

Wojciech Kluj OMI, *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*, Wydawnictwo Missio-Polonia, Warszawa 2013, ss. 377.

W powszechnym odbiorze wystarczy znać dobrze język obcy, aby można było się w nim nie tylko komunikować, lecz także tłumaczyć na niego teksty. Okazuje się, że sama znajomość języka jest niewystarczająca. Obok biegłości w dziedzinie, do której odnosi się tłumaczony tekst, pożyteczne okazuje się obeznanie z kulturą narodu, dla którego dokonuje się dzieła translatorskiego. Kwestii tej jest poświęcone opracowanie *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*. Wydane zostało w ramach serii *Studia i Materiały Misjologiczne* (t. 20). Jego Autor jest dobrze przygotowany do zaprezentowania zawartych w nim treści zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym. Jest członkiem zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. W latach 2011–2012 pracował jako duszpasterz i badacz na Madagaskarze, od 2005 r. jest wykładowcą misjologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W przeszłości zajmował się kwestiami translatorskimi, m.in. tłumaczył na język turkmeński modlitwy: *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo* i *Chwała Ojcu*.

Opracowanie składa się z trzech części: *Część I. Zarys problematyki tłumaczeń w kontekście historii Madagaskaru* (s. 27–133); *Część II. Podstawowe teksty wiary okresu dawnego Madagaskaru* (s. 135–233); *Część III. Podstawowe teksty wiary okresu niepodległego Madagaskaru* (s. 235–293). Poprzedza je *Wstęp* (s. 21–26), a zamykają: *Zakończenie* (s. 295–309); streszczenia w języku polskim, angielskim i francuskim (s. 311–314); *Bibliografia* (s. 315–348) i cztery aneksy (s. 349–377).

W części I kwestię tłumaczenia i interpretowania tekstów będących nośnikami przekazu wiary osadzono w kontekście teologicznym. Wskazano na najważniejsze teksty, w których zawarta jest wiara chrześcijańska, a następnie odniesiono się do historii Madagaskaru oraz do języka malgaskiego. Na tle dziejów dawnego Madagaskaru (część II) zanalizowano najważniejsze chrześcijańskie teksty doktrynalne: *Ojcze nasz*, *Pozdrowienie Anielskie*, *Skład apostołski*, *Dekalog*, *Przykazania kościelne*, a także zaprezentowano zagadnienia translatorskie odnoszące się do Biblii. W części III odwołano się do czasów współczesnych, dla których – w przestrzeni kościelnej – ważkie znaczenie miały postanowienia podjęte w ramach Soboru Watykańskiego II. Odcisnęły one znaczące piętno na życiu liturgicznym w Kościele powszechnym. Autor

zaprezentował sposób kształtowania się najważniejszych tekstów liturgicznych w języku malgaskim – mszału i Liturgii godzin – oraz obecnie wykonywane religijne pieśni malgaskie (dawne i współczesne).

Czymś osobistym w życiu człowieka jest modlitwa. Naturalnym wydaje się modlenie się, a także korzystanie z sakramentu pokuty w języku ojczystym. Sytuacją, która wpływa na zachwianie tego naturalnego stanu, jest emigracja. Odnosi się to zarówno do ludzi świeckich, jak i duchownych (misjonarzy), przed którymi jawi się podwójna trudność – samemu przybliżyć się w ramach obcego języka do Boga i pomagać w tym także innym. Mogą pojawić się wątpliwości, czy posługa duchowa w obcym języku jest skuteczna. Autor przywołuje adhortację Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, w której papież stwierdza, że depozyt wiary można przekładać na różne ludzkie kultury. Powtarzalność tego procesu nie wpływa negatywnie na jego dynamizm (s. 21).

Dzieło przekazu depozytu wiary spoczywa na barkach lokalnych Kościołów. Ich zadaniem w stosunku do powierzonej im wspólnoty jest uczynnie go przyswajalnym i zrozumiałym (s. 22). Ważną rolę w tym procesie odgrywają teksty modlitewne. Z taką sytuacją mamy do czynienia od zarania dziejów. Wyraża się ona w popularnej starożytnej maksymie łacińskiej: *lex orandi, lex credendi* (prawo modlitwy prawem wiary). Stąd też nie może dziwić, że na teksty modlitw jako ważne nośniki depozytu wiary zwraca uwagę papież Paweł VI. Używa on określenia „trzon ewangelizacyjnego orędzia”, które zdaniem Autora jest nieprecyzyjne. Zamiast niego proponuje on inne, które używa w opracowaniu, mianowicie „podstawowe teksty wiary” (s. 22–23).

Współcześnie spogląda się na misjonarzy chrześcijańskich negatywnie. Odnosząc się do przeszłości, wskazuje się, że byli częścią „kolonizacyjnej machiny”. Zapomina się, że z działalnością ewangelizacyjną było związane utrwalanie kultury ludności rodzimej, przede wszystkim zaś języków. Tłumaczeniu tekstów biblijnych towarzyszyła alfabetyzacja ewangelizowanych ludów (s. 25–26).

Autor odnosi się do nauczania Kościoła katolickiego, w tym do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*. Czymś nieodzownym jest, obok zachowania wierności Pismu Świętemu i Tradycji, uwzględnienie wartości i specyfiki poszczególnych języków, w których odbija się duchowe bogactwo związanych z nimi kultur. Postuluje się, aby misjonarze dobrze opanowali języki krajów, w których głoszą ewangelię, dzięki czemu będą mogli dotrzeć do ludzkich umysłów i serc. Autor zastrzega się, że nie będzie koncentrował się na semantycznej analizie, lecz że będzie go interesował kontekst kulturowy – spojrzenie na funkcjonowanie poszczególnych języków w przestrzeni kulturowej (s. 28–29). Podobne zastrzeżenia ze strony Autora pojawiają się na innych miejscach opracowania. Nie wydaje się, aby konieczne było tłumaczenie się z tego, że pewne zagadnienia się podejmuje, a innych – nie. Autor jako uczonej ma prawo do (metodologicznie uzasadnionej) selekcji prezentowanego materiału i podejmowanych tematów.

Translacja tekstów biblijnych i modlitewnych na języki ludów, którym głosi się Ewangelię, nie jest problemem współczesnym. Ujawnił się on znacznie wcześniej. Autor przywołuje postacie Cyryla i Metodego – Apostołów Słowian. Ich działalność przypominają papieże: Jan Paweł II i Benedykt XVI. Ten ostatni zwraca uwagę na konieczność zachowania równowagi pomiędzy wiernością Słowu Bożemu a zdolnościami percepcyjnymi odbiorców (s. 37).

Wskazane wyżej zadanie nie jest czymś łatwym do zrealizowania. Jako przykład można podać rzeczywistość chleba, który w wielu kulturach stanowi fizycznie i na poziomie symbolicznym podstawę ludzkiej egzystencji. Są jednak i takie kultury, w których chleb nie stanowi podstawy pożywienia. Przekłada się to np. na problem z tłumaczeniem modlitwy *Ojcze nasz*. Wydaje się uzasadnionym operowanie innym pojęciem niż „chleb powszedni” – takim, które jest mentalnie bliskie danemu kręgowi kulturowemu. Nie wolno jednak zapominać, że obecny w *Ojcze nasz* chleb odnosi się także do Eucharystii, w której zajmuje centralne miejsce (s. 43).

Kwestie translatorskie podejmowane są przez polskich teologów. Pionierem na tym polu jest o. Andrzej Bronk. Z jednej strony należy stwierdzić, że opracowania naukowe, które powstają, nie należą do najwybitniejszych, z drugiej zaś, że zagadnienie translacji tekstów religijnych nie stanowi *terra incognita* wśród polskich naukowców (s. 45).

Zwraca się uwagę, że sama znajomość języka, na który przekłada się teksty religijne, nie jest wystarczająca. Nieodzowne jest zapoznanie się z całokształtem kultury materialnej i duchowej danego ludu. Problemem, który napotyka się podczas tłumaczenia tekstów religijnych jest to, że ludy, dla których się je przygotowuje, dotknięte są nierzadko analfabetyzmem. Stąd też znaczenie miało i nadal ma uczenie prawd wiary na pamięć. Pamięciowe poznanie dotyczyło przede wszystkim tych modlitw, które Autor określa mianem „podstawowych tekstów wiary”. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje modlitwa *Ojcze nasz*. Przypuszcza się, że to pierwszy tekst, który został zapisany w języku malgaskim (s. 56).

Tłumacz tekstów religijnych powinien znać historię oraz kulturę ludów, na których języki dokonuje translacji. Aby spełnić ten postulat, Autor prezentuje historię Madagaskaru – od XV w., gdy rozpoczyna się działalność kolonizatorska Europejczyków, po czasy współczesne. Razem z kolonizatorami przybywali misjonarze. Byli to w przeważającej mierze Brytyjczycy i Francuzi. Pierwsi reprezentowali wspólnoty protestanckie, drudzy – Kościół katolicki (s. 77–79). Intensywniejsze osadnictwo Europejczyków (Francuzów) na Madagaskarze rozpoczęło się w 1642 r. Wielkie zasługi dla misji katolickich mają francuscy lazarysty. Dzięki nim wydano pierwszy francusko-malgaski katechizm. Misje prowadzono pomimo pojawiających się trudności, szczególnie zaś chorób, które dziesiątkowały francuskich księży misjonarzy (s. 79–82).

Przybycze z Europy konfrontowani byli z etniczną różnorodnością na Madagaskarze. Zamieszkiwało tam 18 grup etnicznych (s. 83). Obecność

Europejczyków oceniana była w różny sposób. Z jednej strony postrzegano ich jako okazję do cywilizacyjnego postępu, przede wszystkim poprzez szkolnictwo i związaną z nim alfabetyzację. Z drugiej zaś prześladowano ich, szczególnie za panowania królowej Ranavalony I (1790–1861), rządzącej państwem Merina. Wygnała ona z wyspy misjonarzy i krwawo rozprawiła się z miejscowymi chrześcijanami (s. 92). Stosunki pomiędzy malgaskimi władcami a Francuzami były napięte. Konsekwencją była m.in. wojna prowadzona w latach 1883–1886. Z punktu widzenia ewangelizacji działania wojenne miały pozytywny skutek. Misjonarze europejscy opuszczali centralne tereny Madagaskaru i chronili się na wybrzeżach. Ich nieobecność stała się dobrą okazją do okrzepnięcia chrześcijaństwa w „malgaskim wydaniu” (s. 102). Dominacja francuska sprzyjała misjonarzom na Madagaskarze do 1905 r. Przyjęte w metropolii uregulowania prawne dotyczące rozdziału Kościoła i państwa doprowadziły do zahamowania ewangelizacji oraz kulturalnej dekadencji. Zamknięto szkoły funkcjonujące do tej pory w ramach struktur kościelnych. Nie zapewniono alternatywnego rozwiązania. Efektem była wyraźna zapaść edukacyjna kraju (s. 103–104).

Po I wojnie światowej zaktywizował się malgaski ruch narodowowyzwoleńczy, w który zaangażowani byli protestanci i katolicy. Podjęte działania zakończyły się sukcesem po II wojnie światowej. W 1958 r. Madagaskar uzyskał niepodległość w ramach Wspólnoty Francuskiej. Pełna niezależność stała się jego udziałem dwa lata później (s. 107–108).

Chętnie akcentuje się, że na kondycję lokalnych wspólnot katolickich wskazują wywodzący się z nich święci i błogosławieni. Madagaskar ma jednego świętego i trzech błogosławionych, a wśród nich Polaka o. Jana Beyzyma (1850–1912), opiekuna malgaskich trędowatych (s. 109).

W kształtowaniu języka ważną rolę odgrywa piśmiennictwo. Pod koniec XVIII w. wybranym uczonym powierzono napisanie kroniki centralnego królestwa. W piśmiennictwie malgaskim początkowo używano alfabetu arabskiego, potem jednak zdecydowano się na łaciński. Na język malgaski, który z biegiem czasu zaczęto utożsamiać z dialektem Merinów, wpłynęły także teksty biblijne oraz modlitwy chrześcijańskie. W 1886 r. powstało pierwsze czasopismo malgaskie *Teny Soa* („Dobre Słowo”). Wraz z wzrostem wpływów francuskich na Madagaskarze, szczególnie z początkiem XX w., widoczne stało się ubóstwo języka malgaskiego. Elity kraju komunikowały się po francusku. Zmieniło się to w latach 60. XX w. (s. 111–112).

W pracy translatorskiej zwraca się uwagę na dobór właściwej terminologii. Wykorzystuje się już istniejące pojęcia, którym w razie potrzeby nadaje się nowe znaczenie, lub tworzy się nowe. Ważnym pojęciem dla religii jest Bóg. Szukając malgaskiego odpowiednika, wskazano na dwa bardziej rozpowszechnione: *Zanahary* i *Andriamanitra*. Przy tej okazji Autor odnosi się do kwestii wiary w jednego Boga u Malgaszów. Sądzi się, że monoteizm ma źródło we wpływach islamskich i chrześcijańskich, co jednak nie znajduje potwierdzenia

w badaniach rodzimych wierzeń na Madagaskarze (s. 117–118). Pierwszy termin był preferowany przez misjonarzy francuskich (katolików), drugi zaś przez brytyjskich (protestantów). Z biegiem czasu popularniejsze stało się określenie *Andriamanitra* (również w formie: *Andriananahary*), co przełożyło się na to, że zaczęto używać pojęcia *Zanahary* w kontekście wierzeń tradycyjnych (niechrześcijańskich).

Ciekawostką jest podejście chrześcijańskich misjonarzy do wierzeń tradycyjnych. Bardziej otwarci są na nie katolicy niż protestanci. U podstaw tej różnicy leży „ewangelizatorska konkurencja”. Podczas gdy protestanci eksponowali znaczenie Biblii, katolicy, chcąc znaleźć życzliwą odpowiedź po stronie Malgaszów, dowartościowywali ich rodzimą kulturę. Dziedzictwo tego obserwuje się do czasów współczesnych (s. 127–129).

Modlitwą, która chętnie tłumaczona jest przez misjonarzy na lokalne języki, jest *Ojciec nasz*. Tekst jej nie jest zbyt długi i skomplikowany. Okazuje się jednak, że z przełożeniem *Modlitwy Pańskiej* na język malgaski wiązało się poważne wyzwanie natury intelektualnej. Pierwsi tłumacze nie zastosowali malgaskiego słowa *Ray* (ojciec), lecz *Amproy* („ten, który łączy” lub „człowiek, który się łączy”). Decyzja ta wynikała z faktu, że malgaskich mężczyzn (ojców) nie postrzegano jako wzorów godnych do naśladowania. Obawiano się także antropomorficznego przedstawienia Boga.

Problematyczne okazało się przetłumaczenie związanego z zaimkiem osobowym *my* zaimka dzierżawczego *nasz*. W języku malgaskim używa się dwóch zaimków *my*. Pierwszy ma charakter szerszy (inkluzywny), drugi – węższy (ekskluzywny). W przypadku pierwszego mowa byłaby o Ojcu nas wszystkich (chrześcijan i niechrześcijan), w przypadku drugiego – o Ojcu naszym (chrześcijan), lecz nie o waszym (niechrześcijan). W dwóch pierwszych katechizmach z 1657 i 1785 r. używano zaimka *my* w formie inkluzywnej, po pewnym czasie zmieniono jednak jego formę na ekskluzywną (s. 151). Autor następująco tłumaczy tę korektę: „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” (s. 152).

Z tłumaczeniem pojęcia „niebo” nie było większych problemów. Ujawniły się one w kontekście określenia „królestwo Twoje”, które oddane zostało jako „Twój lud”. Takie tłumaczenie należy ocenić jako „bardziej ewangeliczne”. Królestwo Boże to nie przestrzeń geograficzna spajana pod wspólnym berłem,

to nie aspekt polityczny, militarny i gospodarczy, lecz rzeczywistość już teraz obecna, która obejmuje ludzi (s. 158–159).

Pojęcie „chleb powszedni” nie przemawia tak samo do różnych ludów. Na Madagaskarze nie chleb, ale ryż stanowi podstawę codziennej diety. Z tego powodu zdecydowano się na rozwiązanie pośrednie – na określenie „pokarm codzienny” (s. 165–166). Rozwiązanie takie wydaje się być korzystne – nie alienuje ono z miejscowej kultury, a jednocześnie nie utrudnia pojęciowego dostępu do chleba, który odgrywa ważną rolę w Eucharystii.

Również z tłumaczeniem innych modlitw związane były trudności translatorskie i teologiczne. Autor odnosi się do: *Pozdrowienia Anielskiego*, *Składu Apostolskiego*, *Dekalogu* i *Przykazań kościelnych*. Te ostatnie były formułowane w różny sposób. Ciekawostką jest to, że w języku malgaskim było przykazań nie pięć, lecz sześć (s. 215). Ta odmienność nie powinna dziwić. W przykazaniach kościelnych odbija się bowiem specyfika lokalnych wspólnot kościelnych. Wystarczy wspomnieć zmiany tekstu przykazań, które w nie do końca przemyślany sposób wprowadzono w Polsce w ostatnich latach.

Znacznie poważniejszym wyzwaniem w stosunku do tłumaczenia tekstów modlitewnych jest przełożenie Pisma Świętego. Początkowo tłumaczono Biblię z języka angielskiego na malgaski, a następnie sprawdzano powstałe w ten sposób tłumaczenie z oryginałem hebrajskim i greckim (s. 224–225). Pionierami w tym dziele byli protestanci. Katolicy bardziej byli zainteresowani tłumaczeniem katechizmów, dopiero potem zajęto się wydaniem tekstów biblijnych. Pierwsze tłumaczenia protestanckie pochodzą z lat 30. XIX w., katolickie zaś są o ok. 40 lat późniejsze (s. 221–228). Interesującą inicjatywą jest współczesne tłumaczenie ekumeniczne, które funkcjonuje w dwóch wersjach – protestanckiej i katolickiej. Różnice ujawniają się w kwestii imion postaci biblijnych. U protestantów mają one angielskie, a u katolików francuskie brzmienie. Okazało się, że nie było wystarczającej woli na ujednoczenie tej rozbieżności (s. 229–230).

Kolejne zadanie natury translatorskiej „zafundowano” Kościołowi katolickiemu na Madagaskarze i w innych krajach po Soborze Watykańskim II. Z wprowadzoną wówczas reformą liturgiczną związana była konieczność przetłumaczenia tekstów liturgicznych na języki narodowe, w tym mszału oraz brewiarza. Studyjna wersja dialogów mszalnych w języku malgaskim została zaprezentowana już w 1965 r., tuż po zakończeniu obrad soborowych. Oznacza to, że ich robocze tłumaczenia były gotowe już wcześniej. Wpłynęły one na utwalenie malgaskiego języka liturgicznego – zaproponowane zwroty liturgiczne funkcjonują do czasów współczesnych. Pierwszy mszał malgaski ukazał się w 1969 r. (s. 258–259).

Autor przywołuje kwestię tłumaczenia pozdrowienia otwierającego mszę św. Używa się zwrotu o charakterze niebezpośrednim. W języku polskim można go oddać jako: „Niech z nami razem będzie Pan”, na który pada odpowiedź „Niech tak zaiste się stanie”. Przyjęcie takiej formuły wynika ze specyfiki

języka malgaskiego. Forma bezpośrednia odczytana zostałaby jako nieuprzejma (s. 258–259).

W 1970 r. podjęto się wydania w języku malgaskim tekstu Liturgii godzin. Wyzwaniem okazała się poetycka translacja hymnów oraz psalmów. W przypadku hymnów konieczne było znalezienie odpowiednich poetów malgaskich. Wskazywano na konieczność takiego przetłumaczenia psalmów, aby nadawały się one do śpiewania. Nie wszystkie próby zostały pozytywnie przyjęte (s. 263–270).

Ostatnią kwestią, która została podjęta przez Autora, są pieśni religijne. Zaprezentowano je w tematycznym porządku – pieśni eucharystyczne, pasyjne i maryjne. Pomimo że powstały one półtora wieku temu, są nadal śpiewane. Używa się także i nowszych utworów skomponowanych w większości po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II. Jedne oparte były na tradycji łacińskiej (gregoriańskiej), w innych obecne są motywy muzyczne z krajów europejskich oraz te typowe dla kultury malgaskiej. Świadectwem kultury muzycznej malgaskich chrześcijan są wydawane śpiewniki. Przy ich edycji – nie licząc wyjątków – zachowywano dość ciekawy obyczaj: nie podawano autorów pieśni (s. 278–290).

Opracowanie *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim* jest interesujące. Jego lektura upoważnia do stwierdzenia o erudycji Autora. Zostało ono przygotowane w sposób staranny. Z pewnością będzie stanowić cenny wkład do serii *Studia i Materiały Misjologiczne*, i jako takie stanie się cenną pomocą dla studiujących misjologię oraz zainteresowanych dziejami i kulturą Madagaskaru.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański