malgaskie tradycje muzyczne, takie jak *vakodrazana*, *hira gasy*, *ôsika*, *zafindraony*, *jijy*, *rango* i inne. Pozostawała jednak również otwarta na inne tradycje chrześcijańskie, jak np. *negro spirituals*. Jednym z założeń było również, aby ta malgaska liturgia łączyła wszystkie grupy etniczne wyspy³⁴.

Zaczynając pracę nad nową, malgaską Liturgią godzin, zajęto się najpierw psalmami. Istniejące tłumaczenia, zarówno katolickie, jak i protestanckie, nie nadawały się do śpiewu. Trzeba było zatem najpierw dokonać nowego tłumaczenia, które byłoby odpowiednie do śpiewania psalmów z pamięci, w sposób rytmiczny³⁵. Jako podstawę przyjęta została nowa wersja tłumaczenia z hebrajskiego, której od 1966 r. w swej liturgii używali już benedyktyni i benedyktynki.

Wydawało się, że przygotowanie malgaskiej wersji Liturgii godzin będzie proste. Na podstawie pierwszego wydania *Prière du Temps Présent* wystarczyło przygotować czytania z Biblii. Antyfony, wersety itp. były przecież zaczerpnięte z Biblii. Trzeba było przetłumaczyć modlitwy, a modlitwy niedzielne zostały już przetłumaczone na potrzeby Mszału.

³⁴ Tamże, s. 10-12.

³⁵ Wiele osób na Madagaskarze po dziś dzień nie umie czytać.

Jeśli jednak chodzi o hymny, tu sprawa pozostawała otwarta dla badań i kompozycji, jak w każdym języku i kulturze. Potrzeba jednak było malgaskich chrześcijańskich poetów. Konieczne było stworzenie ekipy, która by współpracowała z teologami i biblistami. Sam klasztor nie posiadał takich ludzi. Zaproszono więc do współpracy znane osoby. Spotkania ekipy odbywały się zasadniczo trzy razy w roku. Pierwsza taka sesja odbyła się w Fianarantsoa w 1970 r. Uczestnikom zadano „zadanie domowe” stworzenia pewnego fragmentu tekstu lub melodii. Jednym udało się to lepiej, innym nie za bardzo się to powiodło.

Aby lepiej ukazać proces kształtowania się malgaskiej wersji Liturgii godzin, trzeba nie tyle przyrzeć się jej ostatecznej wersji (która wciąż jeszcze nie jest gotowa), ale zbadać jak powstawały kolejne części, a odbywało się to swoistym porządku, który niosło życie.

Opracowanie **pierwszego tygodnia** było gotowe w 1972 r. Od twórców domagano się tekstów dobrze skomponowanych i poprawnych doktrynalnie. Psalmy i kantyki biblijne istniały już wcześniej, ale w tłumaczeniu bardzo dosłownym, nie rytmicznym. Dodano do nich rytmiczne hymny i krótkie responsoria. Fakt ten spowodował sytuację, iż melodia hymnów, antyfon i responsoriów była typowo malgaska, natomiast śpiew psalmów był zbliżony do psalmodii gregoriańskiej. Z tego powodu udało się tego dokonać dość szybko. Choć oczywiście nie wystarczyło ułożyć teksty i skomponować melodie, trzeba je było jeszcze rozpropagować. W czasie wakacji rozpoczęły się sesje mające na celu nauczanie przedstawicieli kapłanów, zakonów, ale także katechistów i zaangażowanych chrześcijan tych nowych melodii i takiej formy modlitwy liturgicznej, której wcześniej nie znali. Część kursu była poświęcona nauczaniu norm liturgii godzin³⁶, ale większość zajmowały lekcje śpiewu. Najbardziej entuzjastyczną grupą były wtedy siostry zakonne, które często jeszcze w nocy powtarzały te melodie z pomocą prymitywnych (wtedy) magnetofonów. Pierwsza taka sesja odbyła się w Antsirabe, w kolegium św. Józefa, kolejna w Fianarantsoa.

Po tym pierwszym etapie ekipa zabrała się za **drugi tydzień**. Ponieważ to swoiste zderzenie melodyki gregoriańskiej psalmów i melodii malgaskich pozostałych części wywoływało pewien zgrzyt, dlatego w drugim tygodniu postano-

³⁶ Wtedy ukazało się typiczne wydanie łacińskie pierwszego tomu posoborowej Liturgii Godzin.

wiono spróbować stworzyć malgaskie melodie również dla psalmów. Wzorując się na istniejących w pewnych krajach rymowanych tłumaczeniach psalmów, zaczęto na nowo tłumaczyć psalmy³⁷. Najpierw zabrano się za Kantyki Maryi i Zachariasza. Wydawały się one zadowalające³⁸. Prace kontynuowano. Dalej stworzono malgaskie melodie do tych tekstów. Z początku była to prosta polifonia³⁹. Ten drugi tydzień powstawał dość szybko na fali wielkiego entuzjazmu i wielu nowo powstających kompozycji. Od trzeciego tygodnia prace zaczęły się posuwać bardzo wolno.

Zanim jednak jeszcze ukończono prace nad drugim tygodniem, zabrano się za **responsoria**. Wzorując się na tradycyjnych śpiewach malgaskich, chciano skomponować je na wzór krótkich wezwań śpiewanych przez solistę i podejmowanych przez grupę, np. w słowach „Będę Cię, Panie, wysławiał na wieki”. Stopniowo jednak funkcja responsoriów w kolejnych wydaniach typicznych się zmieniała. Coraz częściej były to słowa powiązane z czytaniem przypadającymi na dany dzień. Nie przeszkadzało to jednak, aby kantor podawał pewne słowa, które chór/wspólnota częściowo powtarza.

Jednak jeszcze przed ukończeniem prac nad drugim tygodniem pojawiła się niespodziewana inicjatywa. Pod koniec 1972 r. ruch ZMM (*Zanakin' i Masina Maria* – Córek Świętej Maryi)⁴⁰ pragnął odnowić swój tradycyjny modlitewnik. Kapełan krajowy zaproponował, aby zamiast przedruku starego modlitewnika odnowić go w liturgicznym duchu posoborowym. Zarząd krajowy ruchu poprosił ekipę *Ankalazao* o stworzenie nowego **oficjum o Matce Bożej**, stosownie do nowych wskazań liturgicznych. W 1973 r. ukazała się książeczka *Ankalazao ny Tompo Fankalazana an' i Masina Maria*, w nowym stylu, z psalmami, kantykami biblijnymi, krótkimi odpowiedziami, rytmicznymi tekstami i prawdziwie malgaską muzyką. Był to swego rodzaju test. Okazało się, że to odnowione oficjum zostało bardzo

³⁷ Mamy również w Polsce takie tłumaczenie Franciszka Karpińskiego, które jest śpiewane w tradycyjnych niesporach. Na Madagaskarze nasza tradycja nie była znana, ale wiadano o analogicznej sytuacji istniejącej w kraju Basków.

³⁸ Więcej szczegółów por. G. Gaide, *La Foi Chante en nos Coeurs*, w: *Ta Parole est ma joie. Mélanges Bibliques offerts au Père Léonard Ramaroson*, Antananarivo, 1991, s. 125-135.

³⁹ Przy ówczesnych prymitywnych możliwościach technicznych (przegrywaniu kaset z magnetofonu na magnetofon domowym sposobem) śpiewy kilkugłosowe nie były dobrze słyszalne.

⁴⁰ Bardzo prężny na Madagaskarze ruch katolickich kobiet.

przychylnie przyjęte przez ten ruch o długiej już tradycji na Madagaskarze, do którego należą dorosłe i starsze osoby. Ta zmiana nie okazała się więc żadną przeszkodą również dla starszych osób.

Oficjum drugiego tygodnia stało się punktem przełomowym. Ukazało się ono w marcu 1974 r. Tym razem nie było już żadnych zastrzeżeń do jego charakteru malgaskiego. Jego rozprzestrzenianie się było też wspomagane przez katolickie programy radiowe. Zwłaszcza młodzi znaleźli w nim odpowiedź na swe oczekiwania. Zaangażowali się w animację liturgii i często śpiewali je w chórach w wielu parafiach. Co prawda niektóre osoby zakonne wychowane w duchu przedsoborowym miały z początku trochę trudności z zaakceptowaniem tej nowej formy, ale widząc entuzjazm młodych, też je przyjęły⁴¹.

Po zakończeniu prac nad drugim tygodniem nastąpił mały zastój przed pracami nad trzecim tygodniem. Skoncentrowano się na modlitwach przed spoczynkiem. Stworzenie książeczki *Vavaka Hatory* (**Modlitwy przed spoczynkiem**) sytuuje się pomiędzy drugim i trzecim tygodniem. Z punktu widzenia inkulturacyjnego kompleta ta pozostaje w duchu drugiego tygodnia, z wyjątkiem błogosławieństw. W tym czasie błogosławieństwo było codziennie takie same. Ponadto było umieszczone pomiędzy modlitwą końcową a antyfoną ku czci Maryi. W kulturze malgaskiej błogosławieństwo – *tsodrano* odgrywa bardzo ważną rolę. Wypadało więc je jakoś podkreślić. Na każdy dzień tygodnia utworzono więc różne teksty, zakończone właściwą odpowiedzią zgromadzonych⁴².

Przyjrzyjmy się przykładowej modlitwie. Np. we wtorek mamy: „Niech Bóg, nasz Ojciec, odnowi nasze siły podczas tej nocy, abyśmy mogli lepiej Mu służyć, gdy powstanie Słońce, które nie zna zachodu”. Odpowiedzią jest „Pozostanmy żywi

⁴¹ Istnieje wiele anegdot związanych z wprowadzaniem tych tekstów do życia modlitwy na Madagaskarze. O. Gaide przytacza (*L'Amour Chante*, s. 21) np. historię pewnej osoby, która będąc z początku przeciwnikiem takich zmian w modlitwie liturgicznej zmieniła zdanie, gdy usłyszała teksty modlitw śpiewane przez ludzi na głównym targu w stolicy. Jest też historia dziewczyny z rodziny protestanckiej, która prosiła ojca o zgodę na pójście na nabożeństwo katolickie, bo – wg niej – nowe śpiewy lepiej wyrażają to, co przeżywa w swej wierze.

⁴² Po ukończeniu czwartego tygodnia, w 1989 r., zostaną opracowane jeszcze modlitwy przed spoczynkiem w drugiej wersji, aby uniknąć monotonii. Będzie więc kompleta tygodni parzystych i nieparzystych. Świadczy to m.in. o tym, jak często teksty te używane są przez chrześcijan na Madagaskarze podczas modlitwy. Warto zauważyć, że późniejsze wersje komplety dodadzą więcej wersji błogosławieństw. Np. wersja francuska z 1980 r. podała cztery hymny do wyboru, podczas gdy pierwsza wersja malgaska siedem plus dwie opcjonalne. A wersja druga doda jeszcze siedem innych.

i niech każdy dotrwa do rana”. W sobotę wieczorem, przygotowując się na przyjście Chrystusa: „Niech Bóg Ojciec i Źródło pokoju nas uświęci, abyśmy byli bez grzechu na dzień, gdy Chrystus powróci”. Ponadto zmieniona została kolejność – błogosławieństwo jest umieszczone nie między modlitwą a antyfoną do Matki Bożej, gdzie w pewnym sensie traci swą moc, ale na samym końcu⁴³.

Nie zajmujemy się tu stroną muzyczną, ale dodać można, że na tym etapie do melodii dołączono też pochodzące z tradycji Betsimisaraka.

Z punktu widzenia literackiego i teologicznego można powiedzieć, że **trzeci tydzień** (1977) sytuuje się podobnie jak drugi. Z perspektywy muzycznej jednak trzeci tydzień przewyższył kompozycje drugiego tygodnia (typowo malgaskie). Przy komponowaniu trzeciego tygodnia postanowiono otworzyć się też na inne kultury, oczywiście pozostawiając wciąż priorytet kulturze miejscowej. Widać w tym już wielką dojrzałość chrześcijańskiej kultury malgaskiej, która nie boi się zamykania jedynie w sobie, ale jest zdolna asymilować inne dobre tradycje.

Przyjrzyjmy się przykładowi z trzeciego tygodnia⁴⁴. Modlitwa zaczyna się refrenem *Eny tanteraka* („Wszystko się wypełniło”): „Tak wszystko się wypełniło; nasze oczy zobaczyły, nasze uszy usłyszały wspaniałe rzeczy dokonane przez Pana; nasze oczy zobaczyły, nasze uszy usłyszały: Jezus jest Synem Bożym. On jest Amen, Alleluja” (por. 2 Kor 1,20). Ten refren rozwija się przez cztery strofy w stylu *rodombe*, rodzaju charakterystycznego rozpoczęcia lub zakończenia malgaskiego teatru na scenie.

Hymn *Miantso Anao* („Wzywamy Cię, Panie”) podejmuje stary styl protestancki *maintimolaly* i rozwija się wzdłuż linii dawnych śpiewów Merinów.

Hanambara Ahy ny Fanahy („Duch świadczy o mnie”) – antyfona do Magnificat podejmuje muzykę majestatycznego śpiewu tryumfального grupy Antandroy. Mamy też całą serię krótkich wezwań w rytmie melodii typowych dla Betsimisaraka. Widać tu otwartość na bogactwo innych grup etnicznych poza Płaskowyżem Centralnym.

Ekipa *Ankalazao* wsłuchiwała się również w głosy młodych. Kilka utworów jest owocem zainspirowania się śpiewami młodych w rytmach *negro spirituals*.

⁴³ A więc tam, gdzie pierwotnie było, zanim za czasów św. Barnarda nie dodano antyfony maryjnej.

⁴⁴ G. Gaide, *L'Amour Chante*, s. 23.

Klasyczny styl chórów kościelnych w trzecim tygodniu odnaleźć można w *Ny voaary manontolo* („Całe stworzenie”), czy *Efa natsangan’ Andriamanitra* („Wskrzyszony przez Boga”) czy też *Na ny Ray na ny Reny* („Ojcowie i matki”).

Są też rytmy marszowe albo do śpiewów z gitarą, jak np. *Nifidy ahy ny Tompo* („Pan mnie wybrał”) czy *Na ilaozan’ ny olona Aza aho* („Choćby nawet ludzie mnie opuścili”).

Jest też ciekawy amalgamat stylów w *Ento ny jiogako* („Weźcie na siebie moje jarzmo”). Refren – antyfony w stylu klasycznego *largo*, wersety (Ps 130-131) bardziej w stylu anglosaksońskich teksaskich zespołów chórowo-gitarowych. Jednak główna inspiracja melodyjna pochodzi od słynnego *Adoro te devote*.

Poza tą różnorodnością w trzecim tygodniu widać też otwarcie na inne kultury. Przyjrzyjmy się przykładowi niesporów wtorku trzeciego tygodnia podczas spotkania międzynarodowego. Zaczyna się od wezwania skierowanego do wspólnoty *Ndeha hitsaoka* („Adorujmy”). Wszyscy, a zwłaszcza Amerykanie łatwo włączają się w rytm *negro spirituals*, podejmując spontanicznie refren. Nikt się nie zdziwi, jeśli w tym czasie pojawią się improwizacje. W Psalmie 124 *Na ilaozan’ ny olona aho* („Nawet jeśli ludzie mnie opuszczą”) w wersety łatwo włączą się Kanakowie ze swymi hawajskimi gitarami. W Psalmie 130 – *Enty ny jiogako* („Weźcie na siebie moje jarzmo”) Europejczycy (*vazaha*) mogą się spodziewać wolnego refrenu rozwijającego się w wersetach, ale nagle może ich zaskoczyć klaskanie w dłonie. Kantykwowi z Nowego Testamentu (2 Kor 1,3-5) *Eny isaorana ho’ aho* („Niech będzie Bóg uwielbiony”) towarzyszą spontanicznie ludowe pieśni anglosaksońskie (*folksong*). Cała wspólnota adoruje w *Miantso Anao* („Wzywamy Cię, Panie”), ale podczas Kantyku Maryi wybrzmiewa na wiwat antyfoną *Hanambara Ahy* („Duch daje mi świadectwo”), w rytm tańca grupy Antandroy, który daje możliwość zaangażowania w modlitwę również swego ciała.

Aby nie popadać w zachwyt, warto też przypomnieć, że **nie wszystkie próby znajdowały uznanie**. Niektóre pozostawiano bez kontynuacji. Reforma posoborowa ustaliła stałą kolejność brewiarza: wezwanie, hymn, psalmy, lektura Pisma Świętego, odpowiedź, kanyk, modlitwy wstawiennicze, modlitwa końcowa, błogosławieństwo. Były jednak również inne tradycje. Reforma postawiła jednak na stały schemat, aby było łatwiej włączyć się w innych językach, czy w czasie zmęczenia. Ekipa *Ankalazao*, opierając się na starożytnej tradycji, proponowała również

wprowadzić wstępne wezwanie i krótką odpowiedź, a hymn umieścić w miejscu responsorium. Ten pomysł jednak nie został wprowadzony.

Okres Bożego Narodzenia (1982). Kiedy ekipa *Ankalazao* podjęła się utworzenia oficjum o Matce Bożej, przewodniczący komisji episkopatu ds. liturgii dał ekipie wskazówkę, aby to, co tworzą, opierali nie na uczuciach, ale przede wszystkim na Biblii. Taka postawa widoczna jest bardzo wyraźnie w opracowanym okresie Bożego Narodzenia. To dzieło ukazało się razem – okres Bożego Narodzenia oraz drugie wydanie oficjum o Matce Bożej.

Codzienna modlitwa liturgii godzin pokazała, że dobrze by było, gdyby wierni mieli na okresy specjalne (Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post i Wielkanoc) odpowiednią liczbę części własnych, aby zmieniać w miarę możliwości teksty z okresu w ciągu roku. Podczas komponowania oficjum zmieniono nieco schemat: kantykt ze Starego Testamentu w modlitwie porannej i kantykt z Nowego Testamentu w modlitwie wieczornej na kantytki ze Starego Testamentu tak rano, jak i wieczorem w okresie Adwentu, a kantytki z Nowego Testamentu wielbiące Słowo Wcielone w okresie Bożego Narodzenia. Wszystkie kantytki skomponowane na okres Adwentu pochodzą z księgi Izajasza.

Dzięki Soborowi wysiłki **ekumeniczne** nabrały dużego rozmachu. Kościół na Madagaskarze też ma swój wielki udział w tej dziedzinie. Z jednej strony powstała ekumeniczna książka modlitw *Miara-mizotra*, która nie jest tylko zbiorem pieśni różnych Kościołów – członków rady ekumenicznej (anglikanów, protestantów i katolików), ale zawiera również kilka pieśni wspólnie ułożonych, zwłaszcza tytułowe *Miara-mizotra* („Wstąpmy razem”). Powstanie tych pieśni zbiegło się w czasie z powstaniem oficjum okresu Bożego Narodzenia.

Czwarty tydzień i kompleta tygodni parzystych (1983-1989). Podobnie jak w trzecim tygodniu proponuje się w nich specjalną serię dla tych, którzy nie chcą w kółko odmawiać tych samych tekstów. Podczas gdy w trzecim tygodniu były one zaczerpnięte z listów Pawłowych, w czwartym z kolei sięgnięto do św. Jana: Ewangelii i Pierwszego Listu. Wśród wielkich osiągnięć inkulturacyjnych warto wspomnieć hymn *Akondro lonjehitra* – „Skrzywiony bananowiec”. Bananowiec jest tu symbolem eucharystycznym: Chrystus, w momencie śmierci na krzyżu, składnia głowę. Staje się pożywieniem, chlebem życia dla tych, którzy go spożywają.

Okres wielkanocny (1988-1996). Książeczka *Ankalazao* na okres paschalny używana była *ad experimentum* w postaci 14 małych zeszytów drukowanych na powielaczu, które ukazywały się stopniowo, począwszy od roku 1988. W tej części, podobnie jak we wcześniejszych, jest kilka innowacji. Ponieważ Duchowi Świętemu poświęcony jest jedynie jeden dzień – Pięćdziesiątnica, ekipa *Ankalazao* zaproponowała więcej hymnów i modlitw powszechnych koncentrujących się na trzeciej Osobie Trójcy, zwłaszcza w czasie od Wniebowstąpienia.

Nie będziemy tu omawiać treści teologicznych obecnych w poszczególnych utworach. Z teologii św. Mateusza podkreślane w utworach były takie aspekty, jak wiara, Jezus – Nowy Mojżesz, Kościół – nowy lud Boży, Królestwo Boże, Piotr. Z teologii św. Łukasza zaczerpnięte zostały m.in. treści do pięciu hymnów ku czci Ducha Świętego. Czerpano również z teologii św. Pawła, listu do Hebrajczyków, listów Piotra, listu Jakuba. Odwoływano się też do teologii ojców Kościoła i liturgii wschodnich⁴⁵. Omawianie głębokiej teologii wielu hymnów czy innych utworów odbiegałoby od celu naszej pracy. Najlepszym dowodem na ich „przyjęcie” wśród malgaskich katolików jest fakt, że wiele z tych utworów stało się pieśniami często śpiewanymi podczas celebracji eucharystycznych lub też innych okazji religijnych i nie tylko. Z czasem ekipa *Ankalazao* zabrała się też za komponowanie pieśni oraz części stałych do Mszy św. Przykład Madagaskaru stał się też natchnieniem dla Kościołów w innych krajach Afryki.

Sukces grupy *Ankalazao* spowodował, że poproszono ich również o pomoc w tworzeniu innych pieśni, np. mszalnych, a zwłaszcza o stworzenie pieśni, które mogą być wykorzystywane podczas modlitw niedzielnych pod nieobecność kapłana. Początkowo grupa miała się zająć jedynie tworzeniem malgaskiej Liturgii godzin, ale biorąc pod uwagę sukces przedsięwzięcia, poproszono ich o pomoc w komponowaniu utworów również dla innych celebracji. Stopniowo pewne śpiewy były tworzone jako odpowiedź zebranych na wezwania kapłana przewodzącego modlitwie. Powstały malgaskie wersje *Kyrie* z tropami. Powstały wersje *Gloria*, *Credo*, a także śpiewane odpowiedzi *Amen* na zakończenie Modlitwy eucharystycznej, oczywiście śpiewane wersje *Ojcze nasz*, znaku pokoju, *Baranku Boży*, *Panie, nie jestem godzien*.

⁴⁵ Szerzej w: G. Gaide, *L'Amour Chante*, s. 83-130.

Wysiłki malgaskie zostały zauważone również w Afryce kontynentalnej. Międzynarodowa grupa *Aide à l'Implantation Monastique* (A.I.M.) zaproponowała, aby Madagaskar podzielił się swymi doświadczeniami z innymi krajami Afryki, które stale używały w swej modlitwie liturgicznej tekstów angielskich i francuskich. Ostatecznie po sesjach w różnych krajach: Wybrzeżu Kości Słoniowej, Togo, Burkina Faso, Beninie i Kongo, na prośbę słuchaczy o. Gilles Gaide zebrał te doświadczenia w książce *Guide de composition de textes pour une liturgie inculturée*, wydanej w 1993 r. w opactwie Wniebowzięcia (Abbaye de L'Ascension) w Kpalime (Togo) pod patronatem grupy AMORSYCA (*L'Association Monastique de Réflexion sur les Symbolismes dans les Cultures Africaines*).

Poza sukcesami występowały również problemy. Jeden z podstawowych zarzutów, jakie podnoszone są w związku z twórczością ekipy *Ankalazao*, dotyczy kwestii nieco innych tłumaczeń psalmów niż te, które czytane są podczas Mszy św. albo zamieszczane w podstawowych tłumaczeniach Biblii. Do pewnego stopnia jest to analogiczne do innych wersji językowych, gdzie również tłumaczenia biblijne w Liturgii godzin są nieco inne. Oczywiście wersja rymowana do śpiewu niekiedy może się oddalać od wierności tekstowi pierwotnemu. Jeśli chodzi o Madagaskar, to niektóre teksty zostały poprawione. Można się zastanawiać, czy tekst rytmiczny, jakim często są psalmy, nie traci więcej, gdy tłumaczy się go dosłownie, ale bez rytmu, czy może jednak lepiej kosztem dosłowności ratować rytm modlitwy.

Jak wspomniano wcześniej, nie zajmujemy się tu stroną muzyczną i problemami z tym związanymi. Książki *Ankalazao ny Tompo* zawierają obecnie ponad 700 utworów, spośród których niektóre przeznaczone są dla całości zgromadzenia liturgicznego, inne dla chóru czy scholi, albo mniejszych wspólnot. Zasadniczo odpowiadają one na potrzeby pastoralne.

Kwestia imprimatur. Wydanie pierwszego tygodnia psalmów z 1972 r. otrzymało imprimatur od biskupa Claude'a Rollanda, ówczesnego przewodniczącego komisji liturgicznej episkopatu Madagaskaru. Kolejne teksty powstają stopniowo. Do dziś nie ma opracowanej wersji godziny w ciągu dnia ani godziny czytań. Niektórzy twierdzą nawet, że ta ostatnia nie jest przeznaczona do śpiewu, dlatego nie będzie opracowywana wersja muzyczna, a jedynie wystarczy teksty przetłumaczyć. W każdym razie prace nie są zakończone, dlatego w kolejnych edycjach, gdzie

również do wcześniejszych tekstów dochodzą pewne korekty, widnieją dwa słowa wprowadzające niekiedy zamieszanie lub zniechęcenie: *ad experimentum*.

Według danych z roku 2001, w ekipie pracowało ok. 60 osób pochodzących z różnych części Madagaskaru. Liczba kompozytorów, którzy już wniesli swój wkład, przekroczyła 60 osób. Liczba książek, które zostały wydrukowane, przekroczyła 120 tys., a liczba kaset audio ok. 39 tys.⁴⁶

⁴⁶ Jestem wdzięczny za te dane o Solo Anatole Andriantsifa, współautorowi książki *L'Amour Chante* i obecnemu przewodniczącemu grupy *Anakalazo*, za jego wskazówki i informacje. Wyrazy wdzięczności kieruję również do pani Florence Rasoandrainy, bliskiej współpracownicy o. Solo, za jej życzliwość i pomoc w dotarciu do niektórych źródeł. Por. też G. Gaide, *L'Amour Chante*, s. 161.

ROZDZIAŁ III

TEOLOGIA RELIGIJNYCH PIEŚNI MALGASKICH

Bez wątpienia pieśni religijne nie mają tak wysokiego statusu podstawowych tekstów wiary, jak teksty biblijne, liturgiczne, czy pięć wcześniej analizowanych formuł katechetyczno-modlitewnych. Jednakże kierując się wskazaniem podanym w dokumencie *Magisterium Ecclesiae*, trzeba też zwrócić uwagę na „odповідź wiary” miejscowego młodego Kościoła. W sytuacji Kościoła katolickiego przed rokiem 1960 trudno jest zauważyć owoce malgaskiej refleksji nad wiarą, bo nie sprzyjały temu warunki zewnętrzne. Od czasu śmierci „krwawej” królowej Ranavalony do czasu pierwszego podboju wyspy przez kolonialne siły Francuzów minęło niecałe ćwierć wieku. Był to okres zbyt krótki, aby katolicy na Madagaskarze mogli się dobrze wyrazić w sposób dostosowany do miejscowej wrażliwości kulturowej, zwłaszcza w tak niesprzyjających warunkach walki o władzę oraz wprowadzenia państwowego Kościoła protestanckiego. W czasach kolonialnych warunki zewnętrzne też nie sprzyjały pogłębianiu i rozwojowi rodzimego wyrażania wiary.

Próbując się więc doszukać choć pewnych śladów rodzimego doświadczenia wiary, postanowiono przyjrzeć się najstarszemu śpiewnikowi katolickiemu i jego recepcji. Wydanie pierwszego śpiewnika w ciągu kilkunastu miesięcy od przybycia do Antananarywy (1863 r.) może budzić podziw. Pamiętając o historii ewangelizacji Madagaskaru i wcześniejszych próbach, zwłaszcza podejmowanych na okolicznych wyspach, można się domyślać, że część z tych tekstów powstała nieco wcześniej na Reunion lub Nosy Be. Niemniej jednak faktem jest, że w tak szybkim czasie wydrukowany został obszerny śpiewnik katolicki, zawierający słowa pieśni przeznaczonych do śpiewu podczas różnych spotkań modlitewnych. Spora część melodii pochodziła z pieśni francuskich.

Pieśni te, przez sam fakt śpiewania latami przez wielu chrześcijan, nabierały również pewnego statusu ważnych tekstów dla podtrzymywania i rozwoju wiary. W swym liście apostołskim *Vicesimus Quintus Annus*⁴⁷ Jan Paweł II podniósł kwe-

⁴⁷ Z 4 grudnia 1988 r.

ścię relacji odnowy liturgicznej do religijności ludowej, przypominając, że nie można jej ignorować, ponieważ stanowi ona również o naszej postawie wobec Boga. W pewnym sensie w rzeczywistości Madagaskaru możemy traktować bardziej popularne śpiewy religijne jako wyraz pewnej osobistej pobożności ludowej, zwłaszcza że liturgia sprawowana była po łacinie, a pieśni śpiewane były w języku rodzimym.

Różne formy pobożności propagowane przez misjonarzy związane były z nabożeństwami eucharystycznymi, maryjnymi czy pasyjnymi. Z powodu trudności z liturgią (zarówno z dostępem – brak kapłanów, jak i zrozumieniem) często właśnie różne inne praktyki pobożne służyły jako główne narzędzie przekazu i zachowania wiary, razem z głoszeniem Ewangelii i sprawowaniem chrztu. Naturalnie, że tego typu praktyki były wystawione na niebezpieczeństwo zniekształcenia wiary, czy wręcz synkretyzmu, ale z drugiej strony sprawiały, że wiara stawiała się bardziej autonomiczna i dojrzała.

Hira 1863

Pierwszy śpiewnik został wydrukowany przez misjonarzy katolickich krótko po dotarciu do stolicy i po sprowadzeniu drukarni. Był to śpiewnik *Hira Fivavahana nampitovi' ny antony sy hevi' ny aminy Finoana sy ny Fivavahana aminy Relijio Katolika Romana*, Antananarivo: Taminy fanereny ny misionary Katolika, ao Madagascar, taminy nanjakany Radama II, 1863, a na stronie tytułowej widniało odniesienie do króla Radamy II. Nie będziemy przeprowadzać szczegółowej analizy tego śpiewnika, tym bardziej, że spora część tych pieśni nie jest już dziś śpiewana. Warto jednak krótko przyjrzeć się tym, które się przyjęły. Pytani przeze mnie młodzi malgascy księża podali, że dziesięć z tych pieśni jest do dziś znanych i używanych. Poniżej przytoczymy te teksty, wraz z polskim tłumaczeniem oraz krótką analizą teologiczną. Wśród tych dziesięciu pieśni mamy teksty śpiewów związanych z liturgią Mszy św. lub chrztu, pieśni pasyjne oraz maryjne.

VH

Modlitewnik połączony z pieśniami *Vavaka sy hira iombonan' ny KATOLIKA*⁴⁸ *eran' ny Nosy*, za którego edycję odpowiada Konferencja Episkopatu Madagaskaru,

⁴⁸ To słowo KATOLIKA jest napisane wielkimi literami, tak że od razu rzuca się w oczy.

a konkretnie Komisja Liturgiczna (*Vaomieran' ny Eveka momba ny Fanompoam-pivavahana*), posiada imprimatur bpa Xaviera Tabao Manjarimanana, bpa Mananjary, z dnia 3 grudnia 1985 r. Zawiera on najpierw podstawowe modlitwy, litanie, drogę krzyżową, przypomnienie podstawowych prawd dotyczących sprawowania sakramentów oraz krótko liturgie poszczególnych sakramentów, a następnie pieśni (od s. 249). Jest to więc taka typowa dla Polski książeczka do nabożeństwa. Ponieważ wyszedł on pod patronatem episkopatu Madagaskaru, zostanie uznany jako punkt odniesienia w przypadku formuł „Dekalogu” i „Przykazań kościelnych”.

Dera

Ten modlitewnik powstał wśród misjonarzy diecezji Toamasina (Tamatave) w latach sześćdziesiątych. Pierwsza wersja powstała wśród montfortanów w Brickaville. Stopniowo rozrastał się i z czasem przyjął się na Wschodnim Wybrzeżu oraz na północy wyspy. Zawiera on najpierw teksty do Mszy św., następnie różne podstawowe modlitwy na rano i wieczór oraz modlitwy przed spoczynkiem, a także inne, takie jak litania czy różaniec. Zasadniczą część stanowią pieśni, a na koniec umieszczona jest pomoc w rachunku sumienia przed spowiedzią. Organem odpowiedzialnym za ten modlitewnik był *Eveche de Toamasina*. Strony podawane w niniejszej pracy opierają się na wydaniu z roku 1992. Różne wydania były drukowane w różnych miejscach. To, do którego się odwołujemy, było drukowane w Fianarantsoa w drukarni św. Pawła (Imprimerie St-Paul).

Hasina

Śpiewnik *Hasina Vaovao* (nowa *Hasina*) jest obecnie największym i najlepiej wydany śpiewnikiem pieśni katolickich na Madagaskarze. Giustino Béthaz SJ, *Hasina vaovao. Fihirana. Hira 1000 mahery (nasiam-panitsiana)*, Analamahitsy Antananarivo: Editions Ambozontany, 2010. Śpiewnik *Hasina* powstał pierwotnie w kolegium św. Franciszka Ksawerego w roku 1983. Na dwudziestopięciolecie (2008) został poszerzony i dopracowany. Jako autor podany jest Giustino Béthaz SJ. Jako w miarę prywatna inicjatywa posiada nihil obstat prowincjała jezuitów na Madagaskarze oraz imprimatur wikariusza generalnego z Fianarantsoa (gdzie znajduje się kolegium św. Franciszka Ksawerego). Zawiera on części Mszy św., a następnie praktycznie wszystkie znane pieśni zebrane z głównych śpiewników

na wyspie, tzn. *Ankalazao ny Tompo, Dera, Fihirana vaovao* oraz *Vavaka sy hira*. Nie zawiera on innych formuł katechetycznych. Jest to typowy, bardzo schludnie i kompetentnie wydany śpiewnik.

a) Dawne pieśni śpiewane do dziś

Ponieważ interesuje nas przede wszystkim przyjęcie tych tekstów w kulturze malgaskiej i odpowiedź wiary poprzez zachowanie ich w żywej pamięci modlitewnej, dlatego głównym punktem odniesienia pozostaną dla nas obecnie istniejące sformułowania, które się przyjęły i oczyściły z ewentualnie błędnych naleciałości.

Zaczynając od pieśni wielbiących, najpierw zajmiemy się pieśnią eucharystyczną *Mba mamiko 'ty trano 'ty* („Słodki mi jest ten dom”). Jest to typowa pieśń pokomunijna⁴⁹. Liczyła ona pierwotnie sześć zwrotek oraz refren. We współczesnej wersji pozostały trzy lekko zmodyfikowane zwrotki i refren, które zasadniczo odpowiadają zwrotkom pierwszej, trzeciej i piątej. Również refren jest lekko zmieniony. Poniższa pieśń eucharystyczna, przeznaczona do śpiewania po Komunii św., nie odbiega zasadniczo w swej treści od wielu innych pieśni eucharystycznych śpiewanych w Polsce czy innych krajach. Odwołuje się do uczucia radości spotkania z Bogiem przychodzącym do serca osoby przyjmującej Komunię.

Mba mamiko 'ty trano 'ty fa misy Ny hanim-bao namboarin'i Jesoa; Gina avokoa ny foko sy ny saiko, Fa i Jesoa no niditra amiko.	Słodki mi jest ten dom, ponieważ on zawiera Nowy pokarm, który stworzył Jezus; Ciche (spokojne) zupełnie jest moje serce i duch, Ponieważ to Jezus przyszedł do mnie.
Ry mofo velona nohaniko Mifaly aho: be ny anjarako	O chlebie żyjący, który spożyłem, Raduję się: wielka jest moja część (udział).
Ny Avo be nidina hamangy ahy, Izy mitoetra anatin'ny foko; Efa amiko ka tsy ho foiko izy; Efa azoko ka tsy halefako.	Najwyższy zstąpił mnie odwiedzić, Mieszka w moim sercu; Już jest we mnie, więc go nie opuszczę Już go otrzymałem, więc go nie odeślę.
Tsy fantatro 'zay fanomezana mendrika Havaliko ny soa nomenao; 'Zao foko 'zao no omeko anao, ry Jesoa, Fa ny foko no tadiavinao.	Nie wiem, jaki dar godny to odwdziżyć, Aby odpowiedzieć na dobro, które mi dałeś; Moje serce Ci daję, o Jezu; Ponieważ mojego serca szukasz.

⁴⁹ W śpiewniku z roku 1863 (dalej określanym jako *Hira* 1863) zamieszczona jest ona na s. 38-39, w śpiewniku *Hasina* – s. 581, *Dera* – s. 83, *VH* – s. 755.

W przypadku kolejnej pieśni mamy odwrotność sytuacji. Mianowicie najstarszy śpiewnik zawierał tylko dwie pierwsze zwrotki, a później dodano dwie kolejne. Tekst zaznaczony kursywą przeznaczony jest do powtórzenia dwa razy. W tekście pierwotnym odznaczony jest klamrą i opisem „bis”⁵⁰. Poniższy tekst jest widocznie inspirowany pieśniami wielbiącymi Boga w rodzaju *Te Deum*. Pieśń ta, jako ogólna pieśń wielbiąca Boga, mogła być śpiewana również przy różnych okazjach, także pozaliturgicznych. Fakt, że pieśń ta przyjęła się i przetrwała, znaczy, że jej treść była bliska również duszy malgaskiej. Zawiera kilka ważnych nawiązań do tożsamości malgaskiej, takich jak odniesienia do przyrody, do ojczyznej ziemi, do wielkiej wody (*Tompon' ny ranomasina sy ny rivo-drehetra* – Władco oceanów i wszelkich wiatrów). Kto doświadczył potęgi tropikalnego cyklonu, temu nie trzeba tłumaczyć potęgi mocy Bożej. Jednocześnie pieśń ta podkreśla dziecięce zaufanie do Boga, jakiego nie było w tradycyjnych wierzeniach malgaskich.

Ry tany, mihainoa Ny teny anatro: Andriananahary Miseho amintsika. Angony ny fontsika <i>Hidera ny nataony</i> <i>Ho an' ny razantsika</i> <i>Sy ny firentsika.</i> Tompon' ny ranomasina Sy ny rivo-drehetra, Aza tezitra anay e, Fa zanakao izahay. 'Zahay midera anao; <i>Ny hiranay asaovy</i> <i>Aterin'ny anjely</i> <i>Any anatrehanao.</i> Ny asanao, ry Tompo, Ankasitrahanay Noho ny hasoavana Alatsany masonay Hitan'ny masonay. <i>Ny soa nataonao e,</i> <i>Mampiaiky sy mampino</i> <i>Ny teny anatrao.</i>	O ziemio, słuchaj Moich porad: Bóg Stworzyciel Pokazał się nam. Zbierzmy nasze serca, <i>Aby uwielbiać, co dokonał</i> <i>Dla naszych przodków</i> <i>I dla naszej ziemi [ojczyzny].</i> Władco oceanów I wszystkich wiatrów, Nie gniewaj się na nas, Ponieważ jesteśmy Twoimi dziećmi Uwielbiamy Cię; <i>Spraw, by nasze pieśni</i> <i>Zostały zaniezione przez aniołów</i> <i>Przed Ciebie.</i> Twoje dzieło, Panie, Dziękujemy za nie, Ponieważ szczęście, Które zstąpiło przed nasze oczy, Widzimy naszymi oczyma. <i>Dobro, które sprawiłeś,</i> <i>Sprawia, że wierzymy</i> <i>Twoim słowom i radom.</i>
--	---

⁵⁰ Hira 1863 – s. 19, Hasina – s. 25, Dera – s. 111, VH – s. 471.

Zanahary mpitondra Izao rehetra izao, Tsy misy tsy fehezin' Ny fandidiano. Izao tontolo izao <i>Nataon'ny tananao e,</i> <i>'Zahay feno toky</i> <i>Sy manantena anao.</i>	Stworzycielu prowadzący Wszystko, co istnieje, Nie istnieje żadna rzecz Nie związana Twoimi rządami. W całym świecie <i>Ty je uczyniłeś swą ręką,</i> <i>Mamy pełną ufność,</i> <i>Pokładamy w Tobie nadzieję.</i>
---	---

Krótką pieśń zamieszczoną poniżej również jest swoistym hymnem uwielbienia śpiewanym po Komunii. Taki zresztą jest jej nagłówek w dawnym śpiewniku: *Aoriany ny Komonio* („Po Komunii”). Poza kilkoma drobnymi różnicami w zapisie ten tekst sprzed półtora wieku nie różni się od wersji wydrukowanej w roku 2010⁵¹. Podobnie jak pierwsza prezentowana tu pieśń jest to krótki utwór łatwy do zapamiętania. Również odwołuje się do uczuć wdzięczności i radości, a także nazywa Jezusa królem królów. Ten tytuł mógł mieć też swoje „polityczne” znaczenie, zarówno w czasach władców jeszcze malgaskich (niekoniecznie chrześcijańskich), a nabrał innego znaczenia w czasach, kiedy oficjalnymi władcami były nie lubiane władze kolonialne.

Ny foko manome hasina anao, Jesoa Tompoko. Fa ny Ranao sy ny Ainao No mitoetra ao amiko. Endrey, ny zava-tsoa nanambinanao ahy! Endrey! Fa ianao, Jesoa, Mpanjakan'ny mpanjaka No monina amiko. Izaho te hanao hira fankasitrahana, Hankalazana anao, noho ny hamamian' Ny hasambarako.	Moje serce uwielbia Cię, Jezu, mój Panie. Ponieważ Twoja Krew i Twoje Życie Mieszka we mnie. Ach! dobre rzeczy, których mi udzieliłeś! Ach! Ponieważ Ty jesteś Jezu Królem królów, Który mieszka we mnie. Pragnę śpiewać z wdzięcznością, Aby Cię uwielbiać, Ze względu na słodycz mego szczęścia.
---	--

Kolejna krótka pieśń to znowu pieśń eucharystyczna przeznaczona zasadniczo do śpiewania po Komunii (*Aoriany ny Komonio*). Tekst w dawnym śpiewniku zawiera tylko dwie pierwsze zwrotki (z refrenem). Współczesna wersja zawiera trzy zwrotki⁵². Poniższa pieśń opiera się na schemacie rozmowy prowadzonej w sercu osoby, która przyjęła Komunię. Jest prośbą o zwycięstwo nad grzechem i złymi przyzwyczajeniami.

⁵¹ Hira 1863 – s. 87, Hasina – s. 189, Dera – s. 82, VH – s. 754.

⁵² Hira 1863 – s. 120, Hasina – s. 438, Dera – s. 93, VH – s. 754.

Efa amiko i Jesoako, Tompo nandran'ny foko, Izy mitoetra ao am-poko, Izy miray tena amiko.	Już jest we mnie mój Jezus, Pan, którego oczekiwało moje serce, On mieszka w moim sercu, Jest jednym ciałem ze mną.
Ry Jesoako, mba manjakà Ao am-poko mandrakizay.	O mój Jezu, racz królować W moim sercu na zawsze.
Ilaozako ny fahotana Sy ny fanao tsy tianao: Ozoniko ny lainga foana Nampianarin'ny demony.	Chciałbym zostawić grzech I rzeczy, których nie lubisz: Przeklinam próżne kłamstwa, Których nauczył demon.
'Zay tianao no tiako, 'Zay halanao no halako, Ka ny fonao no fidiko Honenako mandrakizay.	Co Ty kochasz, ja kocham, Czego nienawidzisz, ja nienawidzę, A więc wybieram Twoje serce, Abym w nim zamieszkał na zawsze.

Nagłówek kolejnej pieśni w pierwotnej wersji brzmiał *Ny batemy* („Chrzest”). Pieśń ta to śpiewane wyznanie wiary osoby przyjmującej chrzest. Oryginalnie liczyła ona aż 11 zwrotek. Do dziś przetrwały zwrotki 1-4, 7-8 i 11⁵³. Sam tytuł sugeruje, na jaką okazję powstał ten utwór. Jest to jakby śpiewane „Credo” – wyznanie, a jednocześnie wyjaśnienie dla innych. Ostatnie trzy zwrotki współcześnie występują jedynie w *Hasina* oraz *Vavaka sy Hira*. Układ tej pieśni potwierdza zasadniczy układ „Składu apostołskiego”. Najpierw jest to postanowienie wyznania wiary (bądź jej potwierdzenia), następnie wyznanie wiary w Boga Ojca, dalej w Jezusa Chrystusa i w Ducha Świętego. Kolejne zwrotki mówią o odrzuceniu szatana i jego spraw. Pieśń kończy się pełnym zaufania stwierdzeniem, że na koniec, po śmierci śpiewający złączy się z Bogiem na zawsze.

Hamafisiko anio ny teny Namehezako ny tenako Tamin'i Zanahary fahiny: Hamafisiko anio indray.	Potwierdzam dziś me słowa. Które wiążą mnie Z odwiecznym Stworzycielem, Potwierdzam dziś jeszcze raz.
'Zaho mino an'Andriamanitra, Olon-telo tokoa izy iray. 'Zaho mino ny Ray Mpahary 'Zay nanao 'zao tontolo izao.	Wierzę w Boga, Zaiste Trzy osoby w Jednym. Wierzę w Ojca Stworzyciela, Który stworzył ten świat.

⁵³ *Hira* 1863 – s. 34-35, *Hasina* – s. 473, *Dera* – s. 148, *VH* – s. 504.

‘Zaho mino ny Zanany tokana ‘Zay namonjy ny olon-drehetra Sy nanondro ny lalan-karahina: ‘Zaho mino ny teny nataony.	Wierzę w Jedyne Syna, Który zbawił wszystkich ludzi I który wskazał drogę do naśladowania, Wierzę w słowa, które powiedział.
‘Zaho mino ny Fanahy Masina ‘Zay namindra ny saina amintsika; Izy no manazava ny olona Mba hiala amin’ny hadalana.	Wierzę w Ducha Świętego, Który przekazuje nam swego ducha, To On oświeca ludzi, Aby się oczyścili ze swego szaleństwa.
Laviko ny fanaon’i Satàna Sy ny fireharehany foana; Mialà, ry fanahy maloto; Fa an’i Jesoa ny tenako ‘zao.	Odrzucam, co uczynił szatan I pustą pogardę; Odejdź duchu nieczysty, Ponieważ teraz moje ciało należy do Jezusa.
Mba ilaozako ny halotoana ‘Zay tsy foin’ny foko fahiny, Halako ny lalao mahavery; Zanahary no fidin’ny foko.	Chcę odrzucić nieczystość, Której nie porzuciło kiedyś moje serce, Nienawidzę zabawy stracenia, Moje serce wybrało Stworzyciela.
Ny homenao anay, Zanahary, Hasambarana mandrakizay; Koa izaho tsy mety ho reraka, Fa matoky ho tonga aminao.	To, co nam dajesz, o Stworzycielu, To dobro wieczne, A więc nie mogę być zmęczony, Ponieważ wierzę, że dotrę do Ciebie.

Przechodzimy do pieśni pasyjnych. Kolejna pieśń to pieśń o krzyżu. Jej tytuł brzmiał w pierwowzorze *Ny Hazo-Misakana ny Jeso* („Krzyżu Jezusa”). Mieściła się tam też informacja, że jako zwrotkę czwartą należy powtórzyć pierwszą. Próbuując znaleźć polską analogię, można się chyba odwołać do „Krzyżu święty” albo „W krzyżu cierpienie”⁵⁴. Symbole przywoływane w tej pieśni są nam dobrze znane, zarówno krzyż jako znak wstydu (kiedyś), jak i znak zbawienia (dziś), jako dumny proporzec zwyciężający demony. Jest też odwołanie do końca świata, kiedy Jezus będzie sądził wszystkich ludzi. Jeśli pamięta się, że pierwsi chrześcijanie krwawo okupili swoją wiarę za czasów królowej Ranavalony, nie może dziwić fakt szczególnego znaczenia tradycji pieśni pasyjnych, zwłaszcza o krzyżu.

⁵⁴ *Hira* 1863 – s. 22, *Hasina* – s. 68, *Dera* – s. 112, *VH* – s. 691-692.

Masina ianao, ry Hazo nohamasinin'i Jesoa; Arovy aho tsy ho resin'ny fanirin-dratsiko. Raha izaho ho afaka aina, 'zaho te hanoroka anao Ka ianao no hanamasina sy hampandefa ny aiko; Hazo isaorana, Hazo masina. Taloha ny hazofijaliana henatr'izao rehetra izao; Fa anio izy tonga saina fireharehanay rehetra; Izy rovan'ny olo-meloka sy ny mbola marina am-po, Izy no mampangorohoro sy maharesy ny demony; Saina hajaina, saina masina. Raha amin'ny farandro loza, rahefa hitsara anay i Jesoa, Ny saina hiseho avo amin'ny hazavana be; Ka hidona ny kotrokotroka sy ny ela-baratra be, Ary hohelohin'i Jesoa 'zay tsy nanao sy 'zay nandà; Saina atahorana, saina masina.	Święte jesteś drzewo, które uświęcił Jezus, Strzeż mnie, aby me złe intencje mnie nie zwyciężyły. Jeśli umrę, chcę cię ucałować, Ponieważ Ty mnie uświęcisz i dajesz mi życie; Drzewo dziękczynne, drzewo święte. Kiedyś krzyż był wstydem dla wszystkich; Teraz stał się naszym dumnym proporcem; Jest obroną potępionych i prawych w sercu; Drżą przed nim demony, a on je zwycięża, Proporzec czczony, Proporzec święty. Na strasznym końcu świata, kiedy Jezus będzie nas sądził, Proporzec podniesie się wysoko, w wielkim świetle; Grzmot i błyskawica zagrzmia, Jezus potępi tych, którzy odrzucili co kazał czynić; Proporcu, wzbudzający strach, Proporcu święty.
--	---

Kolejna pieśń to również typowa pieśń pasyjna. Jest to rodzaj śpiewanej drogi krzyżowej, w pierwszej wersji z trzynastoma zwrotekami, dziś z dziesięcioma⁵⁵. Również malgaska dusza jest poruszona rozpamiętywaniem męki Pana Jezusa. Sam fakt długości nie powinien nas zaskakiwać. W kulturach, gdzie wielu nie potrafi pisać i czytać, zdolność do zapamiętywania jest szczególnie rozwinięta. Nasze tradycyjne polskie nieszpory z rymowanymi psalmami, czy Godzinki o Matce Bożej albo Gorzkie Żale wiele osób znało na pamięć, nawet jeśli nie wszyscy dobrze potrafili czytać.

⁵⁵ *Hira* 1863 – s. 49-52, *Hasina* – s. 557, *Dera* – s. 110, *VH* – s. 684-685. W śpiewniku *Dera* znajdujemy tylko 8 zwrotek.

Kristianina, mihevera ny nanjò ny Tompontsika, Tomanio ny ra masina nanavotany antsika. Fa ny hadisoantsika, nanariany ny ainy, Koa manaraha azy isika, hiara-maty aminy.	Chrześcijanie, rozmyślajcie o tym, jakie nieszczęście spotkało naszego Pana. Opłakujcie świętą krew, którą nas zbawił, Ponieważ to z powodu naszych grzechów stracił życie, A więc idźmy za Nim, aby umierać z Nim.
I Jesoa mivavaka ela ao an-tany mangingina; Ady mafy manjo azy, ka ny fony toa malaina. Fa maniry te ho faty, ary toa rera-po indray; Ny ho faty nofidiny, hanome aina ho antsika.	Jezus modli się długo w miejscu odosobnionym; Wielki ból Go przygniata, że sercu brakuje woli. Chce umrzeć i Jego serce jest również zmęczone; Śmierć, On ją wybrał, aby darować nam życie.
I Jodasy manoroka azy, ka nafatony i Jesoa; Entina Izy hovonoina, ka natao ho solontsika. Mba Jodasy koa ny mpanota sahy manao kômonio Amin'ny fo misy ratsy, tsy voalaza amin'ny Ray.	Judasz Go całuje i związali Jezusa; Jest prowadzony, aby został zabity, aby zająć nasze miejsce; Judasz też jest grzesznikiem, który odważa się przyjąć komunię, Ze złem w sercu, które nie mówi Bogu.
Izy entin-kohelohina amin'ny mpisorom-be 'Zay malain-kanaiky azy ho Andriamanintsika. Fa i Jesoa mbola hitsara 'zay mitsara azy rehetra; Ho renao ny fitsaràny, ka tsy handà ianao.	Jest prowadzony, aby być sądzony przed arcykapłanami, Którzy nie chcieli Go uznać jako Boga. Ale Jezus osądzi tych wszystkich, którzy Go osądzili; Usłyszycie Jego sąd i nie odrzucisz tego.
Izy miasa hamonjy, fa ompan'izay vonjeny, Ary i Piera mandà azy, manao hoe: tsy fantatro. Fa i Jesoa mitodika azy amin'ny maso miantra. Ka manisny nenin-tsara sy fikasana ao ampony.	Zbawia, a jest przeklinany przez tego, którego zbawia I Piotr się Go zaparł, mówiąc, że Go nie zna. Ale Jezus zwraca na niego wzrok pełen litości. I wkłada dobre zadośćuczynienie i postanowienia w jego serce.
Loza indray ny nanjò azy tao an-tranon'i Pilaty; Ny vahoaka manolotra azy hatakalo an'i Barabasy. Ratsy izany toetra izany: mahafoy an'i Jesoa, Manameloka ny marina, ka mandefa ny jiolahy.	Nieszczęście na Niego przychodzi w domu Pilata; Lud Go stawia w miejsce Barabasa. To złe zachowanie: pozostawić Jezusa, Oskarżyć Prawdziwego i wypuścić bandytę.

I Jesoa alàna akanjo, ka nafoy hampijaliana; Indro ilay Ondry madio, lavon'ny kapoka be. Mitsahara, ry mpandoza, fa isika ratsy fo; Mba hanavotra ny meloka, izy no mandeha ra.	Rozbierają Jezusa, pozwala się poniewierać; Oto czysty Baranek, powalony wielkimi ciosami. Zatrzymajcie się, złoczyńcy, bo to my mamy złe serce; Aby zbawić grzeszników, to On oddaje krew.
Tsilobe mifantsi-dalina ao an-kandrin'i Jesoa, Izy lohantsika menatra, fa manaram-po isika Izy ory sy mijaly amin'ny ainy rehetra, Ary isika tsy maharitra fijaliana kely foana.	Wielkie ciernie wbijają się głęboko w czoło Jezusa, On, Przywódca, wstydzi się, a my korzystamy, Jest nieszczęśliwy i cierpi w głębi ducha, A my nie znosimy nawet małego cierpienia.
Izy mandroso milanja Hazo mavesatra be: Teo ambony Kalvery izy no milaza hoe: „Ry Raiko, mba iantrao 'zay manala ny aiko’”. Izany no famaly tsara 'zay manao ratsy antsika.	Postępuje niosąc bardzo ciężkie Drzewo, Na górze Kalwarii mówi: „Ojcze, zmiłuj się nad tymi, którzy mnie zabijają”. To jest dobra odpowiedź tym, którzy nam źle czynią.
Maty i Jesoa Zanahary, taitra izao tontolo izao: Mihorohoro ny tany, ny anjely mitaraina. Ary isika va tsy taitra amin'izao rofy izao. Moa haditra fo isika, sy fo donto toa vato?	Umarł Jezus Bóg (Stworzyciel), świat osłupiał, Ziemia się trzęsie, aniołowie skarżą się, A my, nas to nie porusza wewnętrznie to zło? Czy pozostaniemy na zawsze z twardym sercem i uparci jak kamień?

Przechodzimy do pieśni maryjnych. Poniższa pieśń jest do dziś jedną z bardziej znanych i często śpiewanych. Sam tytuł z dawnego śpiewnika jest znamieny. Było to *Tompovavy ny Malagasy* („Królowa Malgaszów”). Stała się ona swoistym hymnem. Dość szybko malgascy katolicy przyzwyczaili się nazywać Maryję swoją Królową. Znaczenie tej pieśni można by więc w pewnym sensie porównać do znaczenia naszej *Bogurodzicy*. Tekst dawny, tak jak dzisiejszy, liczy dwie zwrotki i refren. Warto tu zwrócić uwagę na ten bardzo ważny tytuł, jakim już tak wcześnie określono Maryję, mianowicie „Królowa Malgaszów”⁵⁶.

⁵⁶ *Hira* 1863 – s. 137-138, *Hasina* – s. 80, *Dera* – s. 126, *VH* – s. 604-605. Więcej o maryjnej pobożności, w tym m.in. o maryjnych pieśniach w: W. Kluj, *Maryjna pobożność Kościoła na Madagaskarze*, AMis 14 (2004), s. 97-114. Wspomniano tam również tę pieśń *Aterinay* oraz szerzej o innych formach czci Maryi i historii tytułu „Królowej Madagaskaru”.

Aterinay anatrehanao, Reny, Ny saotra ataon'ny fonay aminao; Arovinao izahay mbola osa Fa mandry izay miankina aminao. Raha izahay sendra mivily lalana, Ka hosimbàn'ny tafik'i Satàna; Reny miantra, atreho izahay e, Ny tananao no mahafaka anay.	Przynosimy przed Ciebie, Matko, Podziękowania, które składają nasze serca; Strzeż nas, którzy jesteśmy jeszcze słabi, Ponieważ jesteśmy spokojni, gdy opieramy się na Tobie. Jeśli zbłądzimy, przez pomyłkę, z drogi I gdy armia szatana nas niszczy, Matko miłosierdzia, bądź przed nami, Twoja ręka nas zbawia.
Tompovavin'ny Malagasy, Mamindrà fo aminay zanaka, Ianao no tsaroanay ao am-ponay, Amin'ny andro ratsinay: Mba vonjeo 'zahay, Virjiny, Reny mora fo sy miantra, Virjiny miantra.	Królowo Malgaszów Zmiłuj się nad Twymi dziećmi, To o Tobie pamiętają nasze serca Podczas naszych złych dni; Racz nas chronić, o Dziewico, Królowo dobrego serca i miłosierna, Dziewico miłosierna.
Ianao any no mahita ny rofy Hanjò anay sy handrendrika anay; Sakano re izy, Reny mahery, Fa fantatrao ny fahalemenay. Maro izay mitaona anay hiala Ao aminao sy amin'ny Eglizy; Tano 'zahay. Maria mpamindra fo, Fa ny fonay tsy mahafoy anao.	O Ty, który z daleka Ty widzisz naszą nędzę, Która nas dosięga i zatapia; Zatrzymaj ją, Matko bardzo potężna, Ponieważ Ty znasz nasze słabości. Wiele spraw nas pobudza, aby Cię opuścić Ciebie i Kościół; Strzeż nas, Maryjo, zmiłuj się nad nami, Gdyż nasze serca nie porzucą Cię.

Druga do dziś znana i śpiewana pieśń maryjna to *Mba fotsy*. W pierwszym śpiewniku była to jednak tylko jedna zwrotka. Dzisiejszy refren stanowił ciąg dalszy tej pieśni. Dziś jest to pięć zwrotek i refren⁵⁷. Pieśń ta wspomina wniebowstąpienie Maryi. Biorąc pod uwagę obrazy i skojarzenia symboliczne, można by tę pieśń porównać do naszej „Chwalcie łąki umajone”, która również powstała w XIX w. Pierwsza część pieśni odwołuje się do przyrody żegnającej Maryję odchodzącą do nieba, druga część bardziej wyraża ducha prośby, aby Maryja prowadziła swoje dzieci w różnych sytuacjach życia.

⁵⁷ *Hira* 1863 – s. 131, *Hasina* – s. 82, *Dera* – s. 129, *VH* – s. 593.

Mba fotsy manjopiaka 'ty rahona avy ity: Izy mivalombalona an-tampon-dohako.	Są białe olśniewające chmury, które tu przybywają, One falują ponad moją głowę.
Misononoka tsara ny fiondranako: Maria, tariho aho hitody aminao.	Tak się odbywa dobrze moje odejście, Maryjo, prowadź mnie, abym dotarł do Ciebie.
'Zahay be fahotana, matoky ny fonao, Fa ianao manarina ny malahelo fo.	My, którzyśmy wiele zgrzeszyli, ufamy Twemu sercu, Ponieważ Ty uzdrawiasz tych, którzy mają serce zranione,
Ny zanakao mazoto, mikasa sy manao 'Zay hatsaram-panahy ampianarinao.	Twoje gorliwe dzieci pragną i postanawiają naśladować Dobre zwyczaje, których nas nauczyłaś.
Arovy ny tanora, tariho ny fonay, Ny tananao amparo handray ny zanakao.	Strzeż młodych, prowadź nasze serca, Otwórz swe ręce, aby wziąć swe dzieci.
Be ny fanangolena mamandrika ny fo, Tariho re, ry Reny, ny dianay rehetra.	Jest wiele pokus, które usidlają serca, Prowadź, o Maryjo, wszystkie nasze kroki

Trzecia pieśń maryjna również odwołuje się do obrazów podobnych jak wyżej, analogicznie do naszych „umajonych łąk”. Długość tej pieśni pozostała do dziś taka sama, tzn. trzy zwrotki i refren. Oryginalny tytuł brzmiał *Haja aminy Mary* („Cześć Maryi”)⁵⁸. Sam fakt częstego odwoływania się do serca (w każdej zwrotce) ukazuje z jednej strony pewną intymność, a z drugiej otwarcie na bardziej uczuciowe przeżywanie wiary.

Asio voninkazo ny lapan'i Maria; Ka mba atolory azy ny hajan'ny fontsika.	Ułóżcie kwiaty w pałacu Maryi; Ofiaruj jej cześć naszych serc.
Maria, indro ny fonay sy ny fideranay e, Aterin'ny anjely eo anatrehanao.	Maryjo, oto nasze serca i nasze uwielbienia, Które aniołowie przyniosą przed Ciebie.
Virjiny nofinidy ho Renin'i Jesoa, 'Zahay te hankasitraka ny Fon'ny Zanakao.	Dziewico wybrana, aby być Matką Jezusa, Chcemy podziękować Sercu Twego Syna.
'Zahay be fahotana, matoky ny fonao, Fa ianao manarina ny malahelo fo.	My, którzyśmy wiele zgrzeszyli, ufamy twemu sercu, Ponieważ Ty podnosisz tych, którzy mają serce zranione.

⁵⁸ *Hira* 1863 – s. 91, *Hasina* – s. 81, *Dera* – s. 134, *VH* – s. 586.

W analizowanym śpiewniku z roku 1863 znalazły się też trzy pieśni z polskim akcentem. Co prawda nie są już dziś śpiewane, ale jako swoiste „poloniki” zostały też zamieszczone w aneksie. Są to pieśń-modlitwa przypisywana św. Kazimierzowi oraz dwie pieśni ku czci św. Stanisława Kostki.

Tłumaczenie powyższych pieśni dokonane zostało za sugestiami pana doktora Christiana Narcisse Rakotondrazaka, z nie do przecenienia pomocą o. Waldemara Żukowskiego OMI, misjonarza na Madagaskarze.

Podsumowując tę część poświęconą pieśniom, które choć powstały ponad półtorej wieku temu, to jednak stale są znane i śpiewane, widać wyraźnie, że zostały uznane przez wspólnotę wierzących za dobrze wyrażające treść wiary, z którą się utożsamiają. Z perspektywy treści, nie wchodząc w wielkie szczegóły dotyczące poszczególnych tekstów, można uznać, że w duchu pieśni powstających wtedy w Europie, często odwoływały się do uczuć i wrażeń. Był to jednak sposób, który dobrze trafił w „duszę malgaską”. Choć w większości przypadków zostały one skomponowane przez misjonarzy pochodzących z Europy i pracujących na Reunion (w sporej części przez o. Webera), to jednak dobrze zachowały zarówno zasady „podwójnej wierności”, jak i „odniesienia kulturowego”. Korekty tekstów są wyrazem wprowadzenia w życie zasady „dynamiki języka” a przejście tych pieśni do zbiorowej pamięci wspólnoty podkreśla znaczenie „zbiorowego podmiotu”, to nie tyle tłumaczącego, co bardziej przyjmującego. Poza sugestywnymi odniesieniami do malgaskiej przyrody trudno w tych pieśniach znaleźć jakieś nowe elementy pozwalające „jeszcze lepiej wyrazić tajemnicę Chrystusa”.

b) Nowe pieśni

Analogicznie jak w przypadku *Ankalazao ny Tompo*, posoborowa odnowa i zachęta do poszukiwań rodzimego sposobu na wyrażenie wiary przełożyła się również na bogactwo kompozycji innych pieśni, niekoniecznie przeznaczonych do liturgii. W poniższym fragmencie korzystano z uwag przekazanych również przez doktora Christiana Narcisse Rakotondrazaka.

Poza kantykami wywodzącymi się z tradycji łacińskiej, gregoriańskiej, czy innych europejskich, seminarzyści, bracia i księża malgascy ułożyli wiele pieśni

i piosenek czysto malgaskich. Spędzając część swych staży kapłańskich w stolicy, jako narzędzie do głoszenia orędzia Ewangelii przyjęli oficjalny język malgaski (Merinów). Niektóre z tych pieśni już zniknęły, bądź przestano je śpiewać, bądź nie były tak dobre artystycznie, bądź też nie zawierały poprawnej teologii (np. *Madina ry Anjely Masina*). Zniknęły z horyzontu. Niektóre jednak stale są śpiewane.

Ponadto słynne pieśni francuskie i łacińskie zostały również przetłumaczone na język malgaski, np. *Adeste fideles, Je crois en toi Seigneur, Notre Seigneur a vaincu, Minut chrétien, Viens Esprit Saint, Les anges dans nos campagnes, Il est né le Divin enfant*. Poza powyższymi, również malgaskie pieśni protestanckie zostały przyjęte, po pewnych modyfikacjach, w śpiewnikach katolickich: *Any an-danitra any, Vona aho Tompo*. Z powodu spięć spowodowanych możliwością stosowania pieśni protestanckich w liturgii katolickiej i na odwrót, do wspólnych modlitw stworzono śpiewnik *Miara-mizotra*.

Kilka diecezji próbowało zebrać pieśni, które mogą być użyteczne w danych miejscach. W ten sposób zrodziły się śpiewniki takie, jak *Dera* (Toamasina), *Fihirana vaovao* (Fianarantsoa), *Boky fihirana sy fivavahana katolika* (Antananarywa), *Hasina*. Dopiero w połowie lat osiemdziesiątych XX w. Komisja Episkopatu ds. Kultu Religijnego i Liturgii kierowana przez bpa Xavier Tabao Manjarimanana (bpa Mananjary), próbowała zebrać w jednym śpiewniku wszystkie używane pieśni religijne *Vavaka sy Hira iombonan'ny Katolika eran'ny Nosy*. Były to „pieśni, które jednoczą, pieśni które uczą się modlić”⁵⁹.

Powstanie tego śpiewnika nie ograniczyło powstawania nowych pieśni, ani tworzenia innych książek liturgicznych. Warto tu wspomnieć *Antsao ny Tompo* (Diégo). Nawet niektóre parafie stworzyły swoje śpiewniki, np. *Karine Dera* (parafia St. Maurice w Fenoarivo Est). Śpiewnikiem, który stopniowo zaczyna zdobywać popularność na całej wyspie, jest *Hasina*. Z początku śpiewnik ten przeznaczony był dla uczniów kolegium Saint Michel Ampasibe w stolicy oraz kolegium Saint François Xavier w Fianarantsoa. Obydwa te kolegia prowadzone są przez jezuitów.

W duchu zaleceń ogólnokościelnych, z zasady nie podawano autorów nowych utworów. Jedynym wyjątkiem w tym względzie, szczęśliwie dla naszej pracy poda-

⁵⁹ *Vavaka sy hira iombonan'ny katolika eran'ny Nosy*, Fianarantsoa 1986, s. 3.

jącym nazwiska autorów, jest mniej znany śpiewnik *Hirao ny Tompo*, który ukazał się w roku 1974 w Antsirabe. Autorami niektórych pieśni, do dziś śpiewanych w kościołach, są znane postaci Kościoła katolickiego na Madagaskarze⁶⁰. Gdy tworzyli te utwory, byli jeszcze braćmi czy diakonami. Jako przykład można podać: bpa Xaviera Tabao Manjarimanana (*Feno hafaliana ny foko, Ankalazo Zanahary Ray, Endrey mbe mahafinaritra Loara, Derao ny Tompo, Indray hariva izay, Ianao no hazavana, O! izany Diako, Avia ny Fanahy Masina, Tompo o Jereo zahay, Atolotray ny tenanay*), kard. Armanda Gaëtana Razafindratandra (*Atolotra anao e ry Tompo ry akiakim-ponay, Ray loe fitia ô, Tonga nizara ny mofo*), o. Constanta (*Alo kalofan'ny Tompo, Raha mitana ny heloko*), o. Josepha Razafimanantroa (*Andriamanitra ô raiso ny tolotray oraz Ry Tompo Andriamanitra Rainay*). Wśród dawniejszych zaś autorów wymienić można znanego o. Venance'a Manifatra (*Ny foto-diako ety an-tany, Rankizy, Zacho fodin'ny olona, Aterinay anatrehanao Reny, Ny foko manome hasina anao*).

Od bardzo zasłużonego, wieloletniego katechisty diecezjalnego z Tamatave, Emanuela Randriankandanowana, przełożonego diecezjalnego centrum formacji katechistów (St. Vincent de Paul), posiadamy dane dotyczące najpopularniejszych pieśni w okresie tuż przedsoborowym, w okresie soboru i w okresie bezpośrednio posoborowym. Poproszony, wskazał poniższe pieśni jako najpopularniejsze używane w liturgii katolickiej w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Dane w nawiasach odnoszą się do stron śpiewnika *Dera* używanego w diecezji Tamatave (dziś archidiecezji Toamasina).

⁶⁰ Pierwsze próby przygotowania kapłanów z Madagaskaru sięgają roku 1846 i seminarium założonego w Notre-Dame de la Resource na Reunion. Z dwudziestu kandydatów do święceń dotarł tylko o. Basilide Rahidy SJ, wyświęcony w Vals we Francji. To on później zredagował zasady języka malgaskiego i przetłumaczył opowiadania. Zmarł w roku 1883. W latach 1873-1878 próbowano założyć szkołę apostolską w Andohalo (Antananarywa). Z powodu chorób i innych trudności ukończył ją jedynie ks. Venance Manifatra SJ, wyświęcony później w Hiszpanii. Trzech kolejnych jezuitów przeszło formację w Europie i zostali wyświęceni w latach 1911, 1920, 1921. Myślano jednak ciągle o stworzeniu czegoś trwałego na Madagaskarze. Pierwsze regularne wykłady z filozofii rozpoczęły się w roku akademickim 1916-1917. Wyższe Seminarium, w budynku znanym dzisiaj jako Ambatoroka, zostało oddane do użytku w 1930 r. Od roku 1972 zdecydowano o oddzieleniu Wyższego Seminarium od Instytutu Wyższych Studiów Teologicznych (ISTA – Institut Supérieur de Théologie, Ambatoroka). Por. Ch.R. Ratongavao, *Le clergé catholique malgache pendant la décolonisation. L'expérience de Tananarive et de Fianarantsoa*, w: Ch.R. Ratongavao (red.), *Mélanges offerts à Bruno Hübsch*, Antananarivo 2005, t. 2, s. 7-30; *Grand Séminaire d'Ambatoroka (1930-1980)*, ACM (1980) nr 11, s. 326-333; R. Saint-Jean, *Le Grand Séminaire à 50 ans*, ACM (1967) nr 4, s. 99-108; *Le rôle de l'Institut d'Ambatoroka (1960-1980)*, ACM (1980) nr 11, s. 329-333.

W latach pięćdziesiątych:

Manatona rey vahoaka (Dera 59)

Manjake ry Jesoa (Dera 117)

Mesia ry Mpamonjy (Dera 102)

Ankavavan' Andriamanitra (Dera 119)

Aterinay (Dera 126)

Eny sambatra tokoa (Dera 92)

W latach sześćdziesiątych:

Inty ny oro Saro-bidy (Dera 87)

Hohitako, Maria (Dera 132)

Feno hafaliana ny foko (Dera 52)

I I'saotra Anao Jesoa Hostia (Dera 94)

W latach siedemdziesiątych:

Fo madio no iriko (Dera 48)

Ho vatolampiko (Dera 49)

Ankalazao ny Tompo (Dera 49)

Jerosalema, ianao Siona (Dera 48)

Tsarovy ry Iaveh (Dera 50)

Efa amiko i Jesoako (Dera 93)

Od lat osiemdziesiątych coraz większy wpływ na rozwój katolickich pieśni kościelnych ma już grupa *Ankalazao ny Tompo*.

Podsumowując ten krótki zarys prezentacji nowych katolickich pieśni malgaskich, zauważyć warto, że o ile w przypadku tłumaczeń biblijnych, a nawet liturgicznych trzeba się było dość mocno trzymać pierwotnego tekstu, o tyle w przypadku pieśni panowała większa swoboda wyrazu, zarówno po stronie treści, jak i po stronie melodycznej. Ponieważ w takich przypadkach nie było konieczności żadnego odgórnego zatwierdzania tych tekstów, widać w tym procesie zjawisko oddolnego potwierdzenia. Jeśli były śpiewane, to znaczy, że wyrażały wiarę i pomagały ją zachować. Sam fakt ich przetrwania – śpiewania podczas modlitwy sprawiał, że stawały się też tekstami wiary. Dopatrywać się w tym możemy pewnego przejawu weryfikacji prorockiego zmysłu całego ludu Bożego, który w sprawach wiary nie może zbłądzić.

Nie było celem naszej pracy ukazywanie rozwoju podręczników katechizmowych, ale w pewnym sensie też stanowiły one ważne teksty wiary. W aneksie po-

dane zostaną ważniejsze dawne książki stanowiące zarówno typowe katechizmy, jak i początki rozwoju malgaskiej teologii. Po Soborze Watykańskim II lawinowo zaczęło się rozwijać tworzenie nowych katechizmów, próbujących wyjaśniać wiarę w nowy sposób, dostosowany do aktualnych realiów⁶¹.

Innym fenomenem okresu odzyskania niepodległości jest rosnące zainteresowanie powstawaniem tekstów wiary w językach różnych grup etnicznych, posługujących się, mimo unifikacji języka na poziomie kraju, swymi odmianami dialektycznymi⁶².

Powoli na Madagaskarze zaczyna rozwijać się też rodzima teologia⁶³, wraz z którą powstają nowe teksty wiary, choć już nie tak podstawowe, jak te, które omawialiśmy. Zagadnienie to samo w sobie mogłoby stanowić ciekawy przedmiot badań.

* * * * *

Trzecia część naszej pracy zasadniczo różniła się od drugiej. Tam mieliśmy dość szczegółową analizę pięciu tekstów i opis jednego procesu powstawania tekstów biblijnych, tu szerszy opis jednego procesu powstawania liturgicznej modlitwy go-dzin i krótką analizę pieśni, które przetrwały wiele lat.

Z analizy procesu powstawania *Ankalazao ny Tompo* rodzi się pytanie, czy przy tłumaczeniu tekstów liturgicznych ważniejsza jest dosłowność, czy dostosowanie

⁶¹ Krótką prezentację różnych katechizmów powstających w poszczególnych diecezjach w latach siedemdziesiątych podaje R. Saint-Jean, C. Rasolo i inni, *Les Catéchismes dans l'Eglise Catholique à Madagascar*, ACM (1977) nr 4, s. 97-124.

⁶² Por. np. L. Elli i D. Realy (red.), *Evanjely amin'ny teny Bara. Araka ny Andron' ny Tompo*, Ihosy 2002; Talily Soa. *Nente i Jesoa Kristy Sinora i Lioke. Dikan-teny ntandroy Tarihe i P. François Benolo*, Ihosy 2002; F. Benolo, *Tsara Ntandroy Miomba an' Andrianañahare Naho ze masiñe. Discours ntandroy sur Dieu et le Sacré*, w: Ch.R. Ratongavao (red.), *Mélanges offerts à Bruno Hübsch*, Antananarivo 2005, t. 1, s. 69-99.

⁶³ Przytoczmy tu jedynie jako przykład prace nad możliwością zaadaptowania w teologii malgaskiego tradycyjnego pojęcia *fiavana*, oznaczającego poprawne relacje międzyludzkie. Por. J.G. Rajoelison, *Le fihavanana. Une approche ethno-philosophique*, ACM (1992) nr 7, s. 302-309; R. Saint-Jean, *Le fihavanana à la lumière de la catégorie de relation*, ACM (1992) nr 7, s. 310-325; J.P. Ranga, *Le Fihavanana dans la vie et la pensée de l'Eglise: parenté humaine et alliance de Dieu*, ACM (1995) nr 3, s. 109-115; J.M. Rasolonjatovo, *Ce supplément d'âme qu'est la mystique du 'Fihavanana'*, w: Ch.R. Ratongavao (red.), *Mélanges offerts à Bruno Hübsch*, Antananarivo 2005, t. 1, s. 161-171; H.A.M. Raharilalao, *Eglise et Fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co 5,17-21*, Antananarivo – Analamahitsy, 2007.

do modlitwy. Inaczej mówiąc, czy w przypadku tekstów modlitewnych więcej traci się odbiegając od dosłowności, czy też od rytmicznej formy modlitewnej?

Fakt powstania malgaskiej wersji modlitwy liturgicznej stał się pewnym przykładem również dla innych krajów Afryki. Jest też znakiem tego, że wiara chrześcijańska na Madagaskarze nie zamyka się w sobie, zatroskana jedynie o obronę, ale nie boi się otwarcia. Widać to wyraźnie w melodiach trzeciego tygodnia. Spośród innych oznak tego samego dobrego znakiem jest fakt posyłania misjonarzy z Madagaskaru w inne miejsca świata⁶⁴.

Odwołując się do zasad referencyjnych wskazanych w dokumentach *Magisterium*, to w odniesieniu do ostatniego rozdziału zauważyć możemy pewien przewrót w pojmowaniu zasady podwójnej wierności. Podczas gdy wcześniej dominowała postawa „dopasowywania” realiów malgaskich do wiary chrześcijańskiej, teraz nareszcie przyszła pora na malgaskie wcielenie wiary, czyli prawdziwą inkulturację.

Również zasada „odniesienia kulturowego” z powodu odzyskania niepodległości i „malgaszycyzacji” wszystkich wymiarów życia nabrała nowego znaczenia. Nie mogło być inaczej w przypadku wiary, bo wyobcowałaby się z rozwoju społeczeństwa i kultury malgaskiej.

Zasadę „dynamiki języka” wyraźnie widać było w tej części w konieczności tworzenia zupełnie nowych utworów.

„Zbiorowy podmiot tłumaczący” w przypadku tekstów liturgicznych widoczny był w zasadzie zatwierdzania przez konferencję episkopatu Madagaskaru. Ostatecznie wersja finalna będzie wymagała również potwierdzenia z Rzymu. W przypadku pieśni pozaliturgicznych widać, że najlepszym „zatwierdzeniem” jest przechowanie tych utworów w żywej pamięci wiary.

Czy „jeszcze lepiej” udało się wyrazić tajemnicę Chrystusa? Wydaje się, że cała inicjatywa *Ankalazao* o tym świadczy. Nie podważa ona w niczym dotychczasowych prawd wiary, ale próbuje wprowadzić pewne nowe ujęcia starych prawd.

⁶⁴ Nie omawialiśmy tego, ale autorowi znane są przykłady posyłania malgaskich misjonarzy ze zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej oraz zgromadzenia Franciszkanek Misjonarek Maryi.

ZAKOŃCZENIE

Inspiracją do podjęcia problemu poruszonego w niniejszej pracy było stwierdzenie papieża Pawła VI o nieskończonej możliwości translacyjnej wiary chrześcijańskiej, wyrażone w kontekście działalności misyjnej w adhortacji *Evangelii nuntiandi*. Teza ta niesie ze sobą wielkie – i wydaje się, że ciągle mało przebadane – znaczenie teologiczne. Została ona wypowiedziana w kontekście ewangelizacji, co zdaje się mieć szczególne znaczenie dla badań misjologicznych. Dla próby weryfikacji tej tezy wybrano do badań przypadek jednego konkretnego języka i kultury. Jest to przykład kultury malgaskiej uzewnętrzniającej się w rodzimym języku mieszkańców Madagaskaru.

W pierwszej części niniejszej pracy koniecznym było najpierw doprecyzowanie pewnych zasad referencyjnych dla tego studium. Najpierw, w rozdziale pierwszym, na podstawie analizy ostatnich wypowiedzi papieskich i soborowych oraz skrótowego przypomnienia tradycji refleksji misjologicznej w zakresie dzieła tłumaczeń, udało się określić cztery punkty odniesienia dla naszych badań oraz jedno pytanie. Te cztery „znaki drogowe”, albo inaczej zasady referencyjne określające, do jakich zagadnień powinna się odnosić podjęta analiza, to 1) zasada „podwójnej wierności” zarówno wobec wiary, jak i rodzimego języka – żadnej nie wolno zdradzić; 2) zasada „odniesienia kulturowego” – zgodna z regułą inkulturacji wiary; 3) zasada „dynamiki języka” – podlegającego zmianom tak jak każda kultura; oraz 4) zasada „zbiorowego podmiotu tłumaczącego” – którym nie jest jakiś określony tłumacz, nawet wybitny, ale modląca się wspólnota wiary. Poza tymi czterema „znakami drogowymi” pojawiło się również pytanie, czy dzieło tłumaczenia prawd wiary na nowe języki i kultury może „jeszcze lepiej wyrazić tajemnicę Chrystusa”, co zdawała się sugerować wypowiedź Jana Pawła II. Pokuszono się więc o postawienie pytania, czy coś takiego zaistniało w przypadku języka malgaskiego.

W drugim rozdziale koniecznym było doprecyzowanie określenia „podstawowe teksty wiary”. Podział na teksty „krótsze” (modlitwy pacierzowe) i „dłuższe” (biblijne i liturgiczne) był uzasadniony nie tylko ze względu na ich długość, ale również z powodu pewnej różnicy podejścia do badania. O ile w przypadku pierwszych można je było prześledzić, przyglądając się prawie każdemu ważniejszemu słowu, o tyle w przypadku tekstów dłuższych sensowniejszą wydawała się bardziej analiza procesu kształtowania się tych tekstów niż analiza poszczególnych słów. Do tych tekstów „krótkich” należy przede wszystkim „Ojcze nasz” – „Modlitwa Pańska”, która nie tylko ma podstawowe znaczenie teologiczne dla chrześcijańskiej wiary, ale stała się również pewnym wzorem w dziedzinie tłumaczeń na różne języki. Dziś jest to już ponad 1700 języków. Inne „krótkie” teksty, to „Pozdrowienie Anielskie” – „Zdrowaś Maryjo”, „Skład Apostolski” – pacierzowe „Wierzę”, „Dekalog” – katechetyczna wersja Przykazań Bożych, oraz „Przykazania kościelne”. Tych pięć tekstów zostało wybranych do bardziej szczegółowej analizy językowej. Spośród tekstów „dłuższych”, które zostały omówione bardziej ogólnie z ukazaniem procesu kształtowania się ich malgaskiej wersji, na pierwszym miejscu znajduje się oczywiście Pismo Święte. Natchnione słowo Boga przemawiającego do ludzi w spisanej treści zawsze ma znaczenie podstawowe w każdej refleksji teologicznej. Poza biblijnymi, innymi ważnymi podstawowymi tekstami wiary chrześcijańskiej są teksty liturgiczne. Również one mają wielką wagę teologiczną. Inną, choć nie aż tak ważną jak powyższe grupą podstawowych tekstów wiary pozostają pieśni religijne. Ta twórczość też na Madagaskarze przyniosła wiele owoców.

Ponieważ interesujący nas proces był omawiany na przykładzie języka Madagaskaru, w trzecim rozdziale koniecznym było naszkicowanie historii wyspy, gdyż służyła ona za tło procesu kształtowania się interesujących nas tekstów. W najdawniejszej historii wyspy widzianej z perspektywy Europy była ona postrzegana jako kraj do ewangelizacji (ewentualnie jako kraj do podbicia). W takim przypadku bardziej akcentowano więc treść wiary przyniesionej z zewnątrz. Madagaskar miał też jednak swoją własną historię. Nie był jednością. W różnych okresach na wyspie powstawały różne lokalne państwa. W zależności z kim mieli kontakt misjonarze, w takim języku (dialekcie) dokonywane były tłumaczenia. Czasy wzmózonych wysiłków translatorskich początku XIX w. przypadły na okres pa-

nowania na wyspie Merinów. Ich dialekt stał się standardowym językiem malgaskim, a więc również językiem podstawowych tekstów wiary. Był to okres najpierw wielkiego otwarcia władców wyspy na misje, a później walki z wszystkimi obcymi. W pierwszym więc okresie można było prowadzić prace translatorskie na wyspie, w późniejszym poza nią. W latach 1861-1895, w czasach panowania władców malgaskich, misje mogły rozwijać się w miarę swobodnie. Później nastąpiły czasy kolonii i nie było możliwości normalnego rozwoju języka malgaskiego. Od 1960 r., czyli od ponownego zdobycia niepodległości, rozpoczął się nowy etap rozwoju języka malgaskiego, a wraz z nim pozostałych malgaskich tekstów wiary.

Jednym z ważnych odniesień dla kształtowania się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim była historia wyspy. Jednak również sam język stanowi też odbicie świata duchowych wyobrażeń mieszkającej tam ludności. W czwartym rozdziale trzeba było przyjrzeć się zarysowi tworzenia się i kodyfikacji tego języka. Więcej miejsca poświęcono procesowi wyboru odpowiedniego słowa na określenie Boga w języku malgaskim. W tym względzie Madagaskar miał i stale ma swoją wyjątkową historię wahań między dwoma słowami *Zanahary* oraz *Andriamanitra*. Słowo „Bóg” jest podstawowym w chrześcijańskiej teologii, ale świat wierzeń nie zamyka się w rzeczywistości Boga. Konieczne było też krótkie przedstawienie tradycyjnych malgaskich wierzeń. Na tym tle można było przyjrzeć się procesowi rozwoju rodzimych pojęć. Dynamika języka stanowi normalny objaw jego żywotności. Tak samo było w przypadku malgaskim. Ciekawe, że dziś słowo *Andriamanitra* używane jest najczęściej na określenie „chrześcijańskiego” Boga, natomiast słowa *Zanahary* używa się w odniesieniu do wierzeń tradycyjnych. Nieco inaczej było w XIX wieku. Widać tu więc wyraźny przykład wpływu misji chrześcijańskich (nie tylko katolickich) na pewną dynamikę języka malgaskiego. Otwartość na stosowanie przez katolików słowa *Zanahary* w pewnych pieśniach religijnych sprawia wrażenie, że są oni bardziej otwarci na tradycyjną kulturę malgaską.

Omówienie tych czterech grup zagadnień w części pierwszej pokazało konieczne tło, na którym można było rozpocząć bezpośrednią analizę interesujących nas tekstów. W części drugiej postanowiono przyjrzeć się, jak przebiegał ten proces w okresie dawnego Madagaskaru, a więc do odzyskania niepodległości (1960 r.). W rozdziale pierwszym omówiono źródła, które zostały wykorzystane w dalszej

części opracowania. Najstarszym tekstem malgaskim zapisanym literami łacińskimi jest katechizm z roku 1657, tzw. Flacourta. Jest to tekst dwujęzyczny, francusko-malgaski, który odzwierciedla pierwsze próby ukształtowania podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim. Jako zabytek języka malgaskiego tekst ten doczekał się już wielu opracowań. Powstawał on jednak w okolicznościach bardzo niesprzyjających, gdyż z grupy kilkudziesięciu pierwszych misjonarzy tylko dwóm udało się przeżyć na Madagaskarze półtora roku, a nikomu dwóch i pół. W tak krótkim czasie trudno było o dobre poznanie języka i opracowanie podstawowych tekstów. Następnie przez dwa i pół wieku nie było możliwości prowadzenia działalności misyjnej na Wielkiej Wyspie. Drugi katechizm, z XVIII w., ułożony został podczas pracy wśród mniejszości malgaskich na sąsiednich małych wyspach. Nic więc dziwnego, że te dwa katechizmy, choć ciekawe same w sobie, nie pozostawiły większych śladów w tworzeniu się podstawowych tekstów wiary, gdyż po prostu nie były znane.

Od XIX w. zaczyna się nowa epoka tworzenia katechizmów malgaskich. Pierwsze powstawały wciąż poza główną wyspą, zasadniczo na Reunion. Pierwsze katolickie katechizmy były tworzone dla poszczególnych grup etnicznych, zwłaszcza Sakalawa i Betsimisaraka, ale również dla Merinów. Dopiero gdy udało się rozpocząć pracę na Madagaskarze, zaczęła się kształtować jedna, standardowa wersja omawianych tekstów. Czasy kolonialne nie sprzyjały kształtowaniu się nowych wersji. W przypadku tekstów biblijnych („Ojciec nasz” i część „Zdrowaś Maryjo”) koniecznym było również odniesienie do dzieła misjonarzy protestanckich. Podobnie przy opisie „Modlitwy Pańskiej” i „Składu apostołskiego” zaczerpnięto również z liturgicznych ksiąg protestantów zrzeszonych w malgaskiej radzie ekumenicznej (luteranie, anglikanie, zjednoczeni) oraz z książeczki na wspólne z nimi nabożeństwa.

W rozdziale drugim tej części przeanalizowano dokładniej „Modlitwę Pańską”, uwzględniając bardziej szczegółowo kontekst, a często analizując nawet poszczególne słowa. Ten szczególny tekst wiary chrześcijańskiej wymagał, aby przyjrzeć się jak konkretne wezwania tej modlitwy zostały określone w języku malgaskim. Był to w pewnym sensie rozdział kluczowy dla naszej pracy. Ukazał pewien wzór analizy zasadniczo kulturowej, a jedynie pośrednio językowej, kształtowania się tego najważniejszego tekstu. Niektóre wnioski były zaskakujące. Antropomor-

fizm „ojciec” na określenie Boga budził pewne wątpliwości już w pierwszym tłumaczeniu, choć później się przyjął. W dawnych wersjach zastanawiano się też czy stosować przed tym słowem rodzajnik określony *ny* lub przedimienny *ry*. Ostatecznie pozostało bez rodzajnika, samo *Ray*, w połączeniu z „nasz” jako *Rainay*. Wiele problemów budziło określenie „nasz” spowodowane malgaskim językiem zawierającym „my inkluzywne” oraz „my ekskluzywne”. Z niezrozumienia tej formuły gramatycznej wynikały niekiedy katastrofalne błędy, jak np. przypisanie Bogu grzechu (przez użycie formy inkluzywnej w zwrocie „nasze winy”), ale również problemy teologiczne, na ile Bóg jest Ojcem niechrześcijan. Ciekawe też było pierwsze określenie królestwa Bożego jako ludu Bożego, co w misyjnym kontekście modlitwy o jego przyjście miało wręcz wydźwięk polityczny. Nietypowo też próbowano z początku oddać wolę Bożą, jako „to, co Bóg kocha”. Oczywiście powstał problem z „powszednim chlebem” na wyspie, gdzie nie jest on znany. W tym przypadku, dzięki roztropności wiary malgaskiej, do „Modlitwy Pańskiej” zostało wprowadzone określenie „posiłek codzienny”. Trudność sprawiał też proces stworzenia odpowiedniego słowa na chrześcijańską koncepcję „grzechu”. Do dziś katolicy używają w tym miejscu innego słowa niż protestanci. Podobnie było z „wodzeniem na pokuszenie”, gdzie również nie ma jednomyślności; protestanci idą bardziej za wersją biblijną, a katolicy za łacińską liturgiczną. Duży problem sprawiło tłumaczenie sformułowań „pokusa” i „zbawienie”, ponieważ takich pojęć wcześniej w języku malgaskim nie było.

W trzecim rozdziale przeanalizowane zostały pozostałe cztery „krótkie” podstawowe teksty, tzn. „Pozdrowienie Anielskie”, „Skład apostołski”, „Dekalog” i „Przykazania kościelne”. W rozdziale tym można było omówić kilka tekstów, ponieważ część problemów została już rozwiązana przy analizie „Modlitwy Pańskiej”. Zanim przeszliśmy do analizy pierwszej modlitwy, trzeba było zwrócić uwagę na pojawiające się w niej święte imiona Jezusa i Maryi. Kształtowanie się malgaskiego zapisu imienia Syna Bożego rozpoczęło się od *Rahyssa*, stanowiącego połączenie tradycji malgaskiej i prawdopodobnie muzulmańskiej. Później podlegało zmianom z powodu kształtowania się malgaskiej ortografii, mając następujące formy: *Raitssa*, *Zezu-Kri*, *Zezo-Kry*, *Jeso*, *Jesoa*. Podobny proces przebiegał przy kształtowaniu się malgaskiej wersji imienia Maryi – od *Ramariam*, przez *Mari*, *Mary*, do *Maria*. Z niektórymi zwrotami tej modlitwy były problemy,

analogicznie jak w „Modlitwie Pańskiej”, np. z „pełnią łaski”. Intrygującym może być też, że niektóre dawne wersje do modlitwy dodawały tytuł Maryi jako Dziewicy. Na oddanie *kecharitomene* w wersjach modlitewnych stosuje się określenie „bądź pozdrowiona”, a w wersjach biblijnych raczej tłumaczy się jako „ciesz się”. Modlitwa ta potrzebowała trochę więcej czasu na wykształcenie ostatecznej formy niż „Ojcze nasz”.

W procesie wykształcenia ostatecznej wersji „Składu apostołskiego”, podobnie jak w przypadku „Pozdrowienia Anielskiego”, część zagadnień została już doprecyzowana wcześniej w naszej pracy. Spośród nowych wspomnieć można, że w przypadku wszechmocy Boga sformułowanie katolickie idzie za wersją powiększającą – „wszystkomogący”, a wersja protestancka za wersją przeczącą – „nieograniczony”. W tekście tym występuje też słowo „ukrzyżowan”. Słowo „krzyż” ma też swoją historię w języku malgaskim, bo choć z początku stosowano określenie oznaczające dwie skrzyżowane belki, to jednak ostatecznie przyjęło się określenie „drzewo cierpienia”, co niesie z sobą bardzo bogatą, na swój sposób nową treść. Przy „zstąpieniu do piekieł” wersja katolicka rozumie to bardziej geograficznie jako „pod ziemię”, natomiast protestancka bardziej abstrakcyjnie – tam, gdzie nie ma życia. Interesująca też jest historia określeń wspólnoty Kościoła. Pomijając pierwszy katechizm, gdzie fatalnie określono Kościół jako „wspólnotę obcych”, przez „wspólnotę świętych”. W XIX w. stosowano zmalgaszysowaną wersję europejskiego słowa *Eklisy* lub *Eglizy*. Dziś raczej używa się malgaskiego słowa oznaczającego wspólnotę *fiangonana*. Jedynie anglikanie pozostają przy greckiej wersji *Eklesia*. Ciekawie też przetłumaczony został przymiot „katolickości” Kościoła. Zdecydowana większość wersji w różnych językach idzie za rdzeniem łacińskiego słowa *catholica*. Jednak Malgasze innych wyznań wybrali, podobnie jak Polacy, słowo „powszechny”. Jedynie wersja katolicka i anglikańska ma słowo *katôlika* (ô wymawia się po malgasku jako „o”, natomiast o wymawia się jako „u”). Drobną różnicą występuje również w przypadku określenia na zmartwychwstanie ciała, gdzie katolicy używają słowa oznaczającego „ciało”, a protestanci „skórę”. W przypadku wspólnej modlitwy następuje jedna z rzadkich sytuacji, kiedy zostaje wybrana wersja katolicka.

Przy analizie „Dekalogu”, choć pierwowzór tekstu jest oczywiście biblijny, tu zatrzymaliśmy się nad katechizmową, skróconą wersją. W porównaniu z trzema

wcześniej analizowanymi tekstami, w tym przypadku wchodzimy na nieco inny teren. O ile wcześniejsze wersje różniły się nieco poszczególnymi określeniami, zwłaszcza biorąc pod uwagę różne tradycje chrześcijańskie, o tyle tu widać, że wersja katechizmowa wykształciła się w XIX w., ale najnowszy Katechizm Kościoła Katolickiego tłumaczony dosłownie z wersji ogólnokościelnej, wprowadza zupełnie inne sformułowania. Praktycznie jako wspólną wersję katechizmową trzeba uznać sformułowanie z modlitewnika *Vavaka sy hira* wydanego z upoważnienia malgaskiego episkopatu, a sformułowania z katechizmu powszechnego, jako odbiegające od sformułowań przyjętych od ponad wieku i trudniejsze do zapamiętania, mogą służyć jako punkt poszerzenia wiary dla osób szukających pogłębienia. Analizując szczegółowo tłumaczenia, można zauważyć, że np. przykazanie piąte do słów „nie zabijaj” dodaje „ludzi”, a w wersji szerszej jeszcze „ani w sercu (dosł. w łonie), ani czynem”. Przykazanie ósme zamiast długiego polskiego zwrotu podaje „nie kłam” albo „nie oskarżaj”. Z przykazaniem dziewiątym jest trochę problemu, gdyż w języku malgaskim jest pewna różnica między stanem małżeństwa a aktem zbliżenia. Jeden z dawnych katechizmów używał bardzo wulgarnego określenia „nie kopuluj poza małżeństwem”. Ogólnie sformułowania mówią o nie szukaniu zjednoczenia z kimś, kto nie jest mężem czy żoną.

Jeśli pewne różnice sformułowań najnowszego katechizmu i przyjętych formuł widzieliśmy w przypadku „Dekalogu”, to teraz problem rozrasta się jeszcze bardziej. Sformułowania przykazań zmieniały się. Ostatnia wersja nie będzie więc odpowiadała poprzedniej z początku XX w. Jednakże podobny proces zachodził również wcześniej. Treść niektórych przykazań została przeniesiona do innych. Tym, co chyba najbardziej zaskakuje polskiego czytelnika, jest fakt, że przykazań kościelnych było sześć, nie pięć. Tak je kiedyś formułowano na Madagaskarze. W przypadku przykazań kościelnych mija się więc z sensem analiza poszczególnych słów, skoro często zmienia się ich treść. Przykazanie mówiące o obowiązku niedzielnej Mszy św. uzupełnione jest o sformułowanie „jeśli to możliwe”. W mieście nie ma problemu z uczestnictwem w Mszy św., ale w warunkach buszu jest to często niemożliwe. Mamy też pewne doprecyzowania dotyczące spowiedzi czy Komunii św. wielkanocnej, że ma to być w okresie wielkanocnym, bo dla wielu osób w czasie samej Wielkanocy jest to niemożliwe. Praktyka postna też się zmieniała. Kiedyś zakaz spożywania mięsa dotyczył piątków i sobót oraz czterech

dni w roku poprzedzających wielkie święta. Później doprecyzowano, aby unikać „wielkich” posiłków. Ostatnie przepisy postne na Madagaskarze określają, że wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych obowiązuje w piątki Wielkiego Postu, a nakaz powstrzymywania się od „wielkiego” jedzenia i mięsa – w Środę Popielcową i w Wielki Piątek.

Ostatni, czwarty rozdział drugiej części poświęcony został historii tłumaczeń biblijnych. Ponieważ jest to tekst „długi”, nie było możliwości tak dokładnej analizy poszczególnych słów czy sformułowań, jak w przypadku wcześniejszych tekstów. Ukazany więc został sam proces, w którym niepoślednią rolę odegrali misjonarze protestanccy, a pierwsze ich dzieło stało się wręcz symboliczne dla misji protestanckich na całym świecie. Młoda i mało liczna wspólnota ochrzczonych, pozostawiona bez misjonarzy, a jedynie z Biblią w rękę, przetrwała czas krwawych prześladowań, ba, nawet się rozwijała. Biblia w rodzimym języku stała się najlepszym misjonarzem. W przypadku tłumaczeń biblijnych musieliśmy przyrzeć się im nieco inaczej niż pozostałym krótkim tekstom. Chodziło tu bardziej o sam proces i jakie były jego główne uwarunkowania. Pierwsze tłumaczenie dokonywane było z odniesieniem do najnowszego wtedy dostępnego tekstu oryginalnego, z pomocą miejscowych chrześcijan („Grupa Dwunastu”). Jeśli chodzi o tekst, to posiadali grecki Nowy Testament Griesbacha, który reprezentował wielki postęp wobec *Textus receptus* przyjętego w Kościele anglikańskim. Pierwsze wydanie Biblii przyczyniło się też do określenia języka stolicy i okolicy jako języka malgaskiego, a nie języka Merinów, jak to często wtedy określano. Przy pracy nad tym tekstem trzeba też było doprecyzować pewne sprawy gramatyczne nowo tworzącego się języka. Po wypędzeniu misjonarzy trwały prace nad poprawieniem języka, najpierw w Europie, a po roku 1861 również z powrotem na Madagaskarze. Wielkiej rewizji protestanci dokonali w latach 1873-1887 i ostatecznie dodali pewne poprawki w roku 1909. W porównaniu z tłumaczeniami protestanckimi, tłumaczenia katolickie wydają się znacznie opóźnione. Nie jest to do końca prawdą. Biblijne teksty mszalne były gotowe dość szybko, a cały Nowy Testament był praktycznie przetłumaczony jeszcze za czasów dawnego Madagaskaru, w roku 1892. Później skomplikowana sytuacja kolonialna oraz zmiana zasady, aby tłumaczyć z tekstów oryginalnych, a nie z łaciny sprawiły, że trzeba było czekać prawie pół wieku na wydanie całej Biblii w tłumaczeniu katolickim

(1938). Ta wersja została poprawiona w roku 2011. Wielkim osiągnięciem ekumenicznym było podjęcie się wspólnego tłumaczenia Biblii, które ukazało się w roku 2003 (Nowy Testament w 1991 r.). Główną spuścizną tego podwójnego nurtu tłumaczeń są dziś dwie wersje imion. Okazało się, że w innych sprawach łatwiej się było porozumieć niż w kwestii imion. Mamy więc „protestanckie” imiona malgaskie takie jak Mosesy, Petera, Jaona oraz „katolickie” Moizy, Piera, Joany.

Trzecia część pracy traktuje o okresie kształtowania się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim w okresie niepodległego Madagaskaru, po roku 1960. W tym czasie głównym interesującym nas dziełem były tłumaczenia liturgiczne. W przypadku tradycji katolickiej o tłumaczeniach liturgicznych możemy mówić dopiero po Soborze Watykańskim II, a więc od mniej więcej pół wieku. Proces ten nie jest jeszcze zakończony. Ponieważ ciągle trwa, konieczne było najpierw omówienie podstawowych odniesień do tego procesu, jaki zachodził tuż przed, w trakcie i po ostatnim soborze. Było to treścią pierwszego rozdziału tej części. Zgodnie z intencją ojców soborowych, zwłaszcza wyrażaną w duchu bezpośrednio przed- i posoborowym, liturgia godzin miała być codzienną modlitwą całego ludu Bożego. W tym pierwszym okresie bardzo popierano otwartość na miejscowe kultury i uwzględnianie rodzimego doświadczenia wiary. W takim duchu zabrano się do opracowywania malgaskiej liturgii godzin. Dopiero później przyszły normy określające większą dosłowność i uniformizację. Instrukcja *Liturgiam authenticam* stanowi owoc doświadczeń wprowadzania w życie reformy liturgicznej w krajach od dawna chrześcijańskich i różnych nadużyć, jakie się wtedy zdarzały. Jednakże sama ta instrukcja zauważa, że w warunkach misyjnych sytuacja jest nieco inna (o czym była mowa szerzej w pierwszej części pracy).

Drugi rozdział tej trzeciej części poświęcony był już bezpośrednio malgaskim tłumaczeniom tekstów liturgicznych, przy czym szczególną uwagę zwrócono na tłumaczenie malgaskiej liturgii godzin. Zauważono pewną ciekawą okoliczność. Ponieważ Msza św. stanowi centrum życia Kościoła, więc nie może dziwić, że szczególną troską otoczono księgę związaną z jej sprawowaniem. Eucharystia to wielki dar otrzymany od samego Pana, Jezusa Chrystusa. Wspólnota go z radością przyjmuje i bez własnych zasług celebrytuje. Analogicznie w przypadku malgaskiej edycji Mszału trzymano się zasady dość ścisłej wierności tekstowi. Można tę postawę porównać z podejściem do tłumaczenia Pisma Świętego. Zauważono

kilka problemów związanych z koncepcją my inkluzywnego oraz z kwestią przywitania wspólnoty. Choć w „Ojcie nasz” mowa jest o posiłku codziennym, nie o chlebie, to jednak w przygotowaniu darów do Przeistoczenia podczas liturgii mowa jest jednak o chlebie (*mofo*).

Z perspektywy naszej pracy o wiele ciekawszy przypadek stanowiła malgaska liturgia godzin. Teksty te nie zawierają formuł sakramentalnych i w sporej części stanowią dziedzictwo pobożności poprzednich pokoleń chrześcijan. Jest więc w tej dziedzinie większa dowolność. Z inspiracji episkopatu odpowiedzialnymi za jej przygotowanie zostali benedyktyni z klasztoru w Mahitsy, którzy z czasem zebrali większą grupę kompetentnych osób, nazwaną od tytułu śpiewnika *Ankalazao ny Tompo* (Chwalmy Pana). Do prac przystąpiono z powagą i bez przesadnego pośpiechu. W rezultacie zaangażowania tej grupy i całego Kościoła na Madagaskarze jest już częściowo opracowana liturgia godzin, w formie łatwej do przyswojenia również dla osób nie umiejących czytać. Jednocześnie wiele takich tekstów, jak hymny, responsoria, modlitwy wiernych czy błogosławieństwa, ukazuje bardziej ducha malgaskiego. Oczywiście układ całości czy psalmy pozostają analogiczne jak w wersji typicznej. Choć nie omawialiśmy strony muzycznej, wykazuje ona również wielką otwartość zarówno na tradycyjne melodie malgaskie, jak i na melodie pochodzące z innych kultur.

Rozdział trzeci poświęcony został malgaskim pieśniom religijnym. Na pewno nie są to aż tak podstawowe teksty jak wcześniej analizowane, ale sam fakt recepcji, zwłaszcza tych dawnych pieśni, które przetrwały półtora wieku, świadczy o ich wpływie na przeżywanie wiary przez malgaskich chrześcijan. Ciekawe, że wśród dziesięciu pieśni, które przetrwały ponad 150 lat, znalazły się pieśni związane z sakramentami: eucharystyczne (4) i z chrztem (1) oraz pasyjne (2) i maryjne (3). Powstały one w zupełnie innym okresie. Misjonarze tworzący te teksty nie mieli możliwości zapoznania się duchem ostatniego soboru. Pieśni powstawały według ówczesnych zasad religijności ludowej panującej w Europie. Jest w nich sporo odniesień do uczuciowego pojmowania wiary. Znalazło się też odniesienie do przeżywania wiary w przyrodzie (potężne cyklonowe wichury, wielkie wody, ale również słońce czy kwiaty). Fakt recepcji przez pobożność ludową tych pieśni stanowi o otwartości malgaskiej „duszy” na takie przeżywanie wiary. Kilka stron poświęciliśmy tworzeniu nowych pieśni. Dopiero za jakiś czas będzie można

stwierdzić, które z nich się przyjęły. Tutaj chodziło o ukazanie procesu, który się nie zakończył, ponieważ stale powstają nowe utwory. Wydaje się, że właśnie religijne pieśni malgaskie mogłyby stać się ciekawym materiałem do pogłębienia rozumienia ducha kultury malgaskiej. W warunkach kościelnych zachował się duch pewnej niezależności. W okresach wojen XIX w. świeccy chrześcijanie byli zmuszeni zatroszczyć się sami o zachowanie wiary. Nauczyli się o nią dbać i rozwijać. Dziś interesującym przykładem tej niezależności jest pewna dwoista struktura wspólnot. Z jednej strony jest kapłan lub w mniejszych oddalonych wspólnotach katechista jako jego „prawa ręka”, ale z drugiej jest też wybrany przez wspólnotę jej przewodniczący. Obaj razem prowadzą wspólnotę.

Pewne przesunięcie między częścią drugą i trzecią pracy było konieczne dla ukazania całości procesu kształtowania się danych tekstów. Choć współczesne, liturgiczne wersje „Modlitwy Pańskiej” i „Składu apostoelskiego” należą do okresu omawianego w trzeciej części pracy, to jednak, aby ukazać całościowo proces ich kształtowania się, zostały umieszczone w części drugiej. Podobnie było z popularnymi religijnymi pieśniami malgaskimi. Początek procesu ich recepcji przypadał na okres omawiany w drugiej części pracy. Analogicznie, aby nie rozbijać całości prezentacji, umieszczone to zostało w części trzeciej.

Proces kształtowania się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim bardzo dobrze ukazał też dynamikę inkulturacji. W pierwszym etapie, za czasów wolnego Madagaskaru przedkolonialnego (do 1895 r.), procesem nas interesującym było raczej przyjęcie wiary. W czasie kolonialnym nie mógł on zachodzić swobodnie, więc mamy tylko pewne elementy. Po odzyskaniu niepodległości (od 1960 r.) zaczął się proces tworzenia pojęć wiary w malgaskiej szacie językowej, czyli kształtowania się malgaskiej teologii, która może wnieść również swój wkład w dziedzictwo wiary Kościoła powszechnego.

W pierwszym okresie XIX w. młodzi misjonarze protestanccy koncentrowali się na tłumaczeniach biblijnych. Pochodząc z Kościoła czytającego Biblię, chcieli się dzielić tym samym podstawowym dla nich doświadczeniem wiary z miejscowymi ludźmi. Nie mieli co prawda wykształcenia akademickiego, ale okazali się zaskakująco kompetentni dla dzieła, którego się podjęli. W drugim okresie XIX w. widzimy analogiczny proces w przypadku misji katolickich i kształtowania podstawowych tekstów i form wiary. W XX w. najciekawszy proces możemy zaobser-

wować podczas tworzenia zrębów liturgii w języku malgaskim. Pracy tej podjęli się również nie tyle ludzie posiadający lingwistyczne wykształcenie naukowe, co raczej posiadający doświadczenie wiary przyjętej z zewnątrz, ale przeżywanej w miejscowych realiach kulturowych.

Podsumowując cztery zasady referencyjne, o których mowa była na początku, na przykładzie Madagaskaru stwierdzić możemy, że zasada „podwójnej wierności” była stale przyczyną wielu napięć. Wydaje się, że w sytuacjach niepewności tłumacze trzymali się raczej dosłownej wierności otrzymanemu depozytowi wiary. Na poziomie językowym spowodowało to m.in. większą w pierwszym okresie grupę słów europejskich przyjętych w wersji malgaskiej, jak np. *lamesa* na określenie Mszy św. Dopiero w drugim okresie doszło do przyjęcia malgaskiego słowa *sorona* (ofiara) z dodatkiem *masina* (święta). Zaszła tu chyba przemiana od postawy i mentalności zamkniętej twierdzy, aby bronić wiary, do misyjnego otwarcia na inne kultury.

Druga zasada, którą nazwaliśmy zasadą „odniesienia kulturowego”, służyła jako wskazówka dla całej pracy, aby nie tyle zwracać uwagę na kwestie samego języka, ale bardziej na kontekst kulturowy, w którym dane słowo funkcjonowało. Starano się trzymać tej zasady przy omawianiu poszczególnych przypadków, często odwołując się do malgaskiej kultury i tradycyjnych wierzeń. To właśnie odniesienie do kultury określało teologiczny wydźwięk poszczególnych słów i zwrotów. Z początku miejscowa kultura pełniła rolę punktu odniesienia dla wiary prezentowanej w obcej formie kulturowej. Później jednak w samej kulturze malgaskiej odnaleziono „zarodki Słowa” i „promienie Prawdy”. Nabrało to szczególnego znaczenia w okresie „malgaszyzacji” całego życia na Wielkiej Wyspie w latach siedemdziesiątych XX w. Dziś nikt z Malgaszów nie patrzy na wiarę chrześcijańską jako na coś obcego. Oczywiście wiąże się z tym pewne niebezpieczeństwo zbytniego zapatrzenia się we własną kulturę, podczas gdy wiara jest zawsze darem przekazanym nam we wspólnocie Kościoła powszechnego. Jednakże trudno się dziwić, że po długim okresie niewoli do głosu mocniej dochodzi naturalne pragnienie wyrażenia wiary we własnej kulturze.

Trzecia zasada, „dynamiki języka”, była widoczna praktycznie we wszystkich przypadkach, w których następowały zmiany. Najwyraźniejszym przykładem były tu długie wahania dotyczące wyboru odpowiedniego słowa na określenie

Boga i właściwego wyrażenia imiona Jezusa i Maryi. Ciekawie wyglądała też ewolucja słowa „Kościół”. Pojawiały się też różne zmiany w innych tekstach. W niektórych przypadkach decyzje podjęte przez tłumaczy katolickich lub protestanckich skutkowały utrwaleniem się jakiejś formy, która później przyjmowała się jako własna. Bywało tak bądź to w odniesieniu do imion niektórych osób, bądź w pojęciach przyjętych w niektórych formułach wiary, np. w „Składzie Apostolskim”. Dziś kontakty ekumeniczne wymuszają niejako kolejne zmiany językowe, gdy przychodzi wspólnie się modlić. Trzeba wtedy wybrać którąś z już istniejących wersji, bądź tworzyć nowe. Tak więc odwieczne prawdy bywają niekiedy wyrażane na nowo.

„Zbiorowy podmiot tłumaczący” spowodował, że niektóre określenia się przyjęły, inne nie. A w przypadku katolickich tekstów liturgicznych było to jasno widoczne. Były one zatwierdzane przez konferencję episkopatu Madagaskaru, a ostatecznie będą wymagały potwierdzenia z Rzymu. W przypadku pieśni pozaliturgicznych najlepszym „zatwierdzeniem” była zbiorowa pamięć wspólnoty wiary. Dziś wydaje się, że szczególnym wyzwaniem stała się konieczność ustalenia pewnych słów do wspólnej, ekumenicznej modlitwy. Jak dotąd nie było nawet wspólnego określenia na imię Jezusa. Wydaje się, że bardziej otwarci na zmiany, nawet tak ważnych dla chrześcijan imion, są katolicy.

Czy w języku malgaskim udało się „jeszcze lepiej wyrazić tajemnicę Chrystusa”? Wydaje się, że przykład my inkluzywnego i ekskluzywnego oraz związanych z nim problemów, poczynszy od modlitwy „Ojcze nasz”, a kończąc na podstawowych posoborowych dialogach liturgicznych, może być pewnym wskazaniem, że gramatyka języka malgaskiego zmusiła do podjęcia nowej refleksji w teologii katolickiej. O ile pomyłkowe przypisanie Bogu grzechu w pierwszym tłumaczeniu „Modlitwy Pańskiej” wynikało ze zwykłej nieznamomości tego wymiaru języka, o tyle wątpliwości, na ile Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi (również niechrześcijan), spowodowało duże zamieszanie. Ponieważ nie możemy się modlić na przykład z muzułmanami słowami tej modlitwy, więc Bóg nie jest w pełni „naszym wspólnym” Ojcem. Rozróżnienie tych dwóch wymiarów „naszego” (wszystkich ludzi czy tylko chrześcijan) Boga Ojca może być pewną inspiracją dla Kościoła powszechnego. Nie tylko w języku malgaskim znajdujemy taką formę gramatyczną. Analogiczna forma występuje też np. w języku aymara.

Innym ciekawym przejawem teologicznej nowości języka malgaskiego wydaje się nazwanie krzyża „drzewem cierpienia”. Krzyż to nie tylko złączenie dwóch belek. To coś o wiele więcej. Nowego znaczenia nabrała też symbolika chleba tam, gdzie nie był on powszechnie znany. Wiele mówi fakt, że o ile w „Modlitwie Pańskiej” występuje określenie „posiłek codzienny”, to jednak podczas Mszy św. wymienia się chleb, a nie inny posiłek. Te dwa przykłady również mogą stanowić pewne wyzwanie dla refleksji teologicznej, zwłaszcza w kontekście ewangelizacji przekraczającej swym zasięgiem krąg jednej kultury.

Wiara chrześcijańska opiera się na Boskim akcie tłumaczenia „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). To dla nas pierwsze, fundamentalne tłumaczenie dokonane przez samego Boga. Następnie Jezus nauczając o Królestwie Bożym, dokonał kolejnego „przekładu” z misteryjnej rzeczywistości samego Boga na obrazowy język przypowieści i niektórych konkretnych wskazań. Dalej możemy mówić o czterech wersjach „przekładu” nauczania i osoby Jezusa na tekst spisany w obcym języku. Tak więc wiara rodzi się w nowej formie kulturowej z przekładu. Wynika to z samej natury, z katolickości (powszechności) Kościoła, nie tylko z misyjnego mandatu pozostawionego przez Chrystusa Zmartwychwstałego (Mt 28,19). Tę cechę wyraźniej widać, gdy porównamy nasze stanowisko z innymi religiami, np. z islamem, gdzie tłumaczenie nie jest tak głęboko wpisane w naturę przeżywania wiary.

Jakiegokolwiek zaufanie do tłumaczeń tekstów wiary opiera się na tym pierwszym „tłumaczeniu”. Istnieje cała historia tłumaczeń Biblii, historia tłumaczeń katechizmów i ksiąg liturgicznych, ponieważ zaistniało pierwsze „przetłumaczenie” Słowa na ciało. Wydaje się, że sama koncepcja „tłumaczenia” wiary powinna się doczekać poważniejszej refleksji teologicznej. W naszej kulturze europejskiej, gdzie większość pojęć ewoluowała wspólnie, nawet w różnych językach, nie zdajemy sobie sprawy, że w „przełożeniu wiary” chodzi o coś więcej niż tylko o przetłumaczenie pewnych koncepcji czy pojęć, które istnieją w dwóch językach: oryginalnym i docelowym. Przekład zakłada konieczność „tworzenia” czegoś podobnego w innym języku. W przypadku wiary mamy jednak do czynienia z rzeczywistością żywą, której nie da się do końca zamknąć w sformułowaniach. Pewne określenia w pewnych okolicznościach mogą się zmieniać. Nie można więc kurczowo trzymać się tylko tekstu wyjściowego. Wiara chrześcijańska nie

jest ograniczona do litery, ale opiera się na relacji z żywą osobą Jezusa Chrystusa, przeżywanej zarówno w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym. Niekiedy wierność Jego Osobie oznacza konieczność stworzenia nowego określenia, które ma lepiej wyrazić relację, jak np. wprowadzenie w Antiochii słowa „Pan” (*Kyrios*) na określenie osoby nazywanej w Jerozolimie Mesjaszem. Oba terminy nie były tożsame, ale oba są prawdziwe. Potrzeba do tego ducha prorockiego. Tłumacząca wspólnota stara się to zrobić najlepiej, jak potrafi i podejmuje ryzyko w tym karkołomnym przedsięwzięciu, jednak ducha prorockiego wspólnoty nie da się określić jedynie wyśilkami ludzkimi.

Wśród prawd wiary, które od czasu do czasu są przypominane przez nauczanie Kościoła, choć nie doczekały się poważniejszych opracowań teologicznych, istnieje też przekonanie o nieskończonej możliwości przekładu wiary na wszystkie kultury i języki. Stwierdzenie to niesie daleko idące konsekwencje dla szeroko pojętej działalności misyjnej. Rzuca również światło na wiele współczesnych problemów kościelnych (np. korekty tłumaczeń tekstów liturgicznych). Postanowiono więc wypełnić tę lukę, posługując się przykładem kształtowania się wiary chrześcijańskiej na Madagaskarze.

Autor zdaje sobie sprawę, że w zakresie znajomości realiów ewangelizacji na Madagaskarze jest wiele bardziej kompetentnych osób. Choć niektóre wnioski wpływające z przypadku Madagaskaru są interesujące same w sobie, zasadnicza oryginalność i *novum* tej pracy polega przede wszystkim na stworzeniu zarysu metody takich badań. Opracowane zostało pojęcie „podstawowych tekstów wiary”. Ponieważ różne kultury mogą mieć swoje partykularne cechy charakterystyczne i trudno je porównywać z innymi kulturami, dlatego zasadnym wydawało się wybranie zbioru zasadniczych tekstów, które mogą służyć do porównania z innymi wersjami językowymi. Poza zbiorem tych fundamentalnych tekstów, drugim oryginalnym rysem tej pracy pozostaje propozycja określenia podstawowych perspektyw, według których można prowadzić analogiczne badania porównawcze dla przypadków zakorzeniania się wiary w innych kulturach. Autor wyraża nadzieję, że taka też będzie zasadnicza przydatność niniejszej pracy dla rozwoju teologii misji.

STRESZCZENIE

Punktem wyjścia niniejszego badania było stwierdzenie papieża Pawła VI o nie-skończonej zdolności adaptacji kulturowej orędzia chrześcijańskiego. Autor postanowił przyjrzeć się konkretnemu przypadkowi Madagaskaru, śledząc proces kształtowania się tam podstawowych tekstów wiary. Pierwsza część pracy określa ramy metodyczne. Na podstawie oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego określono cztery zasady referencyjne badania. Są to: zasada „podwójnej wierności” (wierze katolickiej i miejscowemu językowi); zasada „odniesienia kulturowego”, zasada „dynamiki języka” oraz zasada „zbiorowego podmiotu tłumaczącego” (wspólnoty Kościoła, nie jednostki). Postawiono też pytanie, czy w nowej kulturze wiara może się wyrazić „jeszcze lepiej”. Termin ‘podstawowe teksty wiary’ obejmuje pięć krótkich formuł oraz trzy duże zbiory. Do tych krótkich należą „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo”, „Skład Apostolski”, „Dekalog” i „Przykazania kościelne”. Trzy duże zbiory obejmują Pismo Święte, teksty liturgiczne oraz popularne pieśni religijne.

Druga część pracy ukazała proces kształtowania się tych podstawowych tekstów w okresie pierwszego wolnego Madagaskaru i w czasach kolonialnych. W tym okresie wykształciły się teksty krótkie oraz miały miejsce zasadnicze tłumaczenia biblijne. Trzecia część śledziła proces kształtowania się katolickich tekstów liturgicznych w języku malgaskim oraz najbardziej znanych dawnych pieśni religijnych.

Wydaje się, że najciekawsze perspektywy dla rozwoju teologii, jakie podsuwa gramatyka malgaska, wiążą się z gramatyczną formą „my” inkluzywnego oraz ekskluzywnego. W językach europejskich nie ma takiej formy i dlatego taka refleksja nie była dotąd podejmowana. Wydaje się, że może być ona wykorzystana np. w teologii religii, zwłaszcza dialogu międzyreligijnego. Wymusza to już nawet dobre określenie „nasz” w „Modlitwie Pańskiej”. Ciekawa jest też historia tworzenia się malgaskiej wersji liturgii godzin. Spośród zaś nowych intuicji warto zwrócić uwagę na malgaskie określenie krzyża, nie tyle przestrzenne jako skrzyżowanych belek, ale jako „drzewa cierpienia”.

SUMMARY

Pope Paul the 6th affirmation about the unlimited ability of the cultural adaptation of the Christian faith, was the starting point for the study of this book. The author chose for the study the particular case of Madagascar looking at the process of developing there the basic texts of the faith. The first part of the work defined the methodological framework. Starting from the official teaching of the Roman Catholic Church, it determined four points of reference. These are: the principle of „double faithfulness” (to the faith and to the local language); the principle of „cultural reference”, the principle of „dynamics of the language”, and principle of „collective translating subject” (community, not individuals). The question was also asked, whether the faith can be „better” explained in the new culture. The term „basic texts of the faith” consist of five brief formulas and three big groups of texts. To the first group belong „Our Father”, „Hail Mary”, the „Apostles’ Creed”, the „Ten commandments” and the „Precepts of the Church”. Three big groups include the Bible, liturgical texts and popular religious songs.

The second part of the work presented the process of elaboration of these basic texts in the period of first free Madagascar and in the colonial times. Over this period short texts developed. The fundamental biblical translations took place also in this period. The third part was consecrated to the process of developing of major Roman Catholic liturgical texts as well as to the short analysis of the old Malagasy religious songs, which are known still today.

It seems that most interesting perspective for the further theological understanding of translations involves the grammatical form of Malagasy language. In its grammar there is an inclusive and exclusive „we”. Such a form does not exist in European languages. It seems that such a distinction can be used in theology of the religion, especially concerning interreligious dialogue. One can see this even in the „Lord’s Prayer”. A history of formation of the Malagasy version of liturgy of hours is also interesting. Among other matters it might be worthwhile to recall the Malagasy intuition to name the cross, not spatially as crossed beams, but as the „tree of suffering”.

RÉSUMÉ

Le point de départ de cette étude repose sur l'affirmation du pape Paul VI concernant la capacité infinie d'adaptation culturelle du message chrétien. L'auteur a choisi de présenter le cas concret de Madagascar, en examinant le processus de développement des textes fondamentaux de la foi. La première partie définit le cadre méthodologique de cette étude. Ainsi, en se fondant sur l'enseignement officiel de l'Eglise catholique, l'auteur a déterminé quatre points de référence qui sont: Le principe de la „double fidélité” (à la foi et la langue locale), le principe de „référence culturelle”, le principe de „la dynamique de la langue” et le principe de „l'entité collective de la traduction” (par la communauté et non de façon individuelle). Cette étude pose le problème de savoir si la foi peut être encore mieux exprimée, dans une nouvelle culture. Les termes „textes fondamentaux de la foi” ont été attribués à cinq formules brèves et trois grands groupes de textes. Au premier groupe appartiennent le „Notre Père”, le „Je vous salue Marie”, le Symbole des Apôtres, les Dix commandements et les préceptes de l'Eglise. En revanche, les trois grands groupes comprennent les textes bibliques, liturgiques ainsi que les chants religieux populaires.

La deuxième partie de l'étude présente le processus d'élaboration de ces textes fondamentaux, durant la période d'indépendance de Madagascar en tant que royaume, ainsi qu'à l'époque coloniale. Avant cette dernière, des textes courts ont été développés, de même que la traduction de la Bible. Enfin, la troisième partie est consacrée au processus de développement des principaux textes liturgiques catholiques, ainsi qu'à l'analyse des plus célèbres chants anciens et religieux malgaches, qui ont perduré jusqu'à aujourd'hui.

Il apparaît que l'on trouve dans la grammaire malgache, les perspectives les plus intéressantes pour le développement de la théologie, comme en témoigne l'emploi de la forme grammaticale „nous” inclusif et exclusif. Une telle forme n'existe pas dans les langues européennes. Il semble que cette distinction soit utilisable entre autre, dans la théologie de la religion, en particulier dans le dialogue interreligieux. Cela est clairement visible à travers la formulation „Notre Père”, dans la prière du Seigneur. Dans cette perspective, l'histoire de l'élaboration de la version malgache

de la liturgie des heures est également intéressante. Parmi ces nouvelles intuitions, il vaut la peine de prêter attention à la conception malgache de la croix qui n'est pas tant définie par deux poutres de bois croisées dans un même espace mais comme „l'arbre de la souffrance”.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

Novum Testamentum Graece, Johann Jakob Griesbach (oprac.), London, J. Mackinlay, Cuthell & Martin, 1809.

Novum Testamentum Graece, Eberhard Nestle i Kurt Aland (oprac.), Münster, Institute for New Testament Textual Research, 1993.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (Biblia Tysiąclecia), wyd. 5, Poznań, Pallottinum, 2000.

1. Dokumenty Magisterium Ecclesiae

a) papieskie

Aleksander VI, Bulla *Inter caetera* (z 3 maja 1493 r.). Różne wersje: *Pierwsza bulla Inter caetera Aleksandra VI, 3 maja 1493 roku* (tł. z hiszp. Piotr Artur Sokołowski), „Nurt SVD” (2004) z. 1, s. 185-189; *Druga bulla Inter caetera Aleksandra VI, 4 maja 1493 roku* (tł. z hiszp. Piotr Artur Sokołowski), „Nurt SVD” (2004) z. 1, s. 189-195; inna wersja w: *Breviarium Missionum*, t. I, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1979, s. 21-26.

Benedykt XV, Encyklika *Spiritus Paraclitus* (z 15 września 1920 r.).

Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* (z 22 lutego 2007 r.).

Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (z 30 września 2010 r.)

Benedykt XVI, List do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, abpa Roberta Zollitscha (z dnia 14 kwietnia 2012 r.) w związku z kwestią tłuma-

- czenia słów „pro multis” w Modlitwach Eucharystycznych, *OsRomPol* 33 (2012) nr 6, s. 30-32.
- Benedykt XVI, Przemówienie podczas audiencji generalnej dnia 17 czerwca 2009 (o świętych Cyrylu i Metodym), w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17062009.html (2013-02-02).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (z 7 grudnia 1990 r.).
- Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum Apostoli* (z 2 czerwca 1985 r.).
- Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus Quintus Annus* (z 4 grudnia 1988 r.).
- Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus* (z 18 listopada 1893 r.).
- Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* (z 8 grudnia 1975 r.).
- Paweł VI, Przemówienie *Vos omnes qui* (z 10 listopada 1965 r.), *AAS* 57 (1965), s. 967-970.
- Paweł VI, Konstytucja apostolska *Constans nobis* (z 11 lipca 1975 r.), *PPK*, t. 8, z. 1, s. 77-82.
- Paweł VI, Konstytucja apostolska *Sacra Rituum Congregatio* (z 8 maja 1969 r.), *PPK*, t. 2, z. 2, s. 95-112.
- Paweł VI, *Motu proprio Sacram Liturgiam* (z 25 stycznia 1964 r.), *PPK*, t. 1, z. 2, s. 159-168.
- Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu* (z 30 września 1943 r.).
- Zachariasz (papież), List do Bonifacego z dnia 1 lipca 746 r., w: Michael Tangl (red.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus* (*S. Bonifatii et Lulli epistolae*), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1916, s. 140-142 (list nr 68. Wersja zdigitalizowana na: http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000525_00184.html (2013-04-17).

b) inne

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań, Pallottinum, 2009.

Katechizm Rzymski, według uchwały Ś. Soboru Trydentskiego [pisownia oryginalna] dla Plebanów ułożony, z rozkazu najprzód Piusa V., potem Klemensa XIII, po łacinie wydany, na polski język w lat cztery po Soborze przez Imci księdza Walentego Kuczborskiego, Archidiakona Pomorskiego przetłóma-

- czony; teraz zaś z małemi poprawkami i z niektórymi dodatkami przedrukowany. 3 t., Jasło, Czcionkami drukarni L.D. Stoegea, 1866.
- Kongregacja Kultu Bożego, Instrukcja *Liturgicae instaurationes* (tzw. „trzecia” instrukcja do Konstytucji o liturgii) (z 5 września 1970 r.), PPK. t. 3, z. 2, s. 177-208.
- Kongregacja Kultu Bożego, List *Decem iam annos* (z 5 czerwca 1976 r.) do przewodniczących konferencji episkopatów, na: http://www.kathpedia.com/index.php?title=Decem_iam_annos (2013-04-16).
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Varietates legitimae* (tzw. „czwarta” instrukcja dotycząca inkulturacji i liturgii rzymskiej – z dnia 25 stycznia 1994 r.).
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Liturgiam authenticam* (z 28 marca 2001 r.).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o zasadach dogmatycznych ważności chrztu św.* (z 1 lutego 2008 r.), na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20080201_validity-baptism_en.html (2013-04-09).
- Kongregacja Nauki Wiary, Wyjaśnienie *Instaurationis liturgicae* na temat waloru, jaki zawiera w sobie potwierdzenie przekładów formuł sakramentalnych, PPK, t. 7, z. 2, s. 204-205.
- Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Inter Oecumenici* o należyтым wykonywaniu Konstytucji o Świętej Liturgii (z 26 września 1964 r.), PPK, t. 1, z. 1, s. 169-222.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i redakcja Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999, s. 24-100.
- Rada Wykonawcza ds. wprowadzenia w życie konstytucji o liturgii, Instrukcja *Comme le prévoit* na temat tłumaczenia tekstów liturgicznych przeznaczonych do sprawowania obrzędów z udziałem ludu (z 25 stycznia 1969 r.), PPK, t. 3, z. 2, s. 209-236.
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (z 7 grudnia 1965 r.).

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (z 21 listopada 1964 r.).

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (z 4 grudnia 1963 r.).

2. Źródłowe teksty malgaskie analizowane w pracy (w porządku chronologicznym)

K 1657 wersje A i B

Petit Catechism avec les prieres du matin et du soir que les Missionnaires font et enseignent aux Neophytes et Cathecumenes [pisownia oryginalna] de de [pisownia oryginalna] l'Isle de Madagascar, le tout en François et en cette langue, contenant trente instructions. A Paris, chez Georges Iosse rue Saint Jacques à la Couronne d'Espines MDCLVII (Wersja A – faksymilowana zamieszczona w krytycznym wydaniu książkowym Munthe, *Catechisme 1657* zawiera rok 1657 i brakuje jej litery „i” w wyrazie „François”. Wersja B – egzemplarz w bibliotece Urbanianum ma podany rok 1658).

K 1657 wersja C

Histoire de la Grande Isle Madagascar composée par le Sieur de Flacourt, directeur general de la Compagnie Française de l'Orient et commandant pour Sa Majesté dans ladite Isle et Isles adjacentes. A Paris, chez Pierre L'Amy, au second pilier de la grande salle du palais, au grand cefar, MDCLVIII avec privilege (egzemplarz w bibliotece Urbanianum).

K 1657 wersja D

Histoire de la Grande Isle Madagascar composé par le Sieur de Flacourt, directeur general de la Compagnie Française de l'Orient, et commandant pour Sa Majesté dans ladite Isle et és Isles adjacentes. Avec une Relation de ce qui s'est passé és années 1655, 1656 et 1657 non encor veuë par la premiere impression. A Paris, chez Gervais Clovzier au Palais, fur les degrez en montant pour allez à la fainete Chapelle, MDCLXI avec privilege du roy (egzemplarz

udostępniany w wersji elektronicznej przez Bibliotekę Narodową w Paryżu stanowi drugie wydanie, uzupełnione o relacje wydarzeń z lat 1655-1657 i datowany jest na rok 1661).

K 1785

Catechisme abregé en langue de Madagascar pour instruire sommairement ces peuples, les inviter et les disposer au baptême, [Rzym, 1785] (egzemplarz książki w bibliotece Urbanianum).

BP 1835

Ny Teny n'Andriamanitra, atao hoe, Baiboly Masina, misy ny Tesitamenta taloha sy taoriana, voadikia tamy ny teny Hebirio sy Girika; ka nafmdra ny ny Missionary, avy amy ny „London Missionary Society”, ho teny Malagasy, Antananarivo, Poresy ny ny London Missionary Society, 1835.

K 1841

Jean-Pierre Dalmond, *Exercices en langue sakalave contenant prières, catéchisme, cantiques et abrégé d'histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament par N. Labbé Dalmond, préfet apostolique de Madagascar, Saint-Denis (Ile Bourbon), Imprimerie de Lahuppe, 1841.*

K 1851

Catéchisme a l'usage des populations de Madagascar traduit du catéchisme des colonies françaises, Ile de la Réunion: Typogr. de Lahuppe, 1851.

K 1862

Katesizy. Fampianarana Kristiana lazaina aminy fanontaniana sy ny famaliana hianarany ny firazanana Malagasy rehetra ny fanompoana marina an' Andriamanitra, An-Tananarivo no tontaina taminy fanerany ny misionary katolika, ao Madagascar, fony Radama II vao nanjaka, 1862.

Hira 1863

Hira Fivavahana nampitovi' ny antony sy hevi' ny aminy Finoana sy ny Fivavahana aminy Relijio Katolika Romana, Antananarivo: Taminy fanerany ny misionary Katolika, ao Madagascar, taminy nanjakany Radama II, 1863.

BP 1865

Ny Baiboly, izany hoe, ny Soratra Masina rehetra amy ny Faneken-taloha sy ny Fane-kem-baovao, Londona, W.M. Watts, 1865 (dostępna na stronie <http://www.madapourchrist.org/> 16-03-2013).

K 1866

Katesisy va fampianarana kretieny aminy volana Betsimisaraka, Antananarivo, no tontaina taminy fanereny ny missionary katolika ao Madagascar, août 1866.

K 1868

Katesizy na Fampianarana Kristiana lazaina aminy teny fohifohy hianarany ny Malagasy ny Fanompoana Marina an' Andriamanitra, Clermont-Ferrand: Typographie Ferdinand Thibaud, Libraire, 1868.

K 1880

Katesizy na Fampianarana ny Fivavahana Marina, Antananarivo: Tamy ny Presy Katolika, 1880.

K 1908

Katesizy na Fampianarana ny Fivavahana Katolika, Tananarive: Imprimerie de la Mission Catholique – Mahamasina, 1908.

BP 1909

Ny Soratra Masina dia ny Testamenta taloha sy ny Testamenta vaovao. Nadika avy tamin' ny teny Hebreo sy Grika, Londres: Société Biblique Britannique et étrangère & Société Bilique Norvégienne, 1960 (reprint edycji z roku 1908-9).

M 1916

Fihirana (Manuel de piété), Tananarive: Imprimerie catholique, 1916.

BK 1938

Ny Baiboly Masina na ny Soratra Masina, [Rzym]: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1938.

K 1940

Manuel ho an' ny Katolika Malagasy. Katesizy, Fivavahana, Hira, Fianarantsoa: Imprimerie St-Joseph. Mission Catholique, 1940.

K 1944

Ho ando, miaramila... Fanambarana Kristiana (fivoasana ny Katesizy), Paris & Marseille: Aumonerie des Formations Malgaches, 1944.

FLM (*Fiangonana Loterana Malagasy* – wersja w liturgii luterńskiej)

Ny Litorzy sy Ritoaly fanao amin'ny Fiangonana Loterana Malagasy, Antananarivo: Imp. Luth, 1960, s. 16.

EEM (*Eklesia Episkopaly Malagasy* – wersja w liturgii anglikańskiej)

Ny boky Fivavahana misy ny Fivavahana maraina sy hariva mbamin'ny Salamo sy ny Fanaovana ny Sakramenta ary ny Fombam-pivavahana sasany fanaon'ny Eklesia Katolika araka ny fomban'ny Eklesia Episkopaly Malagasy miray amin'ny Eklesia Anglikana, Antananarivo: Eklesia Episkopaly Malagasy & London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1963.

Ankalazao ny Tompo

Ankalazao ny Tompo. (Pierwsze zeszyty ukazywały się w formie A5 w wersji broszurowej. Istniało wiele dodruków. Rozróżnić je można numeracją stron.).

[z. 1] *Ankalazao ny Tompo* (bez wyróżniającej nazwy, luźna kartonowa okładka z włożonymi kartkami, b.m.r.w.), s. 1-132.

[z. 2] *Ankalazao ny Tompo 2* (spięte wydanie broszurowe, b.m.r.w.), s. 133-298.

[z. 3] *Ankalazao ny Tompo, Vavaka hatory* (spięte wydanie broszurowe, b.m.w., 1975), s. K 1 – K 64.

[z. 4] *Ankalazao ny Tompo 3* (wydanie książkowe, b.m.w., 1979), s. 299-501.

[z. 5] *Ankalazao ny Tompo. Noely. Masina Maria* (wydanie książkowe, Fianarantsoa, b.r.w.), s. 502-735.

[z. 6] *Ankalazao ny Tompo 4. Vavaka hatory 2 sy 4* (wydanie książkowe, Antananarivo, Edisiona Md. Paoly, 1989), s. 740-1051.

[z. 7] *Ankalazao ny Tompo. Paka sy Eokaristia 2* (wydanie książkowe, format 11x15 cm, Antananarivo, Edisiôna Md Paoly, 2001), s. 1001-1408 [numeracja stron 1001-1051 powtórzyła się].

FJKM (*Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara* – wersja liturgiczna we wspólnocie zjednoczonej)

Litorjy FJKM, Imarivolanitra, Edisiona Antso, 1983.

VH

Vavaka sy hira iombonan'ny katolika eran'ny Nosy, Fianarantsoa, Commission Episcopale pour la Culte Religieuse et la Liturgie, 1986.

Dera

Eveche de Toamasina, *Dera*, Fianarantsoa, Imprimerie St-Paul, 1992.

BE 2003

Ny Baiboly Masina na ny Soratra Masina, Antananarivo, Fikambanana Mampiely Baiboly Malagasy, 2003.

MM

Miara-Mizotra. Vavaka sy Hira. Iombonan' ny Kristianina eto Madagasikara, Antananarivo, Analamahitsy, Editions Ambozontany, 2003.

EKAR (*Eglizy Katolika Apostolika Romana* – liturgiczna wersja katolicka)

Katesizin' ny Fiangonana Katôlika dika teny manontolo, Antananarivo, Edition Imprimerie NIAG (Antanimena), 2009 (Jest to *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Malgaskie wydanie oficjalne jako główny urząd sprawczy podaje Konferencję Episkopatu Madagaskaru: *Fivondronamben' ny Eveka eto Madagasikara*, a u dołu strony komisję biblijną i liturgiczną episkopatu: *Dika teny nataon' ny Vaomieran' ny Eveka misahana ny Fandalinam-Pinoana sy ny Baiboly ary ny Litorzia eto Madagasikara (C.E.P.C.B.L.)*, jednakże copyright należy do Libreria Editrice Vaticana).

Hasina

Giustino Béthaz SJ, *Hasina vaovao. Fihirana. Hira 1000 mahery (nasiam-panitsiana)*, Analamahitsy Antananarivo, Editions Ambozontany, 2010.

BK 2011

Ny Baiboly Masina. Dikanten' ôfisialin' ny Fivondronamben' ny Eveka eto Madagasikara, Antananarivo, Edisiôna Md Paoly, 2011.

3. Inne malgaskie katechizmy i modlitewniki

Catéchisme ou Abrégé de la Doctrine chrétienne à l'usage des Paroisses des colonies françaises, approuvé par la Sacrée Propagande, Saint-Paul, Ile Bourbon, 1844.

Ny Fivoasana ny Katesizy ho any ny Malagasy, Antananarivo, Notontaina tamy ny Presy Katolika, 1892.

[Ekipa katechistów i misjonarzy katolickich], *Tonom-bavaka (Prières), Recueil de prières ancestrales. Région d'Antsenavolo-Vohilava-Nosy Varika*, Mananjary, Mission Catholique, 1973.

Boky Rômanina Fanaovana ny Sorona Masina. Nalahatra araka ny didy sy ny fetra voalazan' ny Kônsily Eokomenika faharoa tao Vatikana ary nankatoavin' ny Papa Paoly VI, Fianarantsoa, Trano Printy Masindahy Paoly, 1973.

II. Opracowania

1. Dotyczące Madagaskaru i języka malgaskiego

[Elektroniczny słownik malgaski on-line], na: <http://malagasyword.org/bins/contextLists?ctxt=belief&lang=mg> (2013-02-18).

[*Kościół katolicki na Madagaskarze, Aktualne dane ogólne*], na: <http://www.ecar-mada.mg/> (2013-03-15).

[*Madagascar. Bibliography*], na: <http://malagasyword.org/bins/sources?s=1> (2013-03-15).

[Weber, Joseph], *Dictionnaire Français-Malgache rédigé par les missionnaires catholiques de Madagascar et adapté aux dialectes de toutes les Provinces*, Ile Bourbon (dziś Reunion), Établissement Malgache de Notre-Dame de Ressource, 1855.

[Weber, Joseph], *Dictionnaire Malgache-Français rédigé selon l'ordre des racines par les missionnaires catholiques de Madagascar et adapté aux dialectes de toutes les Provinces*, Ile Bourbon (dziś Reunion), Établissement Malgache de Notre-Dame de Ressource, 1853.

- Abinal, Antoine & Victorin Malzac, *Dictionnaire Malgache-Français*, Analamahitsy, Antananarivo, Editions Ambozontany, 2009.
- Allibert, Claude (red.), *Histoire de la Grande Isle de Madagascar, par E. De Flacourt (1661) édition présentée et annotée par ...*, Paris, Inalco-Karthala, 1995.
- Althabe, Gérard, *Oppression et liberation dans l'imaginaire*, Paris, Maspéro, 1969.
- Andriamanjato, Richard, *Le Tsiny et le Tody dans la pensée malgache. Transgression et reconstruction*, Paris, Présence Africaine, 1957.
- Austnaberg, Hans, *Shepherds and Demons. A study of exorcism as practiced and understood by shepherds in the Malagasy Lutheran Church*, Stavanger, Norway School of Mission and Theology, 2006.
- Autour de Flacourt. Actes du colloque 'Etienne de Flacourt' à l'occasion du centenaire des Etudes Malgaches à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Orléans, 11 octobre 1996)*, Paris, Institut des Langues et Civilisations Orientales, 1997 (*Etudes Ocean Indien*, nr 23-24).
- Bauberot, Jean, *L'antiprottestantisme politique à la fin du XIX^e siècle: I, les débuts de l'antiprottestantisme et la question de Madagascar*, RHPR 4 (1972), s. 449-484.
- Belrose-Huyghues, Vincent, *Considerations sur l'introduction de l'imprimerie à Madagascar*, OA (1977) nr 5-6, s. 89-105.
- Belrose-Huyghues, Vincent, *Fondation des premières communautés congrégationalistes*, w: Bruno Hübsch (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993, s. 187-213.
- Belrose-Huyghues, Vincent, *L'Oeuvre de la première imprimerie catholique à Madagascar (1848-1883)*, mps w archiwum archidiecezji Toamasina.
- Belrose-Huyghues, Vincent, *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)*, Paris, Karthala-Inalco, 2001.
- Bemananjara, Zefaniasy i Suzy-Andrée Ramamonjisoa, *Malagasy Literature in Madagascar*, w: B.W. Andrzejewski, S. Piłaszewicz, W. Tyloch (red.), *Literatures in African Languages. Theoretical issues and sample surveys*, Cambridge University Press i Warszawa, Wiedza Powszechna, 1985, s. 426-459.
- Benolo, François, *Tsara Ntandroy Miomba an' Andrianañahare Naho ze masiñe. Discours ntandroy sur Dieu et le Sacré*, w: Charles Raymond Ratongavao

- (red.), *Mélanges offerts à Bruno Hübsch*, Antananarivo, Institut Catholique de Madagascar, 2005, t. 1, s. 69-99.
- Bloch, Maurice, *Placing the dead, tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*, London, New York, Seminar Press, 1971.
- Boudou, Adrien, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, 2 t., Paris, Beauchesne, 1940-1942.
- Brown, Mervyn, *A History of Madagascar*, Cambridge, Damien Tunacliffe, 2000.
- Callet, François, *Tantara ny Andriana teto Madagascar. Documents historiques d'après les manuscrits malgaches*, Tananarive, Académie Malgache, 1908; Antananarivo, Ministère de la Culture, 1981, 2 t. (Tłumaczenie na jęz. francuski jako *Histoire des Rois*, Antananarivo, Académie Malgache, 1974, 5 t.).
- Dahle, Lars Nilsen, *Anganon'ny ntaolo, tantara mampiseho ny fomban-drazana sy ny finoana sasany nananany* (we współczesnym wydaniu oprac. przez Johna Simsa ukazało się w 1962 i 1971 r., Tananarive, Impr. luthérienne, 1962 i Antananarivo, Trano Printy Loterana, 1971).
- David, Lucien, *Le tampoke Andrevola. Essai d'interprétation de la conception du pouvoir chez les Masikoro du Fiherena*, Tuléar, Université de Tuléar, 1988, 2 t.
- Decary, Raymond, *La divination malgache par le sikidy*, Paris, Paul Geuthner, 1970.
- Délivré, Alain, *L'histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Paris, Klincksiek, 1974.
- Deschamps, Hubert, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Lavault, 1960.
- Deschamps, Hubert, *Tradition and change in Madagascar, 1790-1870*, w: John E. Flint (red.), *The Cambridge History of Africa*, t. V: *From c. 1790 to c. 1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, s. 393-417.
- Domenichini, Jean-Pierre, *Les dieux au service des rois. Histoire orale des sampin' andriana ou Palladium royaux de Madagascar, édition critique et traduction de textes recueillis par le Pasteur Lars Vig*, Paris, Éd. du CNRS, Centre de Documentation et de Recherche sur l'Asie du Sud-Est et le Monde insulindien, 1985.
- Dubois, Henri-Marie, *L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches*, Anth 24 (1929), s. 281-311.
- Dubois, Henri-Marie, *Monographie du Betsileo*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1938.
- Dyskant, Józef Wiesław, *Madagaskar 1942*, Warszawa, Bellona, 2010.

- Elli, Luigi i Daniel Realy (red.), *Evanjely amin'ny teny Bara. Araka ny Andron' ny Tompo*, Ihosy, Éditions St. Vincent de Paul, 2002.
- Ellis, Stephen, *The Rising of the Red Shawls, a revolt in Madagascar 1895-1899*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Ellis, William, *History of Madagascar. Comprising also the progress of the Christian mission established in 1818, and an authentic account of the persecution and recent martyrdom of the native Christians*, 2 t., London, Fisher, Son & Co., 1838.
- Ellis, William, *Madagascar revisited, describing the events of a new reign and the revolution which followed*, London, J. Murray, 1867 (współczesne wydanie: Freeport, N.Y., Books for Libraries Press, 1972).
- Ellis, William, *The martyr church, a narrative of the introduction, progress, and triumph of Christianity in Madagascar, with notices of personal intercourse and travel in the island*, London, J. Snow, 1870.
- Ellis, William, *Three visits to Madagascar during the years 1853-1854-1856; including a journey to the capital, with notices of the natural history of the country and of the present civilization of the people*, New York, Harper, 1859 (współczesne wydanie: Detroit, Negro History Press, 1971).
- El-Zein Samson, Atef, *Ohabolana betsimisaraka*, Tamatave, Imprimerie tamatavienne, 1976.
- Estrade, Jean-Marie, *Un culte de possession à Madagascar. Le tromba*, Paris, Éditions Anthropos, 1977.
- Favre, R., 'Fady' ou tabous malgache. *Etude pastorale*, ACM (1953) nr 5, s. 109-116; (1954) nr 1, s. 164-168; (1956) nr 4, s. 233-242.
- Gaide, Gilles i Solo Anatole Andriantsifa, *L'Amour Chante. Ankalazao ny Tompo. Liturgie Malgache*, Antananarivo-Analamahitsy, Edition Ambozontany, 2001.
- Gaide, Gilles, *Guide de composition de textes pour une liturgie inculturée*, Abbaye de L'Ascension (Kpalime, Togo), Amorsyca, 1993.
- Gaide, Gilles, *La Foi Chante en nos Coeurs*, w: *Ta Parole est ma joie. Mélanges Bibliques offerts au Père Léonard Ramaroson*, Antananarivo, Institut Supérieur de Théologie – Ambatoroka, 1991, s. 125-135.
- Grand Séminaire d'Ambatoroka (1930-1980)*, ACM (1980) nr 11, s. 326-333.

- Gueunier, Noël-Jacques, *Le 'Catechisme' de Flacourt comme témoin des relations linguistiques dans le sud-est de Madagascar au milieu du XVII^e siècle suivi du lexique du 'Catechisme' de 1657*, w: *Autour de Flacourt. Actes du colloque 'Etienne de Flacourt' à l'occasion du centenaire des Etudes Malgaches à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (Orléans, 11 octobre 1996), Paris, Institut des Langues et Civilisations Orientales, 1997, s. 67-148.
- Gueunier, Noël-Jacques, *Les traductions de la Bible et l'évolution du malgache contemporain*, ArSR (2009) nr 147, s. 81-103.
- Hallanger, Fredrick Stang, *Diksonera Malagasy-Englisy*, Antananarivo, Andro Vavovao, Trano Printy Loterana, 1973.
- Hallanger, Fredrick Stang, *Diksonera Malagasy-Frantsay*, Antananarivo, Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy, 1974.
- Hubsch, Bruno (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993.
- Hübsch, Bruno i Haja Rajoelison, *L'instauration de la liberté religieuse (1861-1868)*, w: Bruno Hübsch (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993, s. 259-276.
- Hübsch, Bruno, *Difficultés des missions catholiques à Madagascar (1820-1861)*, w: Bruno Hübsch (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993, s. 241-255.
- Hübsch, Bruno, *Premiers contacts du christianisme et de Madagascar (XVII^e et XVIII^e siècles)*, w: Bruno Hübsch (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993, s. 163-183.
- Jaovelo-Dzao, Robert, *Aspects de la conception Malgache de Dieu*, Antsiranana, ISTPM, 1996 (seria: Recherches et Documents, nr 21).
- Jaovelo-Dzao, Robert, *Mythes, rithes et transes à Madagascar, angano, joro et tromba sakalava*, Antananarivo, Editions Ambozontany Analamahitsy & Paris, Karthala, 1996.

- Jaovelo-Dzaou, Robert, *Richesses culturelles d'une civilisation de l'oralité*, w: Bruno Hübsch (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993, s. 69-94.
- Judic, Bruno, *Ecce ego, mitte me. La formation des missionnaires jésuites et Madagascar au XIX^{ème} siècle*, OA (1987) nr 25-26, s. 169-181.
- Kent, Raymond K., *Early Kingdoms in Madagascar*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Kluj, Wojciech, *Ewangelizacyjne i społeczne znaczenie pierwszego malgaskiego tłumaczenia Biblii*, w: Andrzej Halemba i Jarosław Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 53-69.
- Kluj, Wojciech, *Maryjna pobożność Kościoła na Madagaskarze*, AMis 14 (2004), s. 97-114.
- Kluj, Wojciech, *Obraz mieszkańców Madagaskaru w perspektywie najdawniejszych religijnych tekstów w języku francuskim*, w: Paweł Zajac (red.), *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, 2009, s. 119-127.
- Kluj, Wojciech, *Pierwsze tłumaczenia chrześcijańskie na język malgaski*, w: Grzegorz Cyran i Elżbieta Skorupska-Raczyńska (red.), *Meandry tożsamości. Język. Religia. Tożsamość IV*, Gorzów Wielkopolski – Szczecin, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Gorzowie Wielkopolskim i Uniwersytet Szczeciński. Wydział Teologiczny, 2010, s. 385-396.
- Krzyżostaniak, Grzegorz i Jarosław Różański (red.), *W kręgu pracy polskich oblatów na Madagaskarze*, Warszawa, Grapio, 2012.
- Krzyżostaniak, Grzegorz, *Inkultuacja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, Warszawa, 2011.
- Lahady, Pascal, *Le culte betsimisaraka*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1979.
- Laidler, Keith, *Kaligula w spódnicy. Szalona królowa Madagaskaru*, Warszawa, Belona, 2006.
- Le role de l'Institut d'Ambatoroka* (1960-1980), ACM (1980) nr 11, s. 329-333.

- Lendzion, Kinga, *Spółeczno-religijna rola kapłana misjonarza na Madagaskarze*, Warszawa, Missio-Polonia, 2012.
- Luis, Mariano, *Lettre du 24 mai 1617, Cite de Sahadia (Menabe)*, w: Pietro Lupo, *Dieu dans la tradition Malgache. Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Paris, Karthala; Fianarantsoa, Ambozontany, 2004, s. 54-55.
- Lupo, Pietro, *Christianisme, société et culture dans le Sud-Ouest de Madagascar dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. La Mission luthérienne de Norvège*, „Revue française d'Histoire d'Outre-Mer” (1999) nr 324-325, s. 173-202.
- Lupo, Pietro, *Dieu dans la tradition Malgache. Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Paris, Karthala; Fianarantsoa, Ambozontany, 2004.
- Lupo, Pietro, *L'entre-deux-guerres franco-malgache (1884-1895)*, w: Bruno Hübsch (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993, s. 299-321.
- Lupo, Pietro, *Projets d'évangélisation dans le littoral sud-ouest de Madagascar*, w: *Le Christianisme dans le sud de Madagascar. Mélanges à l'occasion du centenaire de la reprise de l'évangélisation du Sud de Madagascar par la Congrégation de la Mission (Lazaristes) 1896-1996*, Fianarantsoa-Ambozontany, 1996, s. 79-93.
- Lupo, Pietro, *Tamatave et la mission catholique à la fin du XIX^e siècle*, OA (1985), nr 21-22, s. 197-215.
- Lupo, Pietro, *Un témoignage sur la religion malgache pratiquée à Nosy Be au XIX^e siècle. Une lettre du père Marc Fianaz*, OA (1987) nr 25-26, s. 183-223.
- Madagascar* [CIA Factbook], na: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ma.html>.
- Mangalaza, Eugène Régis, *Dieu malgache et Dieu biblique*, „Cahier de l'École Normale” (Tuléar), (1986) nr 2-3, s. 71-100.
- Mangalaza, Eugène Régis, *Essai de philosophie Betsimisaraka. Sens du „famadihana”*, Tuléar, Université de Madagascar, Centre Universitaire Régional, 1979.

- Mangalaza, Eugène Régis, *La poule de Dieu. Essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka, Madagascar*, Bordeaux, Université de Bordeaux, 1994 (Mémoire des Cahiers Ethnologiques, nr 4331).
- Metzler, Josef, *Madagassische Bibelübersetzungen*, NZM (1961), s. 135-139.
- Michel, Louis, *La religion des Ancien Merina*, Aix-en-Provence, Pensées universitaires, 1958.
- Mondain, G., *Un chapitre d'une étude sur les idées religieuses des Malgaches avant l'arrivée du Christianisme*, „Bulletin de l'Académie Malgache” (1902) nr 1, s. 108-120.
- Munthe, Ludvig, Elie Rajaonarison, Desire Ranaivosoa, *Le catechisme malgache de 1657. Essai de présentation du premier livre en langue malgache. Approche théologique, historique, linguistique et conceptuelle*, Antananarivo, Egede Instituttet, 1987.
- Munthe, Ludvig, *La Bible à Madagascar. Les deux premières traductions du Nouveau Testament malgache*, Oslo, Egede Instituttet, 1969.
- Nacquart, [Relacja pisana do Wincentego à Paulo] z dnia 5 II 1619 r., cyt. w: Pietro Lupo, *Dieu dans la tradition Malgache. Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Paris, Karthala; Fianarantsoa, Ambozontany, 2004, s. 55.
- Nerine, Eléonore, *La littérature orale dans le pays Sakalava Menabe* (Doktorat z etnologii na uniwersytecie w Paryżu, 1982).
- Nowak, Bronisław, *Dzieje Madagaskaru i Maskarenów w XVII-XVIII w.*, w: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, Gdańsk, Wydawnictwo Marabut, 2003, s. 1066-1080.
- Nowak, Bronisław, *Historia Madagaskaru do końca XVI w.*, w: Michał Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX w.*, Wrocław, Ossolineum, 1996, s. 703-708.
- Philosophie et teologie [Bibliographie]*, „Bulletin de l'Académie malgache” (1977), s. 132-135.
- Rabedimy, Jean-François, *Pratiques de divination à Madagascar. Technique du sikidy en pays Sakalava – Menabe*, Paris, Éditions de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer, 1976.

- Rabeony, F., *Tonom-bavaka. Étude structural de texts de prière recueillis en Imerina, Tananarive-Ambatoroka*, b.r.w. (maszynopis w bibliotece Instytutu w Ambatoroka, Antananarivo).
- Rafanomezantsoa, Roger, *The Contribution of Rainisoalambo (1844-1904), the Father of Revivals, to the Indigenization of the Protestant Churches in Madagascar, A Historical Perspective* (praca magisterska na University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg, South Africa, 2004).
- Rahajarizafy, Antoine, *Filozofia malagasy. Ny fanahy no olona*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1948.
- Rahajarizafy, Antoine, *Hanitra nentin' drazana*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1939.
- Raharilalao, Hilaire Aurélien-Marie, *Eglise et Fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co 5,17-21*, Antananarivo-Analamahitsy, Editions Ambozontany, 2007.
- Raherisoanjato, Daniel, *Christianisme et religion traditionnelle*, „Taloha. Revue du Musée d'Art et d'Archéologie. Tananarive”, (1982) nr 29, s. 25-38.
- Raherisoanjato, Daniel, *Les rites religieux dans le Betsileo, leurs supports matériels et leur contenu historique*, w: *Ancêtres et Société à Madagascar* (numer specjalny „Cahiers ethnologiques”), Bordeaux 1985, s. 45-62.
- Raherisoanjato, Daniel, *Tavy et rituels en pays tanala. L'Exemple du „saotany”*, w: *Le Tanala, la forêt et le tavy*, Antananarivo, Musée d'Art et d'Archéologie, 1987 (Séria: *Travaux et documents*, 25).
- Raison, Françoise, *La fondation des temples protestants à Tananarive entre 1861 et 1869*, „Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences humaines”, 11 (1970), s. 11-55.
- Raison, Françoise, *Spiritualité et ecclésiologie protestantes en Imerina sous la colonisation*, „Revue d'histoire de la spiritualité”, 49 (1973), s. 165-197.
- Raison-Jourde, Françoise, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Éditions Karthala, 1991.
- Raison-Jourde, Françoise, *Dérives constantiniennes et querelles religieuses (1869-1883)*, w: Bruno Hübsch (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993, s. 277-297.

- Raison-Jourde, Françoise, *Mission LMS et mission jésuite face aux communautés villageoises merina, fondation et fonctionnement des paroisses entre 1869 et 1876*, „Africa” (1983), s. 55-72.
- Raison-Jourde, Françoise, *Petites îles, grandes espérances. Reflexion sur les modalités de l'expérience des Jésuites dans le Nord-ouest de Madagascar (1841-1879)*, w: Charles Raymond Ratongavao (red.), *Mélanges offerts à Bruno Hübsch*, Antananarivo, Institut Catholique de Madagascar, t. 2, s. 31-63.
- Rajaobelina, Job, *Sentiments religieux des malgaches avant l'arrivée des Missionnaires chrétiens à Madagascar*, Fianarantsoa, Imprimerie de la Mission Catholique, 1950.
- Rajoelison, Jean Germain, *Le fihavanana. Une approche ethno-philosophique*, ACM (1992) nr 7, s. 302-309.
- Rakotomalala Malanjaona, M., *Les Tsialokana du Vonizongo. Essai de monographie régionale en Imerina (Madagascar)*, Paris, l'École des hautes études en sciences sociales, 1980.
- Rakotondrabe, Modeste, *L'inculturation du christianisme à Madagascar, histoire et perspectives* (doktorat na uniwersytecie w Strasbourgu, 1987).
- Rakotondrabe, Modeste, *Les premiers catéchismes en langue malgache – 1657, 1785, 1841*, Antsiranana, ISTPM, 1990 (Séria „Recherches et Documents”, nr 9).
- Rakotonirainy, Joseph, *Ny tsaran'ny razantsika na ny fahendrena malagasy*, Antananarivo, [b.m.w.], 1961.
- Ralaimihoatra, Edouard, *Histoire de Madagascar*, Tananarive, Société malgache d'édition, 1969.
- Ralambondrainy Randriamboavonjy, Josette, *Une revue missionnaire „Teny soa” 1866-1896* (doktorat z historii na Sorbonie, 1980).
- Ranga, Jean Pierre, *Le Fihavanana dans la vie et la pensée de l'Église, parenté humaine et alliance de Dieu*, ACM (1995) nr 3, s. 109-115.
- Rasoamiamanana, Micheline, *Le rejet du christianisme au sein du royaume de Madagascar (1835-1861)*, w: Bruno Hübsch (red.), *Madagascar et le Christianisme. Histoire Oecuménique*, Antananarivo, Ambozontany-Analamahitsy; Paris, Karthala-Agence de coopération culturelle et technique, 1993, s. 217-239.

- Rasoja, M. i P. Baudeau, *Lovan-tsofina betsileo avy tany Manandriana*, ACM (1974) nr 9 i 10, s. 279-288, 300-316.
- Rasolondraibe, *Ecclesiology and Mission, A Lutheran Perspective*, IRM (2001), s. 331-337.
- Rasolonjatovo, Joseph Martial, *Ce supplément d'âme qu'est la mystique du 'Fihavanana'*, w: Charles Raymond Ratongavao (red.), *Mélanges offerts à Bruno Hübsch*, Antananarivo, Institut Catholique de Madagascar, 2005, t. 1, s. 161-171.
- Ratongavao, Charles Raymond, *Le clergé catholique malgache pendant la décolonisation. L'expérience de Tananarive et de Fianarantsoa*, w: Charles Raymond Ratongavao (red.), *Mélanges offerts à Bruno Hübsch*, Antananarivo, Institut Catholique de Madagascar, 2005, t. 2, s. 7-30.
- Razafintsalama, Adolphe, *Essai sur le sens du péché chez le Malgache*, ACM (1960) nr 8, s. 214-219; nr 9, s. 230-233.
- Renel, Charles, *Ancêtres et dieux*, Tananarive, 1923.
- Rich, Cynthia Holder, *Spirit and Culture, Navigating Ecclesiological Minefields in Madagascar*, „Journal of Theology for Southern Africa” (2008) nr 131, s. 58-71.
- Romano, Antonino, *Madagascar. Autenticità 'in transizione' tra cultura e inculturazione della fede*, Messina, Coop. San Tommaso, 2010.
- Róžański, Jarosław, *Misje w kraju Betsimisaraka. Polscy oblaci na Madagaskarze*, Poznań, Abos, 1998.
- Róžański, Jarosław, *Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej na Madagaskarze (1980-2010)*, Warszawa, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, 2012.
- Rusillon, Henry, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalava de Madagascar. Le „tromba”*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1912.
- Saint-Jean, Raymond (i inni), *Les Catéchismes dans l'Eglise Catholique à Madagascar*, ACM (1977) nr 4, s. 97-124.
- Saint-Jean, Raymond, *Le fihavanana à la lumière de la catégorie de relation*, ACM (1992) nr 7, s. 310-325.
- Saint-Jean, Raymond, *Le Grand Séminaire a 50 ans*, ACM (1967) nr 4, s. 99-108.
- Sambo, Clément, *Le catéchisme malgache de 1785*, w: *Le Christianisme dans le sud de Madagascar. Mélanges à l'occasion du centenaire de la reprise de l'évangéli-*

- sation du Sud de Madagascar par la Congrégation de la Mission (Lazaristes) 1896-1996*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1996, s. 106-121.
- Talily Soa. *Nente i Jesoa Kristy Sinora i Lioke. Dikan-teny ntandroy Tarihe i P. François Benolo*, Ihosy, Éditions St. Vincent de Paul, 2002.
- Tantara ny Adriana eto Madagascar. Documents historiques d'après manuscrits malgaches*, Tananarive, Imprimerie Officielle, 1908.
- Texte malgache officiel de l'ordinaire de la messe*, ACM 20 (1965) nr 6, s. 169-176.
- Thompson, Virginia i Richard Adloff, *The Malagasy Republic. Madagascar Today*, Stanford, Stanford University Press, 1965.
- Vaomieran' ny Eveka momba ny Fanompoam-pivavahana, *Herinandro Masina*, Antananarivo-Analamahitsy, Editions Ambozontany, 2000.
- Veyrières, Paul de i Guy de Méritens, *Le livre de la sagesse malgache. Proverbes, dictons, sentences, expressions figurées et curieuses*, Paris, Éditions Maritimes et d'Outre-Mer, 1967.
- Vig, Lars, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Paris, Karthala; Antananarivo, Ambozontany, 2001.

2. Dotyczące tekstów wiary

- [*Rosyjska wersja Pozdrowienia Anielskiego, prawosławna i katolicka*], na: <http://campus.udayton.edu/mary/resources/flhm01.html> (2013-01-17).
- [*Różne wersje językowe Modlitwy Pańskiej*], na: <http://www.christusrex.org/www1/pater/> (2013-03-29).
- [*Różne wersje językowe Pozdrowienia Anielskiego*], na: <http://www.cattoliciromani.com/55-elenco-preghiere/21230-ave-maria-tutte-le-lingue> (2013-01-17), <http://campus.udayton.edu/mary/resources/flhm01.html> (2013-01-17) lub <http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article-&sid=241> (2013-01-17).
- Alkuin (prawdopodobnie), *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, PL 101, s. 1097-1144.
- Ave Maria in 404 lingue*, Milano, Ordine Equestro del San Sepolcro di Gerusalemme, 1931.

- Bardy, Gustave, *La question des langues dans l'église ancienne*, Paris, Beauchesne, 1948.
- Beckmann, Johannes (red.), *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck-Beckenried, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1966.
- Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, Kraków, WAM, 2001.
- Bronk, Andrzej, *Misjonarz wobec obcych sobie światów mówienia*, *ZMis* III, s. 219-238.
- Bühlmann, Walbert, *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen*, Schöneck-Beckenries, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1950.
- Catechismus Romanus Ex Decreto Sacro-Sancti Concilii Tridentini Jussu Pii V. Pontificis Maximi editus*, Wratislaviae, Typis Academicis Collegii Societatis Jesu, per Factorem Franciscum Gabrielem Olbrich, 1737. Pierwsze wydanie w 1566 r.
- Choroszy, Jan A., (zebr. i oprac.), *Ojciec nasz – nasz. Przekłady, parafrazy i inne literackie opracowania Modlitwy Pańskiej*, Wrocław, Agencja Wydawnicza a Linea, 2008.
- Choroszy, Jan A., *Ojciec nasz. W literaturze*, *EK*, t. 14, kol. 455-458.
- Chrostowski, Waldemar, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i redakcja Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999, s. 131-146.
- Creed*, w: Murphy, Francis Xavier (red.), *New Catholic Encyclopedia*, 15 t., Washington, The Catholic University of America, 2002.
- Cross, Frank Leslie (red.), *Hail Mary*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Dahlmann, Joseph, *Die Sprachkunde und die Missionen, ein Beitrag zur Charakteristik der ältern katholischen Missionsthätigkeit (1500-1800)*, Freiburg im Breisgau, 1891.
- Dziekoński, Stanisław, *Wokół pięciu przykazań kościelnych*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy, 2001, s. 107-118.

- Głowa, Stanisław i Ignacy Bieda (oprac.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1988.
- Grösser, Max, *Die Beziehungen der Missionswissenschaft und Missionspraxis zur Völker- Sprachen- und Religionskunde*, ZM 3 (1913), s. 29-53.
- Gzella, Henryk, *Imiona boże u ludów Manggarai, Riung i Ngada na wyspie Flores w Indonezji*, w: Roman Malek i Waldemar Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock, Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, 1978, s. 255-273.
- Halemba, Andrzej, *Historia i znaczenie przekładu Nowego Testamentu na język mambwe*, w: Andrzej Halemba i Jarosław Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 39-51.
- Hareźga, Stanisław, *Droga Słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji*, w: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i redakcja Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999, s. 196-217.
- Henkel, Willi, *The Polyglot Printing Office of the Congregation*, w: Jozef Metzler (red.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 350 Years in the Service of the Missions 1622-1972*, t. I/1: 1622-1700, Rome, Herder, 1971, s. 343-348.
- Herbest, Benedict, *Nauka Prawego Chrzescijanina przez [...] Jako pożyteczne są człowiekowi Chrzescijańskiemu te Xięgi; [...] zaiste są iakoby Cornvcopiae (iż w nich wszystkie potrzebne rzeczy naydzie) człowieka Chrzescijańskiego: Przedmowa też iasnie y dowodnie pokaże, która iest prawa Wiara Chrzescijańska, Z Regestrem dostatecznym*, Kraków, Mateusz Siebeneicher, 1566.
- Kasjaniuk, Elżbieta, *Przykazania Kościelne*, EK, t. 16, kol. 761-763.
- Katechizmu tekst prosty dla prostego ludu*, Królewiec, 1545.
- Kelly, John Norman Davidson, *Early Christian Creeds*, 2 t., New York, D. McKay, 1960.
- Kim, Sangkeun, *Strange Names of God, The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's „Shangti” in Late Ming China, 1583-1644*, New York, Peter Lang, 2005.
- Kluj, Wojciech, *Problematyka tłumaczeń biblijnych, katechetycznych i liturgicznych na główne języki na Filipinach*, w: Grzegorz Cyran i Elżbieta Skorupska-

- Raczyńska (red. naukowa), *W kręgu języka religii i wiary. Język. Religia. Tożsamość V*, Gorzów Wielkopolski – Szczecin, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Gorzowie Wielkopolskim i Uniwersytet Szczeciński. Wydział Teologiczny, 2011, s. 109-119.
- Kluj, Wojciech, *Translations of verbal expressions of faith as the prophetic dimension of missionary work*, w: Mariano Delgado i Michael Sievernich (red.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Festschrift zum hundert-jährigen Bestehen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011*, St. Ottilien, EOS Klosterverlag 2011, s. 279-289.
- Konior, Jan, *Zagadnienie „grzechu” w kulturze chińskiej*, Kraków, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, 2006.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego, t. II. Wielki Post, Okres Wielkanocny*, Poznań, Pallottinum, 1984.
- Łach, Stanisław, *Dekalog. W Piśmie św.*, EK, t. 3, kol. 1106-1109.
- Malecki, Jan, *Catechismus, to jest nauka krześcijańska od Apostołów dla prostych ludzi we trzech częstkach zamkniona...*, Królewiec 1546.
- Malek, Roman, *Koncepcja Boga w Tenri-Kio*, w: Roman Malek i Waldemar Wesoly (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock, Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, 1978, s. 221-239.
- Martimort, Aimé-Georges, *Essai historique sur les traduction liturgiques*, LMD (1966) nr 86, s. 75-105.
- Mauer, Georg Pistorius, *Pater noster, oder daß allerheiligste Gebett, Vater Vnser in viertzig vnderschiedlichen Sprachen zusammen colligiret vnd inn Druck verfertigt durch Georgium Pistorium Mauer, Pfarr zu Duras*, Ołomuniec, 1621. Wersja zdigitalizowana na: http://www.arcanum.hu/oszk/lpext.dll/eRMK/3f6f/3fdb/41ab#JD_RMNY1233 (2012-11-26).
- Meinhof, Carl, *Die Christianisierung der Sprachen Afrikas*, Basel, Verlag der Missionsbuchhandlung, 1905.
- Meinhof, Carl, *Die Einführung des Missionars in das Volkstum der Heiden durch die Sprache*, w: Julius Richter (red.), *Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt, Untersuchungen über schwebende Missionsprobleme*, Gütersloh, Bertelsmann, 1906, s. 145-161.

- Meinhof, Carl, *Die sprachliche Ausbildung des Missionars, nach einem Referat für die erste Missionslehrerkonferenz am 6 und 7 Juli 1908 in Berlin*, Basel, Basler Missionsstudien, 1909.
- Michalak, Anna, *Adaptacja muzułmańskiej terminologii religijnej w hausańskich przekładach Biblii*, w: Andrzej Halemba i Jarosław Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 33-38.
- Mironiuk, Weronika, *Polscy misjonarze wobec miejscowych języków i przekładów*, w: Andrzej Halemba i Jarosław Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 121-124.
- Modlitewnik prawosławny*, Czarna Białostocka, Parafia Prawosławna w Czarnej Białostockiej, 2004.
- Modlitwa Pańska rozdzielna na siedm części* (polskie tłumaczenie Erazma z Rotterdamu *Precatio Dominica* (1523) pióra Hieronima Spiczyńskiego), Kraków, 1533.
- Mohrmann, Christine, *Das Sprachenproblem in der frühchristlichen Mission*, NZM (1954), s. 103-111.
- Mohrmann, Christine, *Le problème du vocabulaire chrétien, expériences d'évangélisation Paléo-chrétiennes et modernes*, w: Édouard Loffeld, John Wils (red.), *Scientia missionum ancilla*, Nijmegen, Utrecht, Dekker & Van de Vegt N.V., 1953, s. 254-262.
- Mohrmann, Christine, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, VigCh 3 (1949), s. 67-106, 163-183.
- Mohrmann, Christine, *Liturgical Latin. Its Origins and Character*, London, Burns and Oates, 1957.
- Murawski, Roman, *Historia katechezy*, w: Józef Stala (red.), *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, Tarnów, Biblos, 2010, s. 19-106.
- Nadolski, Bogusław, *Ojciec nasz. W liturgii*, EK, t. 14, kol. 453-455.
- Nadolski, Bogusław, *Tłumaczenia tekstów liturgicznych*, w: *Leksykon liturgii*, Poznań, Pallottinum 2006, s. 1594-1596.

- Naumowicz, Józef, *Ojciec nasz. W patrystyce*, EK, t. 14, kol. 450-453.
- Nida, Eugene A., *God's word in man's language*, New York, Harper & Brothers, 1966.
- Nida, Eugene A., *How the Word is made flesh, communicating the gospel to aboriginal people*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1952.
- Nida, Eugene A., *Message and mission, the communication of the Christian faith*, New York, Evanston & London, 1960.
- Pacholski, Robert i Marek Laskowski, *Problematyka translacyjno-dydaktyczna w Misyjnym Seminarium Duchownym na przykładzie wybranych biblizmów*, „Rocznik Przekładoznawczy. Studia nad teorią, praktyką i dydaktyką przekładu” (2006), s. 237-246.
- Pałubska, Zofia, *Ojciec nasz. W duchowości*, EK, t. 14, kol. 455.
- Pater noster*, Wrocław, Dolnośląskie Wydawnictwo Edukacyjne, 1999.
- Pawlak, Nina, *Kryteria doskonalenia przekładu. Co znaczą kolejne przekłady Biblii na języki afrykańskie?*, w: Andrzej Halemba i Jarosław Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 19-31.
- Pawlik, Jacek Jan, *Trudności przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, w: Andrzej Halemba, Jarosław Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 87-96.
- Petrani, Aleksy, *De bilinguibus lectionibus liturgicis*, CT (1937), s. 1-31.
- Pistorius Mauer, Georg, *Pater noster, oder dass allerheiligste Gebett, Vater Vnser in viertzig vnderschiedlichen Sprachen zusammen colligiret vnd inn Druck verfertiget*, Ollmütz (Ołomuniec), Schramm, 1621.
- Rej, Mikołaj, *Catechismus, to jest nauka pożyteczna każdemu wiernemu krześcijaninowi, jako się ma w zakonie Bożym a w wierze i w dobrych uczynkach sprawować*, Kraków, Drukarnia Heleny Floryanowej, 1543.
- Rosik, Seweryn, *Dekalog. W dziejach teologii i życiu Kościoła*, EK, t. 3, kol. 1109-1111.

- Rosin, Hellmut H., *The Lord is God, the translation of the divine names and the missionary calling of the church*, Amsterdam, Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1956.
- Rostkowski, Marek, *Język narzędziem inkulturacji w nauczaniu Kościoła na przestrzeni wieków*, AMis 14 (2004), s. 115-122.
- Różański, Jarosław, *Biblia a inkulturacja w kontekście afrykańskim*, w: Andrzej Halemba i Jarosław Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 7-18.
- Ryt Mszy świętej w Kościele Zairu, w: Leonard Górka i Wacław Hryniewicz (red.), *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa, Verbinum, 1987, s. 182-189.
- Schaff, Philip (red.), *The Creeds of Christendom*, 3 t., New York, 1931.
- Schmidt, Wilhelm, *Der ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive studie*, 12 t., Münster, Aschendorff, 1926-1954.
- Seklucjan, Jan, *Catechismus, to jest nauka naprzedniejsza i potrzebniejsza ku zbawieniu, o wierze krześcijańskiej*, Królewiec, 1547.
- Szlaga, Jan, *Imię Boże w Piśmie Świętym*, EK, t. 7, kol. 61-62.
- Szymik, Stefan, *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i redakcja Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999, s. 169-177.
- Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała, Augustana, 2002.
- Wald, Stanislaus N., *Christian terminology in Hindi*, w: Karl Müller (red.), *Missionsstudien*, Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1962, s. 228-275 (Studia Instituti Missiologici Societas Verbi Divini, nr 1).
- Wallroth, Emil, *Was hat die gegenwärtige Mission für die Sprachwissenschaft geleistet?*, AMZ (1891) 322-339, 387-400, 449-465, 509-526; (1893) 26-37, 74-87, 117-137, 222-240, 408-421.
- Williams, Samuel W., *The controversy among the Protestant missionaries on the proper translation of the words God and Spirit into Chinese*, BSc (1878), s. 732-778.

- Wils, John, *The Mission and Linguistics*, w: Édouard Loffeld i John Wils (red.), *Scientia missionum ancilla, clarissimo doctor Alphonso I.M. Mulders ... hunc librum dedicant amici occasione sexagesimi eius anniversarii*, Nijmegen & Utrecht, Dekker & Van de Vegt N.V., 1953, s. 243-253.
- Witkowska, Sylwia, *Jak powiedzieć „Bóg” po chińsku, czyli o powstaniu sinologii*, „Fundamenta Europaea” (2005) nr 4/5, s. 17-26.
- Zahn, Franz M., *Die Muttersprache in der Mission*, AMZ 28 (1895), s. 337-360.
- Zajac, Ewa, *Ojciec nasz. W Biblii*, EK, t. 14, kol. 449-450.
- Zimoń, Henryk, *Chrystologia afrykańska jako przykład inkulturacji*, w: Andrzej Halemba i Jarosław Rózański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 71-85.
- Zöckler, Otto, *Missionare als Sprach-und Religionsforscher*, AMZ (1877), s. 52-61.

III. Literatura pomocnicza

- Backer, Augustin i Alois Backer, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus ou notices bibliographiques*, vol. 5, Liège 1839, s. 304-306. Wersja zdigitalizowana na: <http://books.google.ch/books?id=hElDAAAACAAJ&pg=PA304#v=onepage&q&f=false> (2012-11-27).
- Barrett, David B. (red.), *World Christian Encyclopedia, a comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1982.
- Besnier, Pierre, *La réunion des langues, ou, L'art de les apprendre toutes par une seule*, Paryż, 1674 (reprint z 1984 wydany w Dordrechcie).
- Boym, Michał, *Cafraria, a P.M. Boym Polono Missa Mozambico 1644 Januario 11*, rękopis w Rzymskim Archiwum Towarzystwa Jezusowego, sygnatura Goa 34-I, ff. 150-160, na: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost17/Boym/lat_text.html (2013-01-15).
- Buchmann, Theodor (Bibliander), *De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius*, Zurich, 1548.

- Bunyan, John, *Wędrowka Pielgrzyma*, Cieszyn, Ewangelickie Towarzystwo Oświaty Ludowej, 1907.
- Bürkle, Horst, *Missionstheologie*, Stuttgart, Berlin, Köln, 1979, s. 89-91.
- Caruso, Steve, *The Aramaic Blog dedicated to keeping track of the Aramaic language within Biblical Studies, the Media and Scholarship at large*, na: <http://aramaicdesigns.blogspot.com/2007/06/o-father-mother-birther-of-cosmos.html> (2012-11-27).
- Cazelles, Henri, *Imię – Stary Testament*, w: Xavier Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań, Warszawa, Pallottinum, 1973, s. 321-324.
- Chrobak, Marzena, *Między światami. Tłumacz ustny oraz komunikacja międzykulturowa w literaturze odkrycia i konkwisty Ameryki*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Daniélou, Jean, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków, WAM, 2008.
- Daubanton, François E., *Prolegomena van Protestantsche zendingswetenschap*, Utrecht, 1911.
- Daughton, James Patrick, *The Civilizing Mission, Missionaries, Colonialists and French Identity, 1885-1914*, (doktorat na University of California w Berkeley, 2002).
- Dujarier, Michel, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań, W Drodze, 1990.
- Dupont, Jacques, *Imię – Nowy Testament*, w: Xavier Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań, Warszawa, Pallottinum, 1973, s. 324-326.
- Dziura, Ryszard, *Imię Boże*, EK, t. 7, kol. 59-61.
- Edland, Sigmund, *Lars Dahles „regime” og sjølvstendighetstrongen I den gassisk-lutherske kyrkja (1889-1920)*, „Norwegian Journal of Missiology – Norsk tidsskrift for misjon” 36 (1982) nr 3, s. 171-183.
- Ehrhardt, Siegmund Justus, *Presbyterologie des Evangelischen Schlesiens*, Gros Glogau, 1783. Wersja zdigitalizowana na: <http://books.google.ch/books?id=WeZBAAAacAAJ&pg=RA1-PA205#v=onepage&q&f=false> (2012-11-26).
- Eichhorn, Johann Gottfried, *Geschichte der neuern Sprachenkunde* (vol. 5 of *Geschichte der Litteratur von ihrem Anfang bis auf die neuesten Zeiten*), 1807. Wersja

- zdigitalizowana na: <http://books.google.ch/books?id=dmUMAAAYAAJ&pg=PA11#v=onepage&q&f=false> (2012-11-26).
- Emerton, John Adney, *Imiona Boga w Biblii Hebrajskiej*, w: Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1997, s. 241-243.
- Feierman, Steven, *Wiek paradoksów w Afryce Wschodniej (około 1780-1890)*, s. 473-504, w: Philip Curtin, Steven Feierman, Leonard Thompson, Jan Vansina, *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, Gdańsk, Wydawnictwo Marabut, 2003.
- Figiel, Józef, *Mesrop, Mesrob, Masztoc*, EK, t. 12, kol. 603-604.
- Fitzsimmons, Joseph, *Father Laval, Jacques Désiré Laval, the ‘Saint’ of Mauritius*, Tenbury Wells, Fowler Wright, 1973.
- Fuller, Russell, *Imiona i nadawanie Imienia*, w: Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1997, s. 243.
- Gajek, Jan Sergiusz, Leonard Górka (red.), *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin, RW KUL, 1991, 2 t.
- Geffré, Claude, *The risk of interpretation, on being faithful to the Christian tradition in a non-Christian age*, New York, Paulis Press, 1987, s. 129-139.
- Gessner, Konrad (red.), *Mithridates: de differentis linguarum tum vetrum tum quae hodie apud diversas nationes in tot orbe terrarum in use sunt*, Manfred Peters, 1555.
- Hans-Werner Gensichen, *Glaube für die Welt, theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh, Verlagshaus G. Mohr, 1971.
- Hardman, Martha J., *De dónde vino el jaqaru*, La Paz, Aurora Acosta Rojas, 1987.
- Headland, Isaac Taylor, *Some by-products of missions*, Cincinnati, Jennings and Graham & New York, Eaton and Mains, 1912.
- Hensel, Gottfried, *Synopsis universae philologiae, in qua, miranda unitas et harmonia linguarum totius orbis terrarum occulta, e literarum, syllabarum, vocumque natura et recessibus eruitur. Cum Grammatica, LL. Orient. Harmonica, Synoptice tractata; nec non descriptione Orbis Terr. quoad Linguarum situm et propagationem, mappisque geographico-polyglottis*, Norymburga, 1741.

- Hernandez, Angel Santos, *Misionologia, problemas introductorios y cincias auxiliares*, Santander, Sal Terrae, 1961.
- Janine, Joseph, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, Toulouse, Impr. H. Basuyau, 1935.
- Jaouen, René, *L'Eucharistie du mil, langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1995.
- Jongeneel, Jan A.B., *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries. A Missiological Encyclopedia. Part I: The Philosophy and Science of Mission*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002.
- King, Michael Joseph, *The Competence of the Conference of Bishops relative to Vernacular Translations of Liturgical books* (doktorat w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza, 1987).
- Kluj, Wojciech, *Cel misji w perspektywie teologii Królestwa Bożego*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 32 (2012) nr 1, s. 132-149.
- Kluj, Wojciech, *Godność każdej kultury. O encyklice „Slavorum Apostoli” rozmowa z...*, w: *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, komentarze Maciej Zięba, rozmawiał Paweł Kozacki, Poznań, W Drodze, 2003, s. 67-83.
- Kluj, Wojciech, *Koncepcja Istoty Najwyższej – Boga w tradycyjnej religii afrykańskiej według Johna S. Mbitiego*, AMis 12 (2001), s. 59-77.
- Kluj, Wojciech, *Misjologiczne perspektywy teologii królestwa Bożego w nauczaniu encykliki Jana Pawła II „Redemptoris missio”*, CT 71 (2001) nr 4, s. 99-116.
- Kluj, Wojciech, *Studia nad tradycyjną religią afrykańską. Zarys problematyki i sposoby badań*, CT (1999) nr 3, s. 181-185.
- Kotarska, Anna, *SIL International i Wycliffe Bible Translators – historia powstania i zasady tłumaczenia Pisma Świętego*, w: Andrzej Halemba i Jarosław Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Warszawa, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 97-120.
- Książeczka do nabożeństwa*, Pelplin, Bernardinum, 2005, s. 39-40.
- Kumor, Bolesław, *Historia Kościoła*, t. 8: *Czasy współczesne 1914-1992*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 1995.
- Latourette, Kenneth Scott, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 t., New York & London, Harper & Brothers Publishers, 1937-1945.

- Laurie, Thomas, *The Ely volume or The contributions of our foreign missions to science and human well-being*, Boston, ABCFM, 1881.
- Léonard, Jeanne-Marie, *Mémoires d'évangile, les archives de la Société des missions évangéliques de Paris, 1822-1949*, Paris, Défap, 2000.
- Livingstone, David, *Missionary Researches and Travels in South Africa*, London, J. Murray, 1857.
- Longosz, Stanisław, *Wulfila. Propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji*, VoxP (1983) nr 4, s. 125-159.
- Luter, Marcin, *Enchiridion piarum precationum*, Wittenberga, 1529.
- Megiser, Hieronymus, *Specimen quinquaginta diversarum atque inter se differentium linguarum et dialectorum; videlicet, oratio dominica*, Frankfurt: Joachim Brathering, 1603.
- Melzer, Friso, *Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952.
- Mémoires de la Congrégation de la Mission*, t. 9, Paris, Congrégation de la Mission, 1866.
- Metzler, Josef, *Die Missionen in Südafrika und auf den ostafrikanischen Inseln*, w: Josef Metzler (red.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. III/1 – 1815-1972, Rome, 1975.
- Mickiewicz, Franciszek, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11*, Częstochowa, Edycja Świętego Pawła, 2011 (Seria: Nowy Komentarz Biblijny, t. III, cz. 1).
- Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünf hundert Sprachen und Mundarten*, Berlin 1806-1817, 4 vol. 9 (Wydanie faksymilowane w Hildesheim w 1970 r.).
- Mulders, Alphonsus Joannes Maria, *Missiologisch bestek; inleiding tot de katholieke missiewetenschap*, Hilversum & Antwerpen, P. Brand, 1962.
- Myklebust, Olav G., *The study of missions in theological education, an historical inquiry into the place of world evangelisation in Western Protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's chair of evangelistic theology*, 2 t., Oslo, Egede Instituttet, 1955-1957.

- Nowak Bronisław, *Wybrzeże Afryki Wschodniej od XVI do początków XIX w.*, w: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, Gdańsk, Wydawnictwo Marabut, 2003, s. 985-1013.
- Oleksiński, Jerzy, „*I nie ustali w walce*”, Warszawa, Nasza Księgarnia, 1980.
- Pac, Michał, *Ogrodnicy wiary. 11 niedziela zwykła (17 czerwca 2012 r.)*, „W Dro-dze” (2012) nr 6, s. 139.
- Paciorek, Antoni, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa, Edycja Świętego Pawła, 2005 (seria: Nowy Komentarz Biblijny, t. 1, cz. 1).
- Phan, Peter C., *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2005.
- Piecul-Karmińska, Eliza, *Językowy obraz Boga i świata. O przekładzie teologii niemieckiej na język polski*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2007.
- Pierozzi, Antonin, *Summa theologica*, Wenecja, 1477.
- Pike, Kenneth Lee & Ruth Margaret Brend (red.), *The Summer Institute of Linguistics, its works and contributions*, The Hague, Mouton, 1977.
- Rétif, André, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris, 1953.
- Ricci, Matteo, *Traktat o przyjaźni*, w: Roman Malek, *Matteo Ricci SJ (1552-1610) i jego aforyzmy o przyjaźni (Jiaoyou lun / Dell'amicizia)*, „Chiny Dzisiaj” (2010) nr 4, s. 26-32.
- Rizzi, Giovanni, *Edizioni della Bibbia nel contesto di Propaganda Fide. Uno studio sulle edizioni della Bibbia presso la Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana*, t. 3 – Asia, Oceania, Africa, Continente Americano, Roma, Urbaniana University Press, 2006, s. 1423-1428.
- Róžański, Jarosław, *Działalność misyjna wobec różnorodności językowej świata*, w: Stanisław Mikołajczak, Tomasz Węclawski (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno 3-5 czerwca 2004 r.*, Poznań, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, 2005, s. 271-281.
- Róžański, Jarosław, *Słownictwo tradycyjnych religii afrykańskich. Nazwa religii*, w: Paweł Bortkiewicz, Stanisław Mikołajczak, Małgorzata Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś (w kontekście teologicznym i kulturowym)*, t. IV, *Materiały z konferencji, Gniezno 22-24 września 2008*, Poznań, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, 2009, s. 91-98.

- Rusillon, Henry, *Paganisme. Observations et notes documantaires*, Paris, Société des Missions Évangéliques, 1929.
- Sanneh, Lamin, *A powerful translation movement, confronting the western-related guilt complex*, „World evangelization” (1993) nr 64, s. 15-19.
- Sanneh, Lamin, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll NY, Orbis Books, 1989.
- Schmidlin, Joseph, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster in Westfalen, 1925.
- Seumois, André, *Théologie missionnaire*, t. V – *Dynamisme missionnaire du Peuple de Dieu*, Rome, 1981, s. 30-46.
- Seweryniak, Henryk, *Imię Boże w teologii*, EK, t. 7, kol. 62-63.
- Siegmund, Albert, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum XII Jahrhundert*, München, Fliser, 1949.
- Smalley, William Allen, *Vocabulary and the preaching of the gospel*, w: William Allen Smalley (red.), *Readings in missionary anthropology*, New York, Practical Anthropology, 1967, s. 61-64.
- Spindler, Marc R., *Theological Developments in Madagascar*, „Exchange” 12 (1983) nr 35, s. 1-43.
- Starowiejski, Marek, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu, literatury – arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa, Pax, 1999.
- Stoll, David, *Fishers of men or founders of empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, London, Zed Press, 1982.
- Strzelczyk, Jerzy, *Apostołowie Europy*, Warszawa, Pax, 1997.
- Sundkler, Bengt i Christopher Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Szczegóła, Hieronim, *Kasper Elyan z Głogowa, pierwszy polski drukarz*, Zielona Góra, Muzeum Ziemi Lubuskiej, 1968.
- Szyska, Tomasz, *Historia ewangelizacji królestwa Quito*, „Nurt SVD” nr 2, 2010, s. 89-123.
- Szyska, Tomasz, *Meandry zamierzeń inkulturacyjnych w Chinach*, w: P. Zając (red.), *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misyjnej*, UAM, Poznań 2009, s. 263- 280.

- Szyszka, Tomasz, *Wymiar ewangelizacyjny Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales z roku 1545, autorstwa biskupa limskiego Jerónimo de Loaysa*, „Studia Warmińskie” nr 48, 2011, s. 117-136.
- Szyszka, Tomasz, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, w: M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, PWN, Warszawa 2009, s. 120-130.
- Walls, Andrew Finlay, *The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture*, MIA (1982) nr 3, s. 93-105.
- Warneck, Gustav, *Evangelische Missionslehre, ein missionstheoretischer Versuch*, Gotha, F.A. Perthes, 1897.
- Zapłata, Feliks, *Chrześcijańska idea Boga kluczem do rozwiązania zasadniczego problemu Kościoła w Indiach*, w: Bohdan Bejze (red.), *Studia z filozofii Boga*, Warszawa, ATK, 1977, t. 3, s. 247-271.
- Zapłata, Feliks, *Pojęcie Boga w religiach niechrześcijańskich* w: Andrzej Święcicki (red.), *Bóg - Dekalog - Błogosławieństwa - Modlitwa*, Kraków, Znak, 1977, s. 28-43.
- Zatorska, Izabella, *Discours colonial – discours utopique. Témoignages français sur la conquête des antipodes XVII^e-XVIII^e siècles*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2004.
- Zorn, Jean-François, *Le grand siècle d’une mission protestante, la Mission de Paris, 1822-1914*, Paris, Karthala, 1993.
- Zwoliński, Przemysław, *Pierwsze drukowane polonicum Jana Mączyńskiego, „Slavia Occidentalis”* (1968), s. 341-347.

ANEKS I

– PORÓWNIANIA TŁUMACZEŃ BIBLIJNYCH WYBRANYCH FRAGMENTÓW

Wj 20,2-17

2 Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli.
3 Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! 4 Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! 5 Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. 6 Okazuję zaś łaskę aż do tysiącznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań. 7 Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy, gdyż Pan nie pozostawi bezkarnie tego, który wzywa Jego imienia do czczych rzeczy. 8 Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. 9 Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. 10 Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram. 11 W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty. 12 Czcij ojca twego i matkę swoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie. 13 Nie będziesz zabijał. 14 Nie będziesz cudzołożył. 15 Nie będziesz kradł. 16 Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek. 17 Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika,

ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego.

Eksaody 20,2-17

(BP 1835)

2 Izaho no Jehovah Andriamanitr'ao izay namoaka anao tamy ny tany Ejiptitra, tamy ny trano fanompoana. 3 Aza manao andrimanitra hisolo ahy hianao. 4 Aza manao **sarin-javatra** hianao, na **endri-javatra** izay any an-danitra ambony, na izay amy nt tany ambany, na izay anaty ny ny rano ambany ny tany. 5 **Aza miondrikia amy ny hianao, na hanompo azy**: fa Izaho no Jehovah Andriamanitr'ao. Andriamanitra miaro, izay nampitondra ny helo-dray tamy ny zana'ny hatr'amy ny zafy ny fahatelo ny sy ny fahefa'ny, izay tsy tia ahy. 6 Ary mamindra fo amy ny olona tsy omby arivo izay tia ahy sy mitandrina ny didy ko. 7 Aza manonona foana **ny anarany ny Jehovah Andriamanitr'ao**; fa tsy hatao ny Jehovah tsy ho meloka izay manonona foana ny anara'ny. 8 Mitandrema ny andro **sabata'** mba hahamasina azy. 9 Heneman'andro no hiasa'nao, ary hanava'nao ny zavatr'ao rehetra. 10 Fa ny andro fahafito no sabata ny Jehovah Andriamanitr'ao: Aza manao zavatra hianao, na ny **zanak'ao lahy**, na ny **zanak'ao vavy**, na ny **ankizy lahy** nao, na ny **ankizy vavy** nao, na ny omby nao, na ny vahiny nao, izay miditra amy ny vavahady nao. 11 Fa tamy ny heneman'andro no nanava'ny ny Jehovah ny lanitra sy ny tany, ary ny ranomasina, sy izay zavatra rehetra ao anaty ny, ary nitsahatra izy tamy ny fahafitoan'andro : Izany no nitahian'Andriamanitra ny sabata sy nahamasina'ny azy. 12 Mankatoava ny ray sy ny reny nao; 'mba hahelavelona anao ambony ny tany izay nome'ny ny Jehovah Andriamanitr'ao ho anao. 13 Aza mamono hianao. 14 Aza manintaka hianao. 15 Aza mangalatra hianao. 16 Aza miampanga laingia ny nama'nao hia nao. 17 Aza mila haka ny trano ny nama'nao hianao, aza mila haka ny vady ny ny nama'nao hianao, na ny **ankizy lahy** ny, na ny **ankizy vavy** ny, na ny omby ny, na ny ampondra ny, na izay mety ho zavatra ny nama'nao akory aza.

(BP 1865)

2 Izaho no Jehovah Andriamanitrao, Izay nitondra anao nivoaka avy tany amin'ny tany Egipta, tamin'ny trano nahandevozana. 3 Aza manana andriamani-kafa,

fa Izaho ihany. 4 Aza manao **sarin-javatra** voasokitra ho anao, na ny mety ho **endriky ny zavatra izay** eny amin'ny lanitra ambony, na izay etỳ amin'ny tany ambany, na izay any amin'ny rano ambanin'ny tany. 5 **Aza miankohoka eo anatrehany, ary aza manompo azy**; fa Izaho, Jehovah Andriamanitrao, dia Andriamanitra saro-piaro ka mamaly ny heloky ny ray amin'ny zanaka hatramin'ny zafiafy sy ny zafindohalika, dia amin'izay mankahala Ahy; 6 nefa kosa mamindra fo amin'ny olona arivo mandimby izay tia Ahy ka mitandrina ny didiko. 7 Aza manonona foana ny **anaran'i Jehovah Andriamanitrao**; fa tsy hataon'i Jehovah ho tsy manan-tsiny izay manonona foana ny anarany. 8 Mahatsiarova ny andro **Sabata** hanamasina azy. 9 Henemana no hiasanao sy hanaovanao ny raharahanao rehetra. 10 Fa Sabatan'i Jehovah Andriamanitrao ny andro fahafito; koa aza manao raharaha akory ianao amin'izany, na ny **zanakao-lahy**, na ny **zanakao-vavy**, na ny **ankizilahinao**, na ny **ankizivavinao** na ny biby fiompinao, na ny vahininao izay tafiditra eo ambavahadinao. 11 Fa henemana no nanaovan'i Jehovah ny lanitra sy ny tany sy ny ranomasina mbamin'izay rehetra ao aminy, dia nitsahatra Izy tamin'ny andro fahafito; izany no nitahian'i Jehovah ny andro Sabata sy nanamasinany azy. 12 Manaja ny rainao sy ny reninao mba ho maro andro ianao ao amin'ny tany izay omen'i Jehovah Andriamanitrao ho anao. 13 Aza mamono olona. 14 Aza mijangajanga. 15 Aza mangalatra. 16 Aza mety ho vavolombelona mandainga hanameloka ny namanao. 17 Aza mitsiriritra ny tranon'ny namanao; aza mitsiriritra ny vadin'ny namanao, na ny **ankizilahiny**, na ny **ankizivaviny**, na ny ombiny, na ny borikiny, na izay mety ho an'ny namanao akory aza.

(BP 1965)

2 Izaho no Jehovah Andriamanitrao, Izay nitondra anao nivoaka avy tany amin'ny tany Egypta, tamin'ny trano nahandevozana. 3 Aza manana andriamani-kafa, fa Izaho ihany. 4 Aza manao **sarin-javatra** voasokitra ho anao, na ny mety ho **endriky ny zavatra izay** eny amin'ny lanitra ambony, na izay etỳ amin'ny tany ambany, na izay any amin'ny rano ambanin'ny tany. 5 **Aza miankohoka eo anatrehany, ary aza manompo azy**; fa Izaho, Jehovah Andriamanitrao, dia Andriamanitra saro-piaro ka mamaly ny heloky ny ray amin'ny zanaka hatramin'ny zafiafy sy ny zafindohalika, dia amin'izay mankahala Ahy; 6 nefa kosa mamindra fo amin'ny olona arivo mandimby, izay tia Ahy ka mitandrina ny didiko. 7 Aza manonona foana

ny **anaran' i Jehovah Andriamanitrao**; [Na: Aza manonona ny anaran' i Jehovah Andriamanitrao ho enti-mandainga] fa tsy hataon' i Jehovah ho tsy manan-tsiny izay manonona foana ny anarany. 8 Mahatsiarova ny andro **Sabata** hanamasina azy. 9 Henemana no hiasanao sy hanaovanao ny raharahanao rehetra. 10 Fa Sabatan' i Jehovah Andriamanitrao ny andro fahafito; koa aza manao raharaha akory hianao amin' izany, na ny **zanakao-lahy**, na ny **zanakao-vavy**, na ny **ankizilahinao**, na ny **ankizivavinao**, na ny biby fiompinao, na ny vahininao izay tafiditra eo am-bavahadinao. 11 Fa henemana no nanaovan' i Jehovah ny lanitra sy ny tany sy ny ranomasina mbanin' izay rehetra ao aminy, dia nitsahatra Izy tamin' ny andro fahafito; izany no nitahian' i Jehovah ny andro Sabata sy nanamasinany azy. 12 Manajà ny rainao sy ny reninao mba ho maro andro hianao ao amin' ny tany izay omen' i Jehovah Andriamanitrao ho anao. 13 Aza mamono olona. 14 Aza mijangajanga. 15 Aza magalatra. 16 Aza mety ho vavolombelona mandainga hanameloka ny namanao. 17 Aza mitsiriritra ny tranon' ny namanao; aza mitsiriritra ny vadin' ny namanao, na ny **ankizilahiny**, na ny **ankizivaviny**, na ny ombiny, na ny borikiny, na izay mety ho an' ny namanao akory aza.

(BK 1938)

2 Izaho no iaveh Andriamanitrao, izay namoaka anao tany amin' ny tany Ejipta, tany amin' ny trano fanandevozana. 3 Tsy hanana andriamani-kafa eo anatrehako hianao. 4 Tsy hanao **sarin-javatra** voasokitra ho anao, na **sary fampisehoana** ny zavatra eny amin' ny lanitra ambony, na ny eny amin' ny tany ambany, na ny any amin' ny rano ambanin' ny tany. 5 **Tsy hiankohoka eo anatrehan' ireny na hanompo azy akory hianao**, fa izaho Iaveh Andriamanitrao dia Andriamanitra saro-piaro, ka amin' izay mankahala ahy, mamaly ny heloky ny ray amin' ny zanaka hatramin' ny taranaka fahatelo sy fahaefatra, 6 ary amin' izay tia ahy sy mitandrana ny didiko kosa, mamindra fo hatramin' ny taranaka faharivo. 7 Tsy hanonom-poana ny **anaran' Iaveh Andriamanitrao**, fa tsy havelan' Iaveh tsy ho voasazy izay manonom-poana ny anarany. 8 Tsarovy ny andro Sabata mba hanamasina azy. 9 Ny andro enina no hiasanao sy hanaovanao ny taozavatrao. 10 Fa ny andro fahafito dia Sabata voatokana ho an' Iaveh Andriamanitra; tsy hanao asa no inona na inona, na ny tenanao, na ny **zanakao lahy** na ny **zanakao vavy**, na ny **ankizilahinao**, na ny **ankizivavinao**, na ny biby fiompinao, na ny vahi-

ny izay tafiditra ny vavahadinao. 11 Satria ny andro enina no nanaovan' Iaveh ny lanitra, ny tany, ny ranomasina, mbamin' izay rehetra ao aminy, fa ny andro fahafito dia nitsaharany, ka izany no nanasoavan' Iaveh ny andro Sabata sy nanamasinany azy. 12 Manajà ny ray aman-dreninao mba ho lava andro hianao any amin' ny tany omen' Iaveh Andriamanitrao anao. 13 Tsy hamono olona hianao. 14 Tsy hijangajanga hianao. 15 Tsy hangalatra hianao 16 Tsy hitsangan-ko vavolombelona mandainga hamely ny namanao hianao. 17 Tsy hitsiriritra ny tranon' ny namanao hianao, tsy hitsiriritra ny vadin' ny namanao, na ny **ankizilahiny** na ny **ankizivaviny**, na ny ombiny na ny ampondrany, na inona na inona amin' ny zavatra ny namanao.

(BK 2011)

2 Izaho no Tompo Andriamanitrao. Izay namoaka anao avy any amin'ny tany Ejipta, avy any amin'ny toeram-panandevozana. 3 Tsy hanana andriamani-kafa eo anatrehako ianao. 4 Tsy hanao **sarin-javatra** voasokitra ho **sampy** ianao, na **sary fampisehoana** ny zavatra eny amin'ny lanitra ambony, na ny eny amin' ny tany ambany, na ny any amin' ny rano ambanin' ny tany. 5 **Tsy hiankohoka eo anatrehan' ireny na hanompo azy** akory ianao, fa Izaho Tompo Andriamanitrao dia Andriamanitra fatra-pitandro hasina, ka amin' izay mankahala Ahy, dia mamaly ny heloky ny ray amin' ny zanaka hatramin'ny taranaka fahatelo sy fahefatra Aho 6 ary amin'izay tia Ahy sy mitandrana ny didiko kosa, dia mamindrafo hatramin' n y taranaka faharivo Aho. 7 Tsy hanonom-poana ny **anaran'ny Tompo Andriamanitrao** ianao, fa tsy havelan'ny Tompo tsy ho voasazy izay manonom-poana ny Anarany. 8 Tsarovy ny andro **Sabata** mba hanamasina azy. 9 Ny andro enina no hiasanao sy hanaovanao ny tao-zavatrao. 10 Fa ny andro fahafito dia Sabata voatokana ho an' ny Tompo Andriamanitrao; tsy hanao asa na inona na inona, na ny tenanao, na ny **zanakao lahy** na ny **zanakao vavy**, na ny **mpanompolahinao**, na ny **mpanompopavinao**, na ny biby fiompinao, na ny vahiny izay tafiditra ny vavahadinao, na ny biby fiompinao, na ny vahiny izay tafiditra ny vavahadinao. 11 Satria ny andro enina no nanaovan' ny Tompo ny lanitra, ny tany, ny ranomasina, mbamin' izay rehetra ao aminy, fa ny andro fahafito dia nitsaharany, ka izany no nanasoavan'ny Tompo ny andro sabata sy nanamasinana azy. 12 Manajà ny ray aman-dreninao mba ho lava andro ianao any amin' ny tany omen' ny Tompo An-

driamanitrao anao. 13 Tsy hamono olona ianao. 14 Tsy hanitsakitsa-bady na haka vadin' olona ianao. 15 Tsy hangalatra ianao. 16 Tsy hitsangan-ko vavolombelona mandainga hamely ny namanao ianao. 17 Tsy hitsiriritra ny tranon'ny namanao ianao, tsy hitsiriritra ny vadin' ny namanao, na ny **mpanompolahiny** na ny **mpa-nompovaviny**, na ny ombiny na ny ampondrany, na inona na inona amin' ny zavatra ny namanao.

(BE 2003)

2 Izaho no TOMPO Andriamanitrao, Izay namoaka anao hiala tany Ejipta, toera-nanandevozana anao. 3 Aza manana andriamani-kafa ianao, fa Izaho iha-ny. 4 Aza manao **sarin-tsampy** voasokitra ho anao, **ampisehoanao endri-javatra** izay eny amin' ny habakabaka ambony, na izay etỳ amin' ny tany ambany, na izay ao amin' ny rano ambanin' ny tany. 5 **Aza miankohoka eo anatrehan' ireny sampy ireny ary aza manompo azy** [And 4-5: jereo 34.17' Lev 19.4; 26.1; Deot 4.15-18; 27.15], satria Izaho TOMPO Andriamanitrao dia saro-piaro amin' ny maha Andriamanitra Ahy. Raha misy olona meloka amin' izany ka mankahala Ahy, dia hofaiziko izy sy ny zafindohalika; 6 nefa kosa izay tia Ahy ka mitandrina ny didiko, dia hanehoako famindrampo hatramin' ny taranaka faharivo [nefa... hatramin' ny taranaka faharivo na nefa kosa olona arivoarivo, dia izay rehetra tia Ahy ka mitandrina ny didiko, no hanehoako famindrampo. – And 5-6; jereo 34.6-7; Nom 14.18; Deot 7.9-10]. 7 Aza manonom-poana ny **anarako ianao fa Izaho TOMPO Andriamanitrao** dia mitana ho meloka izay manao toy izany [Jereo Lev 19.12]. 8 Tsarovy ny andro '**sabata** mba hanokananao azy ho Ahy. 9 Enina andro no hiasanao sy hanaovanao ny raharahanao rehetra. 10 Fa ny andro fahafito dia sabata voatokana ho Ahy TOMPO Andriamanitrao; koa aza manao raharaha mi-hitsy amin'io andro io, na ianao na ny **zanakao** na ny **mpanomponao** na ny biby fiompinao na ny vahiny izay ao an-tanànananao. 11 Fa enina andro no nanaovako ny lanitra sy ny tany ary ny ranomasina mbamin' izay rehetra ao aminy, dia nitsahatra Aho tamin' ny andro fahafito. Izany no nahatonga Ahy TOMPO nitahy ny andro sabata sy nanokana azy ho Ahy [And 8-11: jereo 16.23-30; 23.12; 31.12-17; 34.21; 35.2; Gen 2.1-3; Lev 23.3]. 12 Hajao ny rainao sy ny reninao mba ho maro andro iainana ianao eo amin' ny tany izay omeko TOMPO Andriamanitrao ho anao [Jereo Deot 27.16; Mt 15.4; 19.19; Mk 7.10; 10.19; Lk 18.20; Ef 6.2-3]. 13 Aza

mamono olona [Jereo Gen 9.6; Lev 24.17; Mt 5.21; 19.18; Mk 10.19; Lk 18.20; Rm 13.9; Jak 2.11.]. 14 Aza mitsakitsa-bady na maka vadin' olona [Jereo Lev 20.10; Mt 5.27; 19.18; Mk 10.19; Lk 18.20; Rm 13.9; Jak 2.11]. 15 Aza mangalatra [mangalatra: dkt hafa maka an-keriny; amin' izay ity didy ity dia mikendry ireo fanohintohinana ny fahafahan' ny hafa, izany hoe ny fakana olona an-keriny hatao andevo (jereo 21.16). Ny fanohintohinana ny fananan' ny hafa rehetra moa dia voararan' ny and 17. – Jereo koa Lev 19.11; Mt 19.18; Mk 10.19; Lk 18.20; Rm 13.19.]. 16 “Aza mety ho vavolombelona mandainga hamelezana ny namanao [Jereo 23.1; Mt 19.18; Mk 10.19; Lk 18.20.]. 17 Aza mitsiriritra izay rehetra an' ny namanao, na ny tranony, na ny vadiny na ny **mpanompony**, na ny ombiny na ny borikiny [Jereo Rm 7.7; 13.9].

Pwt 5,11-21

11 Nie będziesz brał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy, bo nie dozwoli Pan, by pozostał bezkarny ten, kto bierze Jego imię do czczych rzeczy. 12 Będziesz zważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał Pan, Bóg twój. 13 Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką twą pracę, 14 lecz w siódmym dniu jest szabat Pana, Boga twego. Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twój wół, ani twój osioł, ani żadne twoje zwierzę, ani obcy, który przebywa w twoich bramach; aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty. 15 Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu. 16 Czcij swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał Pan, Bóg twój, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje Pan, Bóg twój. 17 Nie będziesz zabijał. 18 Nie będziesz cudzołożył. 19 Nie będziesz kradł. 20 Jako świadek nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa. 21 Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego.

Deoterônômy 5,11-21

(BP 1835)

11 Aza manonona foana ny anara' ny ny Jehovah Andriamanitr'ao: fa tsy hatao ny ny Jehovah tsy ho meloka izay manonona foana ny anara'ny. 12 Mitandrema ny andro sabata, 'mba hahamasina azy, toy ny nandidia'ny ny Jehovah Andriamanitr'ao anao. 13 Heneman'andro no hiasa'nao, ary hanava'nao ny zavatr'ao rehetra: 14 Fa ny andro fahafito no sabata ny Jehovah Andriamanitr'ao: aza manao zavatra hianao, na ny **zanak' ao lahy**, na ny **zanak'ao vavy**, na ny **ankizy lahy** nao, na ny **ankizy vavy** nao, na ny omby nao, na ny ampondra nao, na ny biby nao, na ny vahiny nao izay miditra amy ny vavahady nao: 'mba hitsahara'ny ny **ankizy lahy** nao, sy ny **ankizy vavy** nao to'anao. 15 Ary tsarovy, fa efa **mpanompo** tany ny tany Eji-pitra hianano, ary tanana mahery sy sandry nihinjitra no namoaha'ny ny Jehovah Andriamanitr'ao anao: ka izany no nandidia'ny ny Jehovah Andriamanitr'ao anao hitandrina ny andro sabata. 16 Mankatoava ny ray nao sy ny reny nao, tahaky ny nandidia'ny ny Jehovah Andriamanitr'ao anao; 'mba hahela velona anao, ary 'mba ho hasoavi'ny hianao amy ny tany izay ome'ny ny Jehovah Andriamanitr'ao ho anao. 17 Aza mamono hianao. 18 Aza manintaka hianao. 19 Aza mangalatra hianao. 20 Aza miampanga laingia ny nama'nao hianao. 21 Aza mila haka ny vady ny nama'nao, ary aza mia haka ny trano ny nama'nao, ny saha ny, na ny **ankizy lahy** ny, na ny **ankizy vavy** ny, na izay mety ho zavatra ny nama'nao akory aza.

(BP 1865)

11 Aza manonona foana ny anaran'i Jehovah Andriamanitrao; fa tsy hataon'i Jehovah ho tsy manan-tsiny izay manonona foana ny anarany. 12 Mitandrema ny andro Sabata hanamasima azy, araka izay nandidian'i Jehovah Andriamanitrao anao. 13 Henemana no hiasanao sy hanaovanao ny raharahanao rehetra. 14 Fa Sabatan'i Jehovah Andriamanitrao ny andro fahafito; koa aza manao raharaha akory ianao amin'izany, na ny **zanakao-lahy**, na ny **zanakao-vavy**, na ny **ankizilahinao**, na ny **ankizivavinao**, na ny ombinao, na ny borikinao, na ny biby fiompinao rehetra, na ny vahininao izay tafiditra eo am-bavahadinao; mba hitsaharan'ny **ankizilahinao** sy ny **ankizivavinao** tahaka anao koa. 15 Ary tsarovy fa **andevo** tany

amin'ny tany Egipta ianao, ka tanana mahery sy sandry nahinjitra no nitondra-n'i Jehovah Andriamanitrao anao nivoaka avy tany; izany no nandidian'i Jehovah Andriamanitrao anao hitandrina ny andro Sabata. 16 Manajà ny rainao sy ny reninao, araka izay nandidian'i Jehovah Andriamanitrao anao, mba ho maro andro ianao, ary mba hahita soa any amin'ny tany izay omen'i Jehovah Andriamanitrao ho anao. 17 Aza mamono olona. Ary aza mijangajanga. Ary aza mangalatra. Ary aza mety ho vavolombelona mandainga hanameloka ny namanao. 18 Ary aza mitsiriritra ny vadin'ny namanao; ary aza mitsiriritra ny tranon'ny namanao, na ny taniny, na ny **ankizilahiny**, na ny **ankizivaviny**, na ny ombiny, na ny borikiny, na izay mety ho an'ny namanao akory aza. 19 Ireo teny ireo no nolazain'i Jehovah tamin'ny feo mahery tao amin'ny afo sy ny rahona ary ny aizim-pito, raha nivory tany an-tendrombohitra ianareo, ka dia tsy nampiany intsony; ary nosoratany tamin'ny vato fisaka roa ireo ka natolony ahy. 20 Ary rehefa renareo ny feo avy tao amin'ny aizina, raha nirehitra afo ny tendrombohitra, dia nanatona ahy ianareo, dia ny loham-pirenena rehetra sy ny loholonareo, 21 ka hoy ianareo: Indro, efa nampahitain'i Jehovah Andriamanitsika ny voninahiny sy ny fahalehibiazany isika, ary efa rentsika ny feony avy tao amin'ny afo; koa efa hitantsika androany fa Andriamanitra miteny amin'ny olona, nefa velona ihany izy.

(BP 1965)

11 Aza manonona foana ny anaran' i Jehovah Andriamanitrao [Na: Aza manonona ny anaran' i Jehovah Andriamanitrao ho enti-mandainga]; fa tsy hataon' i Jehovah ho tsy manan-tsiny izay manonona foana ny anarany. 12 Mitandrema ny andro Sabata hanamasina azy, araka izay nandidian' i Jehovah Andriamanitrao anao. 13 Henemana no hiasanao sy hanaovanao ny raharahanao rehetra. 14 Fa Sabatan' i Jehovah Andriamanitrao ny andro fahafito; koa aza manao raharaha akory hianao amin' izany, na ny **zanakao-lahy**, na ny **zanakao-vavy**, na ny **ankizilahinao**, na ny **ankizivavinao**, na ny ombinao, na ny borikinao, na ny biby fiompinao rehetra, na ny vahininao izay tafiditra eo am-bavahadinao; mba hitsaharan' **ny ankizilahinao** sy ny **ankizivavinao** {**nakizivavinao** - WK} tahaka anao koa. 15 Ary tsarovy fa **andevo** tany amin' ny tany Egipta hianao, ka tanana mahery sy sandry nahinjitra no nitondran' i Jehovah Andriamanitrao ano nivoaka avy tany; izany no nandidian' i Jehovah Andriamanitrao anao hitandrina ny andro Sabata.

16 Manajà ny rainao sy ny reninao, araka izay nandidian' i Jehovah Andriamanitrao anao, mba hahita soa any amin' ny tany izay omen' i Jehovah Andriamanitrao ho anao. 17 Aza mamono olona. Ary aza mijangajanga. Ary aza mangalatra. Ary aza mety ho vavolombelona mandainga hanameloka ny namanao. 18 Ary aza mitsiritra ny vadin' ny namanao; ary aza mitsiritra ny tranon' ny namanao, na ny taniny, na **ny ankizilahiny**, na **ny ankizivaviny**, na ny ombiny, na ny borikiny, na izay mety ho an' ny namanao akory aza. 19 Ireo teny ireo no nolazain' i Jehovah tamin' ny feo mahery tao amin' ny afo sy ny rahona ary ny aizim-pito, raha nivory tany an-tendrombohitra hianareo, ka dia tsy nampiany intsony; ary nosoratany tamin' ny vato fisaka roa ireo ka natolony ahy. 20 Ary rehefa renareo ny feo avy tao amin' ny aizina, raha nirehitra afo ny tendrombohitra, dia nanatona ahy hianareo dia ny loham-pirenena rehetra sy ny loholonareo, 21 koa hoy hianareo; Indro, efa nampahitain' i Jehovah Andriamanitsika ny voninahiny sy ny fahalehibiazany isika, ary efa rentsika ny feony avy tao amin' ny afo; koa efa hitantsika andro-any fa Andriamanitra miteny amin' ny olona, nefa velona ihany izy.

(BK 1938)

11 Aza manonom-poana ny anaran' Iaveh Andriamanitrao, fa tsy havelan' Iaveh ho afapotsiny, izay manonom-poana ny anarany. 12 Mitandrema ny andro sabara, mba hankamasina azy, araka ny nandidian' Iaveh Andriamanitrao anao. 13 Hene-mana no hiasanao sy hanaovanao ny asanao rehetra. 14 Fa ny andro fahafito, dia sabata ho an' Iaveh Andriamanitrao, ka aza manao zavatra na inona na inona hianao, na ny **zanakao lahy**, na ny **zanakao vavy**, na ny **ankizilahinao**, na ny **ankizy-vavinao**, na ny ombinao, na ny ampondranao, na ny biby fiompinao rehetra, na ny vahiny tafiditra ny vavahadinao, mba hitsahatra toa anao koa ny vavahadinao, mba hitsahatra toa anao koa ny **ankizilahinao** sy ny **ankizivavinao**. 15 Tsarovy fa efa andevo tany amin' ny tany Ejipta hianao, ary tànana mahery sy sandry ahinjitra no nitondran' Iaveh Andriamanitrao anao nivoaka avy tany; koa izany no nandidian' Iaveh Andriamanitrao anao hitandrina ny andro sabata. 16 Manajà ny ray aman-dreninao, araka ny nandidian' Iaveh Andriamanitrao anao, mba ho halavaina ny andronao sy ho sambatra any amin' ny tany omen' Iaveh Andriamanitrao anao. 17 Aza mamono olona. Aza maka vadin' olona. Aza mangalatra. Aza mitsangana ho vavolombelona tsy marina hamely ny namanao. 18 Aza mitsiritra ny vadin'

ny namanao. Aza mitsiriritra ny tranon' ny namanao, na ny taniny, na ny **ankizilahiny**, na ny **ankizivaviny**, na ny ombiny, na ny ampondrany, na izay mety ho an' ny namanao. 19 Ireo no teny nolazain' laveh tamin' ny fiangonanareo rehetra tamin' ny feo mahery, tany an-tendrombohitra, tao anatin' ny afo sy ny rahona, ary ny aizim-pito, ka tsy nampiany na inona na inona. Nosoratany tamin' ny takelaka vato roa natolony ahy ireo. 20 Nanatona ahy hianareo, rehefa nandre ny feo avy teo amin' ny aizina, raha nirehitra afo daholo ny tendrombohitra, dia ny filohan' ny fokonareo rehetra sy ny loholonareo, ka hoy hianareo: 21 Indro laveh Andriamanitsika efa naneho ny voninahitra amam-pahalehibeazany tamintsika, ary isika efa nandre ny feony avy tao anatin' ny afo; koa hitantsika androany Andriamanitra miteny amin' ny olombelona, ary ny olombelona dia mbola velona.

(BK 2011)

11 Aza manonom-poana ny anaran' ny Tompo Andriamanitrao, fa tsy havelan' ny Tompo ho afa-potsiny izay manonom-poana ny Anarany. 12 Mitandrema ny andro sabata mba hankamasina azy, araka ny nandidian' ny Tompo Andriamanitrao anao. 13 Henemana no hiasanao sy hanaovanao ny asanao rehetra. 14 Fa ny andro fahafito, dia sabata ho an' ny Tompo Andriamanitrao, ka aza manao zavatra no inona na inona ianao, ny ny **zanakao lahy**, na ny **zanakao vavy**, na ny **mpanompolahinao**, na ny **mpanompovavinao**, na ny ombinao, na ny ampondranao, na ny biby fiompinao rehetra, na ny vahiny izay ao antranonao; dia mba hiala sasatra toa anao koa ny **mpanompolahinao** sy ny **mpanompovavinao**. 15 Tsarovy fa efa nandevozina tany amin' ny tany Ejipta ianao, ary fiarovana mahery sy fahefana tsy hay tohaina no nitondran' ny Tompo Andriamanitrao anao niala avy tany; koa izany no nandidian' ny Tompo Andriamanitrao anao hitandrina ny andro sabata. 16 Manaja ny ray aman-dreninao, araka ny nandidian' ny Tompo Andriamanitrao anao, mba ho halavaina ny andro ka ho sambatra ianao any amin' ny tany omen' ny Tompo Andriamanitrao anao. 17 Aza mamono olona. 18 Aza manitsakitsa-bady sy maka vadin' olona. 19 Aza mangalatra. 20 Aza mitsangana ho vavolombelona tsy marina hamely ny namanao. 21 Aza mitsiriritra ny vadin' ny namanao. Aza mitsiriritra ny tranon' ny namanao, na ny taniny, na ny **mpanompolahiny**, na ny **mpanompovaviny**, na ny ombiny, na ny ampondrany, na izay mety ho an' ny namanao.

(BE 2003)

11 Aza manonom-poana ny anarako ianao, fa Izaho TOMPO Andriamanitrao dia tsy hamela ho afa-potsiny izay manonom-poana ny anarako. 12 Mitandrema ny andro sabata mba hanokananao azy ho Ahy TOMPO Andriamanitrao, araka izay nandidiako anao. 13 Enina andro no hiasanao sy hanaovanao ny raharahanao rehetra. 14 Fa ny andro fahafito kosa dia sabata voatokana ho Ahy TOMPO Andriamanitra; koa aza manao raharaha akory amin' izany, na ny **mpanomponao**, na ny ombinao na ny borikinao, na ny biby hafa rehetra fiompinao, na ny vahiny izay ao an-tranona; aoka mba hitsahatra tahaka anao koa ireo **mpanomponao**. 15 Ary tsarovy fa **nandevozina** tany Ejipta ianao ka fiarovana mahery sy fahefana tsy hay tohaina no nitondrako anao niala tany; izany no mahatonga Ahy TOMPO Andriamanitrao handidy anao hitan-drina ny andro sabata. 16 Manajà ny rainao sy ny reninao, araka izay mandidiako anao, mba ho maro andro iainana ianao ary mba hahita soa any amin' ny tany anao. 17 Aza mamono olona. 18 Aza manitsakitsa-bady na maka vadin' olona. 19 Aza mangalatra. 20 Aza mety ho vavolombelona mandainga hamelezana ny namanao. 21 Aza mitsiriritra ny vadin' ny namanao, na ny tranony, na ny taniny, na ny **mpanompony**, na ny ombiny, na ny borikiny, na izay mety ho fananany.

Wj 3,14-15

14 Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «JESTEM, KTÓRY JESTEM». I dodał: «Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was». 15 Mówił dalej Bóg do Mojżesza: «Tak powiesz Izraelitom: „JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia.

Eksaody 3,14-15

(BP 1835)

14 Ary hoy ny Andriamanitra tamy ny **Mosesy, IZAHO NO IZAHO**: ary hoy izy, Izao no ho laza'nao amy ny zanaky Isiraely, **IZAHO NO** efa naniraka ahy tamy nareo. 15 Ary hoy koa ny Andriamanitra tamy ny Mosesy, Izao no ho laza'nao

amy ny zanaky Isiraely, **Ny Jehovah Andriamanitry ny ray nareo**, Andriamanitry Abirahama, Andriamanitry Isaka, ary Andriamanitry Jakoba, no efa naniraka ahy aty amy nareo; Izany no anara'ko mandrakizay, ary izany ho fahatsiarovana ahy ho amy ny taranaka rehetra.

(BP 1865)

14 Ary hoy Andriamanitra tamin'i **Mosesy: IZAHO, IZAY IZY HATRIZAY HATRIZAY KA HO MANDRAKIZAY**. Ary hoy koa Izy: Iza no holazainao amin'ny Zanak'Isiraely: **IZAHO IZAY** Izy no efa naniraka ahy ho aty aminareo. 15 Ary hoy koa Andriamanitra tamin'i Mosesy: Iza no holazainao amin'ny Zanak'Isiraely: **Jehovah, Andriamanitry ny razanareo**, dia Andriamanitr'i Abrahama sy Andriamanitr'i Isaka ary Andriamanitr'i Jakoba, no efa naniraka ahy ho aty aminareo; izany no anarako mandrakizay, ary izany no hahatsiarovana Ahy hatramin'ny taranaka fara mandimby.

(BP 1965)

14 Ary hoy Andriamanitra tamin'i **Mosesy: IZAHO, IZAY IZY HATRIZAY HATRIZAY KA HO MANDRAKIZAY**. Ary hoy koa Izy: Iza no holazainao amin' ny Zanak' Isiraely: **IZAHO IZAY IZY** no efa naniraka ahy ho aty aminareo. 15 Ary hoy koa Andriamanitra tamin' i Mosesy: Iza no holazainao amin'ny Zanak'Isiraely: **Jehovah, Andriamanitry ny razanareo**, dia Andriamanitr' i Abrahama sy Andriamanitr' Isaka ary Andriamanitr' i Jakoba, no efa naniraka ahy ho aty aminareo; izany no anarako mandrakizay, ary izany no hahatsiarovana Ahy hatramin'ny taranaka fara mandimby.

(BK 1938)

14 Hoy Andriamanitra tamin' i **Moizy: Izaho ny Ilay misy. Izany, hoy izy**, no havalinao ny zanak' Israely: **Ilay misy** no maniraka ahy ho ary aminareo. 15 Dia hoy koa Andriamanitra tamin' i Moizy: Lazao amin' ny zanak' Israely hoe: **Iaveh, Andriamanitry ny razanareo**, dia ny Andriamanitr' i Abrahama, Andriamanitr' Isaaka, Andriamanitr' i Jakoba, no maniraka ahy ho aty aminareo. Fa izany no anarako mandrakizay; izany no hahatsiarovana ahy hatramin' ny taranaka fara mandimby.

(BK 2011)

14 Dia hoy Andriamanitra tamin' i **Môisy**: „**Izaho no Ilay Misy**”. Ary hoy ihany Izy hoe: „Izao no holazainao amin'ny Israelita: '**Ilay Misy**' no naniraka ahy ho atỳ aminareo.” 15 Dia hoy koa Andriamanitra tamin' i Môisy: „Lazao amin' ny Israelita hoe: ny **Tompo, Andriamanitry ny razanareo**, dia ilay Andriamanitr' i Abrahama sy Andriamanitr' i Isahàka ary Andriamanitr' i Jakôba, no maniraka ahy ho atỳ aminareo. Fa izany no Anarako mandrakizay: izany no hahatsiarovana Ahy amin'ny taranaka mifandimby.”

(BE 2003)

14 Dia hoy Andriamanitra tamin' i Mosesy: - **Izaho no Ilay hatrizay ka ho mandrakizay**. Koa izao no holazainao amin' ny Israelita: „**Ilay hatrizay ka ho mandrakizay** no naniraka ahy ho atỳ aminareo.” 15 Dia ampio hoe: „Ny **TOMPO Andriamanitry ny razanareo**, ilay Andriamanitr' i Abrahama sy i Itsehàka ary i Jakôba, no naniraka ahy ho atỳ aminareo.” Izany no anarako mandrakizay, ary izany no hahatsiarovana Ahy isaky ny taranaka mifandimby.

Iz 7,14

Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel.

Izaia 7,14

(BP 1835)

Izany no hanomeza'ny ny Tompo famantarana ho anareo ; Indro, **Virijina** hana-nanaka; ary hiteraka zaza lahy, ary ny anara'ny hatao hoe, Imanioela.

(BP 1865)

Ary noho izany dia ny Tompo no hanome famantarana ho anareo: Indro, hana-n'anaka ny **virijina*** ka hiteraka zazalahy, ary ny anarany hataony hoe Imanoela**. [*Na: **zazavavy**][**Na: Imanoela = Amintsika Andriamanitra]

 (BP 1965)

Ary noho izany dia ny Tompo no hanome famantarana ho anareo: Indro, hanan-anaka ny **virijina** [Na: **zazavavy**] ka hiteraka zazalahy; Ary ny anarany hataony hoe Imanoela [Na: Imanoela = Amintsika Andriamanitra].

 (BK 1938)

Noho izany dia tenan' ny Tompo no hanome famantarana anareo: Indro nanan' araka ny **Virjiny**, ka miteraka zazalahy, ary ny anarany hataony hoe Emmanoela.

 (BK 2011)

Noho izany, dia tenan' ny Tompo no hanome famantarana anareo: Indro manana anaka ny **virjiny**, ka hiteraka zazalahy, ary ny anarany hataony hoe Emanoela

 (BE 2003)

Noho izany àry, dia ny Tompo mihitsy no hanome famantarana ho anareo: jereo fa hitoe-jaza ny **vehivavy** ka hiteraka zazalahy ary ny anarany hataony hoe Himanoela, izany hoe „Andriamanitra miaraka amintsika [Jereo Mt 1.23].”

Mt 1,23

Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: „Bóg z nami”.

Matio 1,23

 (BP 1835)

Indro, **ny virijina** iray hanananaka, ary izy dia hiteraka zaza lahy, na anara'ny hatao'ny hoe, **Imanioela**, izay no hahafantara'ny hoe, Andriamanitra amin' tsikia.

 (BP 1865)

Indro, **ny virijina** hitoe-jaza ka hiteraka zazalahy; Ary ny anarany hataon'ny olona hoe **Imanoela** (Isa. 7. 14), izany hoe, raha adika: Amintsika Andriamanitra.

 (BP 1965)

„Indro, ny **virijina** hitoe-jaza ka hiteraka zazalahy; Ary ny anarany hataon’ ny olona hoe **Imanoela**” (Isa. 7,14), izany hoe, raha adika: „Amintsika Andriamanitra.”

 (BK 1938)

Indro ny **Virjiny** hitoe-jaza ka hiteraka Zazalahy, ary ny anarany hatao hoe: **Emanoela**, izany hoe, amintsika Andriamanitra.

 (BK 2011)

„Indro ny **Virijiny** hitoe-jaza ka hiteraka Zazalahy, ary ny anarany hatao hoe **Emanoela** izany hoe amintsika Andriamanitra.”

 (BE 2003)

„Indro hitoe-jaza ny **virijiny** ka ho tera-dahy; ary ny anarana hiantsoana ny zaza dia i **Imanoelae**” (izany hoe „miaraka amintsika Andriamanitra”).

2 Kor 6,16

16 Co wreszcie łączy świątynię Boga z **bożkami**? Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego – według tego, co mówi Bóg: Zamieszkam z nimi i będę chodził wśród nich, i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem.

2 Kôrintianina 6,16

 (BP 1835)

Ary inona no ikambana’ny ny trano n’Andriamanitra sy ny any **sampy**? Fa hianareo **no trano n’Andriamanitra** velona; toy ny natao n’Andriamanitra hoe, Izaho hitoetra ao amy ny; ary hanakao amy ny, Izaho ho Andriamani’ny, ary izy ho olo’ko.

(BP 1865)

Ary inona no ikambanan'ny tempolin'Andriamanitra amin'ny **sampy**? Fa isika **no tempolin'Andriamanitra** velona, araka ny nataon'Andriamanitra hoe: Honina eo aminy sy handeha eo aminy Aho, ary izy ho oloko (Lev. 26. 11, 12).

(BP 1965)

Ary inona no ikambanan' ny tempolin' Andriamanitra amin' ny **sampy**? Fa isika **no tempolin' Andriamanitra** velona, araka ny nataon' Andriamanitra hoe: „Honina eo aminy Aho sy handeha eo aminy; ary ho Andrimananiny Aho, ary izy ho oloko” (Lev. 26. 11, 12).

(BK 1938)

15 Ary inona no ifanarahan' ny Kristy sy Beliala? Na inona no iombonan' ny mpino amin' ny tsy mpino? Inona ny ifankahazoan' ny tempolin' Andriamanitra sy ny **sampy**? 16 Fa isika no **tempolin' Andriamanitra** velona, araka ny lazain' izy Andriamanitra hoe: Honina eo aminy aho, ary handeha eo aminy; dia izaho no ho Andriamanitr' izy ireo, ary izy ho vahoakako.

(BK 2011)

15 Ary inona no ifanarahan' i Kristy sy i Beliala? Na inona no iombonan' ny mpino amin' ny tsy mpino? Inona no ifankahazoan' ny tempolin' Andriamanitra sy ny **sampy**? 16 Fa isika no **tempolin' Andriamanitra** velona, araka ny lazain' Izy Andriamanitra hoe: Honina eo aminy Aho, ary handeha eo aminy; dia Izaho no ho Andriamanitr' izy ireo, ary izy ho vahoakako.

(BE 2003)

Ahoana no hifandraisan' ny tempolin' Andriamanitra amin' ny **sampy**? Fa isika no tempolin' Andriamanitra velona, araka ny voalazan' Andriamanitra hoe: „Honi-na eo aminy Aho ary izy ireo ho vahoakako.”

ANEKS II

POLSKIE AKCENTY W PIERWSZYM MALGASKIM ŚPIEWNIKU KATOLICKIM

1. Pieśń św. Kazimierza

Pieśń *Hira ny M-D [Masin-Dahy] Kasimira* (Pieśń św. Kazimierza) s. 108, nr 128. Wzorowana jest ona na pieśni, której autorstwo było przypisywane św. Kazimierzowi *Omni die dic Mariae*. Była to jego ulubiona modlitwa i dlatego do niej odwołuje się nagłówek w śpiewniku, choć najnowsze badania wskazują, że to nie on był autorem tej pieśni.

1. Izahay sy ny Anjely Mider' anao, Reny nay, Aminy' zay hira tsara Vita ny fahaiza' nay.	1. Wraz z aniołami Wysławiamy ciebie, nasza Matko, Tym pięknym śpiewem Według naszych zdolności.
Fiverenany: Miangona, Ry sakaiza, Hankalaza 'ny Mary, Sy hidera Sy hilaza Ny natao ny tamintsik'.	Ref. Zbierzmy się, O przyjaciele, By uczcić Maryję I wysławiać I powiedzieć Co nam uczyniła.
2. Ny hamamy ny tantely Tsy tahak' any Mary; Na ny hazavan' ny lanitr' Tsy mitovy aminy.	2. Słodczy miodu Nie jest taka jak Maryi; Lub jasność nieba Niepodobne do Niej.
3. Izy voninkazo manitr' Anivo ny tany ntsik', Ka nitaona Zanahary Hidin' amintsik' aty.	3. Jest ona kwiatem pachnącym Na naszej ziemi, Dlatego sprawił Stworzyciel, By zesła tu do nas.

4. Izy, trano vavahan' Nidiran' ny Tompontsik', Nanidina' ny ny soa Sy ny hazava' ny be.	4. Ona, dom modlitwy, Do którego wszedł nasz Pan, Zesłał łaskę I wielką światłość.
---	---

2. Pieśni ku czci św. Stanisława Kostki

Św. Stanisław Kostka jako patron młodzieży jezuickiej musiał być na tyle dobrze znany misjonarzom jezuickim na Reunion, że skomponowali aż dwie pieśni ku jego czci. Obie pieśni mają nagłówek informujący, że jest to pieśń o św. Stanisławie Kostce (*I Masin-Dahy Stanislas Kostka*).

Pierwsza pieśń jest zamieszczona na s. 60-61 i nosi nr 68.

Ny hery nay, tsy mahaton' an-danitr' Raha tsy misy manohan' anay; Ny hevitr' ay, tsy mba mahay ny mari Raha tsy be ny anatr' azo nay. Ry Stanislas mpiaro ny tanora, Ny hevitr'ao no fianara' nay; Ka ny fo nao no oha-pahendrena Ahit'a' nay ny tokony hatao.	1. Naszymi siłami nie osiągniemy nieba Jeśli ktoś nas nie podtrzyma; Nasze myśli nie znają prawdy, Jeśli nie otrzymamy dużo pouczenia. O Stanisławie, patronie młodzieży, Twoje myśli są dla nas nauką, Więc twoje serce jest przykładem mądrości, Gdzie widzimy co należy czynić.
Ny tratra nao, nafana ny lelafo Ny fitiava' nao any Jeso; Ny maso nao mba namirapiratan' Ny hazavan' ny Jeso taminao. Ka taminy nanjo anao fahiny, Nifona' nao handray ny komonio, Tong' aminao ny mofo ny Anjely, Fa i Jeso nankao anaty nao.	2. Twoja światłość była gorąca płomieniem Miłości do Jezusa; Twoje oczy promieniowały Błaskiem Jezusa w tobie. Wtedy więc, gdy cię kiedyś spotkało zło, Błagałeś, żeby przyjąć komunię, anioł przyniósł ci chleb I Jezus wstąpił w ciebie.
Ny loha nao nankini' nao matetik' Taminy fo ny Mary reny nao, Nahazo-fy ny fahafinaretan' Nantenai' nao ho azo aminy. Ka taminy' zay fivavahan' alin' Nahita' nao ny Reny ny Jeso, Naroha' nao i Jeso zaza kely No raisi' nao tan-tanan' ny Mary.	3. Swoją głowę często składałeś Na sercu Maryi, twojej matki, Otrzymałeś smak radości, Którego spodziewałeś się od Niej; I podczas wieczornej modlitwy Ujrzałeś Matkę Jezusa. Ucałowałeś Jezusa Dzieciątka, Którego wzięłeś z rąk Maryi.

No lavi' nao ny fiavonavanan' Sy ny fananan' izao tany 'zao; Koa miakar' an-danitr' an', anjely, Fa i Jeso no lova ho anao. Tsy ho foy nay ny fananaran-tsara Natoro nao anay an-tany' ty. Ry Stanislas mpiaro sy mpananatr', Mb' arovy nao ny hadiova' nay.	4. Nie zaakceptowałeś zazdrości Oraz bogactw tej ziemi; Wstąp więc do nieba aniołów, Bo Jezus jest twoim udziałem. Nie zapomnimy twych dobrych rad, Których nas nauczyłeś na tej ziemi. O Stanisławie, patronie i dobrym doradco, Broń naszej czystości.
--	--

Druga pieśń znajduje się na s. 142, pod numerem 188.

Fiverenany Midina, ry Anjely, Hiarak' aminay, Hidera ny zatovo Sakaiza ny fo nay.	Ref. Zstąpcie, o aniołowie, By razem z nami Wychwalać młodzieńca, Przyjaciela naszych serc.
1. Tsy olon' fa Anjely, No derai' ntsik' izao; Tolory haja izy, Sy fiderana be.	1. Nie człowieka lecz anioła Wychwalamy teraz; Oddajmy mu cześć I wielką chwałę.
2. Fon' izy zaza kely, Dia olo-masim-be; Fa izy be hatsara Sy hadiovam-po.	2. Będąc małym dzieckiem Był wielkim świętym; Pełnym wielkiej dobroci I czystego serca.
3. Ny fo ny trano vola Ny Zanahary ntsik'; Fo may ny fitiavan' An' Jeso sy Mary.	3. Serce bardzo drogie Naszemu Stworzycielowi; Serce płonące miłością Do Jezusa i Maryi.
4. Na dia no sakanan' Ny rahon' ny demon' Nanarak' tsara izy Ny didy nJanahar'.	4. Nawet jeśli przeszkadzały Chmury diabelskie, Przestrzegał dobrze Przykazań Stworzyciela.
5. Ny fitondra' ny tena Soraty am-po ntsik', Ho fianara' ntsika Ny tokony hatao.	5. Jego charakter Zapiśmy w naszych sercach, Dla naszego pouczenia Co należy czynić.

Tłumaczenia tych trzech pieśni dokonał o. Waldemar Żukowski OMI.

Tekst malgaski za: *Hira Fivavahana*, Antananarivo 1863.

ANEKS III

WAŻNIEJSZE SŁOWNIKI I OPRACOWANIA JĘZYKA MALGASKIEGO

(ponieważ niektóre słowniki miały wiele wznowień i dodruków, a do innych udało się dotrzeć jedynie w bibliografiach¹, dlatego dla ogólnej orientacji zostaną tu podane w porządku chronologicznym jedynie rok, autor i tytuł)

Dzieła powstałe w okresie niepodległego Madagaskaru do 1895 r.

Symbolicznie pierwszy okres kończy słownik autorstwa pierwszego malgaskiego kapłana, ks. Basilidè'a Rahidy.

- | | |
|------|--|
| 1658 | Etienne de Flacourt, <i>Dictionnaire de la Langue de Madagascar</i> |
| 1713 | Chaulant, <i>Vocabulaire</i> |
| 1729 | Robert Drury, <i>English-Malagasy (Sakalava) Vocabulary</i> |
| 1815 | Froberville, <i>Grand Dictionnaire de Madagascar</i> |
| 1835 | David Johns, <i>Dictionary Malagasy-English</i> |
| 1835 | Joseph John Freeman, <i>A Dictionary of the Malagasy Language</i> |
| 1842 | Pierre Dalmond, <i>Vocabulaire et Grammaire Sakalava et Betsimisaraka</i> . |
| 1853 | Joseph Weber, <i>Dictionnaire Malgache-Français</i> |
| 1855 | Joseph Weber, <i>Dictionnaire Français-Malgache</i> |
| 1873 | Rabearana, Rabezandriana, Ralaitafikia, <i>English and Malagasy Vocabulary</i> |
| 1878 | Lars Dahle, <i>Vocabulary Grika-Malagasy</i> |
| 1880 | Jean Lorient, <i>Vocabulaire Français-Malgache</i> |

¹ Do niektórych pozycji nie udało się dotrzeć. Zasadniczo informacje o nich pochodzą ze strony <http://malagasyword.org/>.

- 1880 Joseph Stickney Sewell, *Dictionary English-Malagasy*
1883 Victorin Malzac, *Dictionnaire français-malgache*
1885 James Richardson, *A New Malagasy-English Dictionary*
1888 Antoine Abinal & Victorin Malzac, *Dictionnaire malgache-français*
1894 William Edward Cousins, *A concise Introduction to the Malagasy Language as spoken in Imerina*
1895 Basilide Rahidy, *Cours Pratique de Langue Malgache*

Dzieła powstałe po utracie niepodległości w 1895 r.

- 1909 O. Jensénus, *Dictionnaire Bara-Hova-Français*
1917 Henri Dubois, *Essai de Dictionnaire Betsileo-Merina-Français*
1926 André J. Dandouau, *Vocabulaire Sakalava-Merina-Français*
1930 Fagereng, *Diksonera Sakalava-Hova-Français*
1934 Ramino, *Diksonera Malagasy*
1936 Hubert Deschamps, *Le dialecte Antaisaka*
1937 Ravelojaona, Randzavola, Rajonah, *Firaketana ny fiteny sy ny zavatra malagasy*
1939 Evans, Randzavola, *Diksonera amin'ny Baiboly*
1952 R.P. François, *Lexiques Sakalava*
1957 *Famotorana ny fiteny malagasy*

Dzieła powstałe po odzyskaniu niepodległości w 1960 r.

- 1960 Fidelis Justin Rabetsimandrato, *Diksonera Malagasy (A-Doka)*
1962 Andrianony, *Gramera na ny fianarana ny fiteny malagasy*
1965 Régis Rajemisa-Raolison, *Vakoka*
1965 Rakoto, Rakotomanga, Zeller, *Traduction en langue malgache des termes techniques*
1966 Lev Kôrneev, *Diksonary Malagasy-Rosiana*
1966 Régis Rajemisa-Raolison, *Dictionnaire Historique et Géographique*
1967 Elsie L. Stark, *Malagasy Without Moans*
1969 Fredrick Stang Hallanger, *An Elementary Englisly-Malagasy Dictionary*

- 1969 Pietro Profita, *Rakibolana malagasy-italianina / Dizionario italiano-malgascio*
- 1969 John Sims, J.C. Kingzett, *Dictionnaire français-malgache*
- 1970 Paginton, K., *English-Malagasy vocabulary*
- 1970 Lev Kôrneev, *Diksionary Rosianina-Malagasy*
- 1971 Régis Rajemisa-Raolison, *Grammaire malgache*
- 1973 Fredrick Stang Hallanger, *Diksionera Malagasy-Englisy*
- 1974 Fredrick Stang Hallanger, *Diksionera Malagasy-Frantsay*
- 1975 Rakotosaona, *Rakibolana*
- 1975 Razafindrakoto, *Malagasy ara-drafitra*
- 1976 Faridanonana, *Rantimbolana – Dictionnaire Tsimihety*
- 1977 Bakoly Domenichini-Ramiaramanana, *Le Malgache: Essai de Description Sommaire*
- 1977 Ralison Rakotovao, *Rafitry ny fototeny*
- 1980 Jacques Dez, *La Syntaxe du Malgache*
- 1980 Michel Razafindrabe, Xavier Ralahatra, Elisabeth Ravaoarimalala, *Cours de Malgache pour les Etrangers*
- 1982 L.A. Kartachova, E.I. Kedaitene, V.I. Mitrohina, *Rantimbolana Rosiana-Malagasy ho an'ny Mpianatra*
- 1983 David, Irrigaray [i in. misjonarze], *Lexiques des dialectes du Nord de Madagascar*
- 1985 Régis Rajemisa-Raolison, *Rakibolana malagasy*
- 1986 Service de la Logistique Pédagogique & Ministère de l'Enseignement Secondaire et de l'Éducation de Base, *Voambolaña malagasy-malagasy (frantsay) / lexique malagasy-malagasy (français)*
- 1991 Henning Bergenholtz, *Rakibolana malagasy-alemà*
- 1992 Hanitrarivo Raoanaivo, *Malagasy Basics*
- 1994 Henning Bergenholtz, *Deutsch-Madagassisches Wörterbuch*
- 1995 Mathilde Deverchin-Rakotozafy, *Dictionnaire d'éducation bilingue usuel malgache-français*
- 1995 Narivelo Rajaonarimanana, *Grammaire Moderne de la Langue Malgache*

- 1995 Narivelo Rajaonarimanana, *Dictionnaire du malgache contemporain (malgache-français / français-malgache)*
- 1995 James W. Yount, *Tari-dalam-pifandraisana: Guide to Communication*
- 1996 Narivelo Rajaonarimanana, Sarah Fee, *Dictionnaire malgache dialectal - français (dialecte Tandroy)*
- 1998 Philippe Beaujard, *Dictionnaire malgache (dialectal) - français*
- 1998 Thomas P. Jedele, Lucien Emmanuel Randrianarivelo, *Malagasy Newspaper Reader*
- 1999 Huguette Fugier, *Syntaxe Malgache*
- 2000 Gérard Poirot, Émilien Santio, *La langue Vezo de Madagascar*
- 2000 Paul Robert, *Le Nouveau Petit Robert*
- 2001 Foibe momba ny Teny an'ny Akademia malagasy, *Voambolana momba ny fanabeazana sy ny fanofanana*
- 2001 Foibe momba ny Teny an'ny Akademia malagasy, *Voambolana momba ny zahatany*
- 2001 Foibe momba ny Teny an'ny Akademia malagasy, *Voambolana ampiasaina eo amin' ny fanabeazana ny tanora ho olom-pirenena*
- 2001 Prosper Rajaobelina, *Malgache: Manao ahoana*
- 2001 Janie Rasoloson, *Malagasy-English / English-Malagasy*
- 2001 Clément Sambo, *Languages non conventionnels à Madagascar*
- 2003 François Rakotonaivo, *Rakibolana frantsay - malagasy*
- 2004 Dominique Ranaivoson, *Iza Moa?*
- 2005 Akademia Malagasy, *Rakibolana Rakipahalalana*
- 2009 Huguette Fugier, *Les constructions causatives en malgache*

ANEKS IV

LISTA DAWNYCH KATECHIZMÓW, WYDANYCH PRZED UZYSKANIEM NIEPODLEGŁOŚCI W 1960 R.

- 1862 – *Katesizy ny fampianarana kristiana. Katesizy hianarany an' Andriamanitra*, Antananarivo: Missionary Katolika, 176 s.
- 1865 – *Katesizy ny fampianarana kristiana. Katesizy hianarany an' Andriamanitra*, Antananarivo: Missionary Katolika, 19 s.
- 1865 – *Katesizy ny fampianarana kristiana*, Antananarivo: Missionary Katolika, 160 s.
- 1866 – *Katesizy na fampianarana kretieny aminy volana Betsimisaraka*, Antananarivo: Missionary Katolika, 160 s.
- 1868 – *Katesizy ny fampianarana kristiana*, Clermont-Ferrand, 1868, 160 s.
- 1875 – *Katesizy kely na fampianarana kristiana*, Antananarivo: Presy Katolika, 34 s.
- 1878 – *Katesizy kely na fampianarana kristiana*, Antananarivo: Presy Katolika, 29 s.
- 1880 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana marina*, Antananarivo: Presy Katolika, 126 s.
- 1881 – *Katesizy kely na fianarana kristiana*, Antananarivo: Presy Katolika, 31 s.

- 1887 – *Katesizy kely na fivavahana sy fianarana katolika*, Antananarivo: Presy Katolika, 31 s.
- 1887 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Antananarivo: Presy Katolika, 128 s.
- 1891 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Antananarivo: Presy Katolika, 126 s.
- 1892 – *Ny Fivoasana ny Katesizy ho any ny Malagasy*, Antananarivo, Notontaina tamy ny Presy Katolika, 469 s.
-
- 1898 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Paris: Imprimerie M.-R. Leroy, 126 s.
- 1901 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Paris: Imprimerie M.-R. Leroy, 126 s.
- 1905 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Paris: Imprimerie M.-R. Leroy, 126 s.
- 1906 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Paris: Imprimerie M.-R. Leroy, 126 s.
- 1908 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Tananarive: Imprimerie Catholique, 126 s.
- 1910 – *Katesizy fohifohy*, Tananarive: Imprimerie Catholique, 73 s.
- 1911 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Tananarive: Imprimerie Catholique, 124 s.
- 1915 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Tananarive: Imprimerie Catholique, 124 s.

- 1917 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Tananarive: Imprimerie Catholique, 123 s.
- 1918 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Tananarive: Imprimerie Catholique, 124 s.
- 1921 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Tananarive: Imprimerie Catholique, 120 s.
- 1951 – *Katesizy na fampianarana ny fivavahana katolika*, Tananarive: Imprimerie d'Antanimena, 127 s.
-

Dane pochodzą zasadniczo z archiwum jezuitów w Antananarywie (Tsaramasoandro).

Studia i Materiały Misjologiczne

Seria pod red. Jarosława Różańskiego OMI

1. Jarosław Różański, *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001.
2. Jarosław Różański, Paweł Szuppe (red.), *Ewangelia między tradycją a współczesnością afrykańską*, Warszawa 2004.
3. Franciszek Jabłoński, *Misjolodzy polscy. Informator*, Warszawa 2005.
4. Ireneusz Paweł Ropiak, *Kult Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Yamoussoukro na Wybrzeżu Kości Słoniowej*, Warszawa 2005.
5. Andrzej Halemba, *Religious and ethical values in the proverbs of the Mambwe people (Zambia) – part I*, Warszawa 2005.
6. Andrzej Halemba, *Religious and ethical values in the proverbs of the Mambwe people (Zambia) – part II (Proverbs)*, Warszawa 2005.
7. Tomasz Atlas, *Ruch charyzmatyczny w Republice Konga i jego wpływ na kształtowanie życia osobistego i społecznego*, Warszawa 2005.
8. Marian Midura, *Wkład polskich misjonarzy i misjonek w rozwój Kościoła katolickiego w Senegalu*, Warszawa 2006.
9. Romuald Szczodrowski, *Misyjny wymiar życia i działalności matki Marii Teresy Linssen i zakonu Communio in Christo*, Pelplin 2006.
10. Franciszek Jabłoński, *Błogosławione stopy głoszących Dobrą Nowinę. Świętowojciechowi misjonarze*, Warszawa 2007.
11. Marek Rostkowski, *La cooperazione dei laici all'attività missionaria delle Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Varsavia 2007.
12. Paweł Zając, *Spotkania kultur. Katolicy misjonarze i Ludność Rodzima w Kanadzie w historiografii XIX i XX w.*, Warszawa 2007.
13. Wojciech Kluj, Jarosław Różański (red.), *Polscy oblaci w służbie Polonii kanadyjskiej*, Warszawa 2007.
14. Grzegorz Krzyżostaniak, *Inkulturacyja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, Warszawa 2011.
15. Tomasz Szyszka (red.), *Ojciec Marian Żelazek SVD, Ojciec Trędowatych – Father Marian Żelazek SVD, The Father of the Lepers*, Warszawa 2008.
16. Franciszek Jabłoński, *Tradycja gnieźnieńskich krzyży misyjnych*, Gniezno 2010.
17. Franciszek Jabłoński, *Apele i orędzia na Światowy Dzień Misyjny (1930-2010)*, Gniezno 2010.
18. Franciszek Jabłoński, *Terytoria misyjne w świetle Kongregacji Ewangelizowania Narodów w 390. rocznicę jej powstania (1622-2012)*, Warszawa 2012.
19. Krzysztof Tyliczszak, *Rola młodzieżowych Kursów Loreto w duszpasterstwie polonijnym w Europie Zachodniej*, Pelplin 2012.

20. Wojciech Kluj, *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*, Warszawa 2013.
22. Grzegorz Krzyżostaniak, Jarosław Różański (red.), *W kręgu pracy polskich oblatów na Madagaskarze*, Warszawa 2012.
23. Jarosław Różański, *Misjonarze oblaci Maryi Niepokalanej na Madagaskarze (1980-2010)*, Warszawa 2012.
31. Leon Nieścior OMI, *Kościół otwarty na ludy. Misyjna myśl Ojców Kościoła. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 2011.
41. Radosław Jaszcuk, *Ewangelizacja kultur i inkulturacja Ewangelii w świetle dokumentu końcowego IV Konferencji Generalnej Episkopatu Latinoamerykańskiego i posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in America”*, Warszawa 2012.