

Cesare GIRAUDO*

*Pontificio Istituto Orientale, Roma

Koncepcja istnienia — pomiędzy mitami o stworzeniu świata i obrzędami pojednania. Gdyby Matteo Ricci dopłynął na Madagaskar...

Intuicja Matteo Ricciego, „chrześcijanina z tradycji, w przekładzie na język chiński”

Niewiele ponad osiemdziesiąt lat po śmierci pochodzącego z Maceraty Matteo RICCIEGO (†1610) miały miejsce dwa wydarzenia, które w niezmiernie krótkim czasie ograniczyły w dużym stopniu możliwości kontynuacji dzieła ewangelizacji według jego apostołskiego zamysłu. Otóż, podczas gdy w 1692 r. został wydany edykt tolerancyjny, w którym cesarz KANGXI (†1722) oficjalnie otworzył bramy Chin dla nauki chrześcijańskiej, rok później wikariusz apostołski w Fujian Charles MAIGROT (†1730) potępił „ryty chińskie”¹, ogłaszając dekret uznany i zatwierdzony przez dwóch kolejnych papieży, który na ponad dwa stulecia uniemożliwił dialog między wiarą chrześcijańską a kulturą

¹Na temat sporu odnośnie do rytów chińskich zob. SANTINI, „Il Compendium”, ss. 115–122, CALVARESI, „Quaestio de ritibus”, COSTA, „La predicazione”, MAULO, „Conosci Li Madou”. Więcej na temat tła historycznego zob. BRUCKER, „Chinois”, ss. 2364–2391.

chińską². Sprzeczność pomiędzy następstwami tych dwóch ważnych posunięć stała się szczególnie widoczna kilka lat później w świetle osobistego spotkania cesarza z wikariuszem apostołskim MAIGROTEM, który w 1700 r. został mianowany biskupem Conon. Spotkanie to odbyło się dokładnie 2 sierpnia 1706 r. Filippo MIGNINI opisuje następującą scenę z tego spotkania:

Cesarz siedzi na tronie odziany w odświętne szaty. Delegacja wypowiada formułę powitalną przewidzianą przez protokół, a następnie zasiada na krzesłach ustawionych na wprost tronu. Cesarz wyraża radość, że może gościć wysłanników papieskich z Rzymu i ma nadzieję, iż rozmowy załagodzą spory zaistniałe po śmierci Matteo Ricciego odnośnie do trzech zasadniczych spraw: (1) tłumaczenie rzeczownika „Bóg” poprzez termin z języka chińskiego *Tian*, który oznacza „Niebo”; (2) świecki charakter kultu Konfucjusza oraz zgodność moralności chrześcijańskiej z moralnością konfucjańską; (3) udzielenie zgody Chińczykom nawróconym na chrześcijaństwo na równoczesne praktykowanie obrzędów ku czci Przodków³.

Następnie, chcąc sprawdzić stan wiedzy swego gościa i aby wykazać jego ignorancję z zakresu kultury chińskiej, cesarz zażądał, by MAIGROT wyjaśnił mu znaczenie czterech wielkich liter widniejących nad cesarskim tronem. Po nieudanych i niezręcznych próbach odczytania ich MAIGROT odpowiada: „Nie rozumiem”. Egzaminator konty-

² Potępienie rytów chińskich zapoczątkowane dekretem MAIGROTA zostało następnie uprawomocnione przez KLEMENSA XI w roku 1715 w konstytucji apostołskiej *Ex illa die*, która narzuciła misjonarzom obowiązek składania przysięgi posłuszeństwa, oraz przez BENEDYKTA XIV w roku 1742 w konstytucji apostołskiej *Ex quo singulari*. Ten trudny okres zakończył się dopiero 8 grudnia 1939 r., kiedy to papież PIUS XII zatwierdził nauczanie Świętej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (por. SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, „Instructio”, ss. 24–26), która kult KONFUCJUSZA i kult Przodków uznała za całkowicie świecki. Zresztą, właśnie taką linię obrony przyjęli jezuiti od samego początku sporu. Mimo iż po spokojnej refleksji wystarczyłoby wprowadzić rozróżnienie pomiędzy pojęciami *latría* (kult adoracji, uwielbienia) i *douliá* (kult czci), to jednak niebezpieczeństwo, jakie wtedy istniało, było tak wielkie, że zwolennicy legalności kultu Przodków — chcąc za wszelką cenę ocalić ten kult — nabrali przekonania, że należy nadać mu rangę kultu wyłącznie świeckiego.

³ MIGNINI, „La porta”, s. 287.

nuuje więc egzamin, zadając całą serię pytań zamykających egzaminowanemu jakąkolwiek drogę ucieczki.

[Cesarz:] „Jeśli nie jesteś w stanie zrozumieć znaczenia czterech liter, jak mógłbyś rozumieć nasze księgi, których my, Chińczycy, nawet po pięćdziesięciu latach studiów nie możemy zgłębić do końca w niektórych ich fragmentach? Jak możesz rościć sobie pretensje i dowodzić sprzeczności między doktryną Konfucjusza a waszą religią? Jak w twoim dekreście mogłeś tak zdecydowanie potępić obrzędy konfucjańskie, których w ogóle nie rozumiesz? Cóż złego jest w słowach «Czci Niebiosa»? Czyż nie znaczy to «Czci Pana Niebios»? [Biskup:] „Nie, nie oznacza tego; oznacza wyłącznie «niebo w sensie materialnym»”. Ministrowie spoglądają z lękiem na cesarza, który spokojnym głosem mówi dalej: „Kiedy zaczęło się mówić o niezgodnościach między naszą i waszą religią? Czyż trwający do dzisiaj spór nie zaistniał dopiero po śmierci Li Madou? A czy czytałeś książkę Li Madou zatytułowaną *Właściwe pojmowanie, kim jest Pan Niebios?*”. Cesarz ma w ręku książkę Matteo Ricciego i pokazuje ją biskupowi Maigrot. Biskup natomiast zwraca się do ojca Parrenin i pyta: „Kim jest ów Li Madou?”. Parrenin odpowiada: „To ojciec Matteo Ricci”. [Biskup:] „Nie czytałem jej”⁴.

W odpowiedzi udzielonej biskupowi, który szczerze wyznaje, że nie zna LI MADOU⁵, cesarz podkreśla ową ścisłą symbiozę między kulturą i kultem, którą w tradycji chińskiej umieli zauważyć pierwsi misjonarze.

[Cesarz:] „Li Madou i jego towarzysze przybyli na tę ziemię ponad sto lat temu. Wcześniej Chiny nie wiedziały nic o wcieleniu

⁴Laciński tekst tych dialogów, zachowany w protokołach ze spotkania i przedstawiony tu ze śladami redakcyjnymi Filippa MIGNINIEGO (*Ibid.* s. 289) – jest cytowany przez SANTINI, „Il Compendium”, ss. 146–151.

⁵Słowo „Li” w wymowie chińskiej odpowiada pierwszej sylabie nazwiska Ricci; następstwo słów „Ma-dou” to transpozycja za pomocą dwóch ideogramów imienia Matteo. W *Compendium Actorum Pekinensium* imię to jest zawsze zapisywane w formie „Li Ma theu”. Na pytanie, które MAIGROT kieruje do ojca PARRENINA: „Mi reve rende pater! Quis est iste Li Ma theu?”, PARRENIN odpowiada: „Li Ma theu est nomen

ani nie znały imienia «Pan niebios», jakim wy nazywacie Boga, który jako człowiek nie zechciał zamieszkać na naszej ziemi. Jeśli więc przed przybyciem Matteo Ricciego stosowne było nazywanie Boga imieniem «Niebo», dlaczego miałoby być zakazane nazywanie Boga tu, u nas w Chinach, również dziś tym samym imieniem?» [Biskup:] „Ponieważ słowo «Niebios» nie oznacza «Pana Niebios», gdyż to właśnie On, «Pan Niebios», uczynił «Niebios»”. Cesarz, ostrym tonem i głośniej: „Już ci mówiłem, że słowo «Niebios» w języku chińskim znaczy to samo, co «Pan Niebios»!”⁶.

W powyższym dialogu pomiędzy mądrym i budzącym respekt przedstawicielem kultury chińskiej i jego niedokształconym rozmówcą trudno rozstrzygnąć, co budzi większy szacunek: czy umiejętność prowadzenia dyskusji w sposób dokładny i logiczny ze strony władcy, czy też wyznanie archetypicznej prawdy, której ani cesarz nie wyniósł z nauk Matteo Ricciego, ani Matteo Ricci nie wyniósł z tradycji cesarstwa.

Niewątpliwie, zarówno dla Matteo Ricciego, jak i dla wielu innych oświeconych pionierów ewangelizacji wprowadzanie wiary chrześcijańskiej oznaczało osadzenie jej w kulturze religijnej narodu, który otwierał się na Ewangelię. Zaś kultura religijna każdego narodu — tak dawniej, jak i dziś — jest reprezentowana przede wszystkim przez formy kultu, który naród ten odziedziczył po swoich Przodkach i który wpływa z autentycznej wiary. Aby uniknąć wszelkiego rodzaju dwuznaczności wynikającej w większym lub mniejszym stopniu z neologizmu „inkulturacja”, którego oczywiście ani Ricci, ani cesarz Kangxi nie mogli znać, ale rozumieli, co naprawdę oznacza to słowo — moglibyśmy powiedzieć, że „in-kulturacja” (czyli „wprowadzenie w kulturę”) oznacza „in-kultuację” (czyli „wprowadzenie w kult”)⁷, co wiąże się z wnikiem w głębię kultury, która z ko-

Sinicum patris Matthaei Riccii expressum in libro illo suo Sinice scripto [...]” (SANTINI, „Il Compendium”, ss. 148–149).

⁶Również tu odtwarzam tekst dialogu ze śladami redakcyjnymi Filippa MIGNINIEGO (MIGNINI, „La porta”, s. 288).

⁷Sformułowanie to zapożyczyłem z mojego opracowania GIRAUDO, „Priere eucharistique”, s. 198.

lei znajduje swój szczególny wyraz w poszanowaniu kultu Przodków. Gdyby cesarz KANGXI znał łacinę, na pewno przypominałby biskupowi MAIGROTOWI związek semantyczny między słowami „kult” i „kultura”. Na pewno powiedziałby mu, że skoro uprawę pola (*colere agrum*) można nazwać też „kulturą rolną” i że skoro owocem uprawiania nauki, czyli ćwiczenia umysłu (*colere mentem*) na płaszczyźnie świeckiej jest „kultura”, to również rozmyślanie o rzeczach świętych, czyli ćwiczenie umysłu na płaszczyźnie religijnej (*colere Deum*), prowadzi do kultu religijnego. Problem polegał na tym, że nie znając, lub co gorsza negując współzależność między słowami „kultura” i „kult”, zwolennicy tezy MAIGROTA – zarówno w Chinach, jak też gdzie indziej – chcieli traktować kulturę lokalną jako *tabula rasa* w celu wprowadzenia religii chrześcijańskiej rzekomo w formie czystej i nieskalanej, lecz tak naprawdę podporządkowanej formom kultury tych krajów, z których sami pochodzili. Oddajmy głos MIGNINOWI:

Spór ten zaostrzył się wraz z przybyciem do Chin przedstawicieli innych zgromadzeń zakonnych: dominikanów, franciszkanów, augustianów, o wiele gorzej przygotowanych w zakresie wiedzy na temat kultury i cywilizacji chińskiej, mających słabą znajomość języka chińskiego, a przede wszystkim będących zwolennikami sposobu ewangelizacji sprzecznej z metodami Matteo Ricciego i Alessandro Valignana. Nieoświeceni i niezainteresowani specyfiką Chin usiłowali również tu wprowadzić metodę *tabula rasa*, którą stosowali wszędzie: w myśl tej metody należało przede wszystkim usunąć znamienne i charakterystyczne cechy oraz ślady kultury narodu, który miał być ewangelizowany, by na ich miejsce wprowadzić religię i kulturę chrześcijańską. Sprzeczność tych dwóch koncepcji i metod w łonie Kościoła katolickiego można było zaobserwować już wcześniej między występującymi w obronie własnej jezuitami a innymi zakonami, które oskarżały jezuitów. Pomiedzy nimi stała Kuria Rzymska wypowiadająca się poprzez komisje złożone z kardynałów niemających wiedzy ani doświadczenia koniecznych, by móc wydawać osądy⁸.

Nie był to jedyny tego typu epizod. Spór dotyczący rytów chińskich znalazł swe przedłużenie w sporze na temat obrzędów malaba-

⁸MIGNINI, „La porta”, s. 286.

ryjskich⁹, zaś w historii misji problem ten wielokrotnie powracał, powodując, że całe pokolenia wiernych przyjmujących chrześcijaństwo żyły w ogromnej dychotomii, bowiem ich „osobowość chrześcijańska”, mimo że przekonana o prawdziwości tego, w co wierzy, musiała współżyć z tłumioną, lecz wciąż w nich dominująca „osobowością pogańską”. Można było uniknąć takiego rozdarcia sumień, gdyby na początku obrano drogę pozytywnej integracji, dobrze znaną i praktykowaną przez Ojców Kościoła, którzy umieli dostrzec już w „przedchrześcijańskim życiu” nawracanych działającą obecność „Ziarna Słowa”¹⁰. Zresztą tę właśnie drogę intuicyjnie wybrał i wytrwale nią podążał LI MADOU, „chrześcijanin z tradycji, w przekładzie na język chiński”¹¹, głęboko przekonany, iż chrześcijaństwo musi znajdować swój wyraz w najbardziej autentycznych formach kultury i religii ewangelizowanych narodów.

⁹Na temat historii obrzędów malabaryjskich i ich niezmordowanego obrońcy Roberta de NOBILIEGO (†1656) por. AMANN, „Malabares”, ss. 1704–1745. Dwa odrębne spory na temat obrzędów chińskich i malabaryjskich łączą się w pewien sposób w osobie legata papieskiego, turyńczyka Charlesa-Thomasa MAILLARDA DE TOURNON (†1710), wysłanego przez KLEMENSA XI, aby jako patriarcha Antiochii rozstrzygnął kwestię chińską. Tenże w czasie swego postoju w Goa wydaje dekret przeciw rytom chińskim (23 czerwca 1702 r.), a potem kontynuuje swą podróż do samego Pekinu. I to właśnie on w oczekiwaniu na słynne spotkanie, które miało nastąpić 2 sierpnia 1706 r., przedstawił cesarzowi KANGXI biskupa MAIGROTA, „jako wybitnego znawcę języka i kultury chińskiej, który będzie w stanie wyjaśnić wszystkie nieporozumienia” (SANTINI, „Il Compendium”, s. 118).

¹⁰JUSTYN MĘCZENNIK pisze: „Ci więc, którzy wiedli życie zgodne z Logosem, są chrześcijanami, nawet gdyby byli nazywani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit i im podobni” (*1 Apologia*, 46, 3); przekład ks. Leszka MISIARCZYKA (JUSTYN MĘCZENNIK, „1 i 2 Apologia”, s. 73). Przegląd tekstów patrystycznych na temat „Ziarna Słowa” zob. GIRAUDO, „Parola rivelata”, ss. 154–159.

¹¹Wyrażenie to jest echem tytułu słynnej pracy malabaryjskiego uczonego Placida J. PODIPARA, „Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship” (PODIPARA, „Hindu in Culture”). Jeśli PODIPARA wyróżnił trzy punkty odniesienia nierozłącznie ze sobą związane (kultura hinduistyczna, religia chrześcijańska oraz liturgia chaldejsko-malabaryjska), można powiedzieć, że dla Matteo RICCIEGO te trzy punkty odniesienia ograniczyły się do dwóch: z jednej strony tradycja chrześcijańska, z drugiej strony kultura chińska i chiński sposób sprawowania kultu, którym należy nadać pewne formy wyrazu.

Gdyby Matteo Ricci dopłynął na Czerwoną Wyspę..., jaką przyjąłby metodę ewangelizacji?

Zjawisko podobne do wspomnianych przeciwstawnych strategii misyjnych przeplatających się w XVII- i XVIII-wiecznych Chinach, można było zaobserwować – aczkolwiek na mniejszą skalę – również na owym małym kontynencie, którym jest Czerwona Wyspa, czyli Madagaskar¹². Będąc przez wiele lat osobiście i w pełni zaangażowanym w doświadczenie pierwotnej ewangelizacji i dokonując moich własnych wyborów, pełen podziwu dla osoby Matteo RICCIEGO, wielokrotnie zadawałem sobie pytanie: „Gdyby Matteo RICCI zamiast do Chin dotarł na Madagaskar, to jaką przyjąłby strategię ewangelizacji?”. Taka hipoteza nie jest bynajmniej ani tak naiwna, ani tak bardzo nieprawdopodobna, jak mogłoby się wydawać¹³. Wyspa Madagaskar bowiem, 10 sierpnia 1500 r. nazwana przez załogę pewnego statku, który zboczył z kursu, „Wyspą Świętego Wawrzyńca”, poczynając od tego dnia była dobrze znana żeglarzom, którzy w drodze na wschód często zarzucali kotwicę w zatokach wokół Madagaskaru, aby uzupełnić zapasy żywności i wody pitnej. W sprawozdaniu wysłanym do generała Zakonu Jezuitów Claudia ACQUAVIVY (†1615) przez ojca Michela RUGGIERIEGO – który podróżował wraz z Matteo RICCIM – zostało odnotowane, że 11 lipca 1578 r., w wyniku wielkiej burzy na morzu, statek São Luis znalazł się w pobliżu Wyspy św. Wawrzyńca, jednak z daleka, samej wyspy nie można było dostrzec¹⁴. Być może właśnie jednej z takich pełnych przygód podróży zawdzięczał swój

¹²Nazwa „Czerwona Wyspa”, nadana wyspie Madagaskar, związana jest z ostrym czerwonym kolorem jej ziemi.

¹³Z opowieści o przygodach, jakie wydarzyły się podczas tej podróży, wynika, że ten sam galeon São Luis, na który zaokrętował się RICCI, został zepchnięty przez gwałtowną burzę na morzu w stronę wybrzeży Brazylii. Gdyby podróż zakończyła się właśnie tam, mielibyśmy kolejną epopeję misyjną, która z pewnością byłaby naznaczona tą samą metodologią.

¹⁴Informację tę, którą można znaleźć w *Archivum Romanum Societatis Iesu (Iaponica-Sinica 101)*, F. BORTONE przekazuje w następujący sposób: „Kiedy burza uciła, 11 lipca [1578 r.] statek São Luis znalazł się na wysokości Wyspy św. Wawrzyńca, dzisiejszy Madagaskar, jednak samej wyspy z daleka nie można było dostrzec” (BORTONE, *P. Matteo Ricci*, s. 68).

pierwszy pobyt w południowej części wyspy portugalski jezuita Luiz MARIANO. Po okresie tego typu sporadycznej, lecz rzetelnie udokumentowanej¹⁵ obecności chrześcijan na Madagaskarze, w najbardziej wysuniętej na południe części wyspy nastąpił bez mała 30-letni okres ciągłej obecności misjonarzy wysłanych tam przez św. Wincentego à PAULO (†1660). Były to lata 1648–1674.

Przeglądając strony pierwszego katechizmu napisanego w języku malgaskim przez „księży misjonarzy” i wydanego w Paryżu w 1657 r.¹⁶, wyczuwa się głęboki i owocny dialog, który musieli oni nawiązać z miejscowymi nie tyle wiernymi, których wtedy jeszcze nie było, ile z „niewiernymi” – lub raczej z „przedchrześcijanami”. Z zaskoczeniem można też stwierdzić, że wiele pojęć, którymi posługujemy się w religii chrześcijańskiej, np. „Bóg”, „Trójca”, „krzyż”, „biskup”, „kapłan”, „sakramenty”, „chrzest”, „małżeństwo”, „raj”, „piekło”, „demon” i inne, zbudowali oni opierając się na miejscowym języku religijnym. Później, w czasie powtórnej i nieprzerwanie trwającej ewangelizacji w XIX w., misjonarze jezuicy zrezygnowali z tego odniesienia do miejscowego języka religijnego, jego sposobu myślenia i kategorii na rzecz często nieudolnej lingwistycznie malgalizacji terminologii zapożyczony z języka francuskiego. Ograniczę się tu do dwóch przykładów.

Pierwszy dotyczy pojęcia małżeństwa. W katechizmie z 1657 r. określa się je przez słowo pochodzenia malgaskiego *fanambalian* (= we współczesnym języku malgaskim *fanambadiana*), które oznacza stan kogoś, kto ma odpowiednio żonę albo męża. Natomiast w czasie wtórnej ewangelizacji w XIX w. sakrament małżeństwa określono terminem *mariàzy*, pochodzącym z francuskiego *mariage* i oczywiście pozbawionym swego głębokiego wydźwięku w uszach mieszkańców Madagaskaru. W ten sposób misjonarze narzucili im słowo obcojęzyczne o charakterze całkowicie egzotycznym. Aby mieć pojęcie, co to

¹⁵Odnosnie do bibliografii dotyczącej informacji przekazanej przez ojca Luiza MARIANA zob. LUPO, „Projet d'évangélisation”, ss. 80–85.

¹⁶Nota historyczna na temat pierwotnej ewangelizacji prowadzonej przez misjonarzy wysłanych przez Wincentego à PAULO i na temat pierwszego katechizmu w języku malgaskim, który ci misjonarze nam pozostawili, zob. GIRAUDO, „La Croce”, s. 116².

oznacza, wyobraźmy sobie, że przybyli do nas misjonarze z Czerwonej Wyspy, mówiąc, że: „Siódmy sakrament w języku polskim nazywa się *fanambadiana*”. Na co my odpowiadamy natychmiast, mówiąc: „Ależ nie: po polsku nazywa się *małżeństwo*”. „Bynajmniej – odpowiadają autorytatywnie zwiastuni nowej wiary – po polsku mówi się *fanambadiana*, i koniec!”.

Drugi przykład dotyczy pojęcia ołtarza. Mijsonarze z XVII w. posługiwali się terminem *fissàhots* (= we współczesnym malgaskim [*vàto*] *fisàofana* lub *fisàorana* [kamień ofiarny lub kamień, na którym składa się dziękczynienie])¹⁷, natomiast misjonarze w XIX w. ukuli neologizm malgaski *otèly* [ołtarz], pochodzący od francuskiego *autel*. Termin ten, oprócz tego, że wymawia się dokładnie tak samo jak inny neologizm *hotèly* [restauracja] (zbudowany w oparciu o francuskie słowo *hôtel*), jest całkowicie pozbawiony wydźwięku sakralnego. Tworzenie takich barbarzyńskich transpozycji terminologicznych wynikało z ówczesnej teologii misji, która stawiała sobie za cel budowanie w krajach ewangelizowanych chrześcijaństwa *ex novo*, odrzucając to wszystko, co misjonarze uznali za pogańskie przesady. Dlatego każdy człowiek dorosły, który chciał stać się chrześcijaninem, musiał całkowicie wyzuć się ze swego poprzedniego *homo religiosus* i jak małe dziecko rozpocząć pamięciową naukę poszczególnych dziwnych słów, które należało połączyć z podstawami nowej wiary. Wobec takich wymagań narzuconych przez obowiązującą metodologię dorośli katechumeni, a zwłaszcza ci w podeszłym wieku, czuli się upokorzeni i zniechęceni, ponieważ jeśli chodzi o pamięciowe przyswajanie wiedzy, okazywali się o wiele słabsi od katechumenów-dzieci, nie mając już tak chłonnego umysłu jak one.

Co więc zrobiłem jako misjonarz? Postanowiłem patrzeć, obserwować, porównywać zachowania i wyznania wielu osób. Zauważyłem – lub raczej wyczułem – że na płaszczyźnie rozumienia wiary swoich przodków moi katechumeni wiedzieli nieporównanie więcej, niż mógł im przekazać katechizm wyuczony na pamięć. Wręcz nie mieli żadnych katechizmów, których uczyliby się na pamięć. I w ogó-

¹⁷Pozostając w idealnej zgodności z tradycją chrześcijańską, termin malgaski możemy przetłumaczyć dosłownie jako „kamień eucharystyczny”.

le, jeśli chodzi o religię ich przodków, nie mieli żadnych tekstów pisanych, które jak podręczniki porządkowałyby treści ich wiary. Wszystko to było odcisnięte w ich umysłach i sercach. Odkrywając stopniowo dzień po dniu, że nosili oni w sobie w całej pełni owo przeżywanie doświadczenia wiary, tradycji religijnej i kultu, powtarzałem sobie, aby umocnić to nieśmiałe przekonanie, które zrodziło się we mnie na samym początku, że wobec dziedzictwa wiary ich przodków moi katechumeni i moi neofici wcale nie byli dużymi dziećmi, od których wymaga się tylko wyuczonej na pamięć nowej lekcji.

Zacząłem więc słuchać, przede wszystkim ludzi starszych, czyli tych, którzy dużo wiedzą. Zadawałem pytania tym wszystkim, którzy mimo iż szczerze i z entuzjazmem otwierali się na religię chrześcijańską, wciąż oddychali swą dawną religią i żyli nią tak samo szczerze i z entuzjazmem, w zgodzie ze „starym testamentem”¹⁸ wiary swych ojców. Cicho, na palcach wchodziłem do sanktuarium ich dawnej wiary. Czasem pomagałem sobie prywatną rozmową, którą prowadziłem w ich domu czy w moim domu lub częściej na leśnych ścieżkach prowadzących mnie w odwiedziny do wielu miejsc, gdzie mieszkaly owce z mojego stada. Niekiedy też taka rozmowa stawała się bardziej uporządkowana, ponieważ odbywała się w czasie rekolekcji mających na celu pogłębianie wiary, organizowanych przez diecezję i przeznaczonych dla ludzi dorosłych, w szczególności starszych¹⁹. Po wypowiedzi na temat Pisma Świętego i Świętej Liturgii zaczynałem nieśmiało formułować pewne pytania, które leżały mi na sercu: „W jaki sposób sprawujecie obrzędy, które odziedziczyliście po waszych Przodkach? Kiedy je sprawujecie? Dlaczego je sprawujecie? Kto je sprawuje? Jak je sprawuje? Kto przemawia? W jaki sposób przemawia? Jakimi imionami wzywacie Stwórcę? Na jakich mitach teologicznych oparte są wasze obrzędy?”.

¹⁸Na temat pojęcia „starego testamentu” w odniesieniu do wiary Przodków zob. GIRAUDO, „Parola rivelata”, ss. 125–128.

¹⁹W języku malgaskim rekolekcje formacyjne noszą nazwę *fandalinam-pinòana* [pogłębianie wiary]. Pierwszy rzeczownik oznacza w sposób wyrazisty gest człowieka przygotowującego się do tego, by „kopać”, oczywiście w kopalni, jaką jest wiara.

I tak, zaczynając od ostatniego pytania, opowiedzieli mi swoje mity religijne, czyli to, co Stwórca objawił ich Przodkom. Są to historie święte, opowiadające o wydarzeniach, które miały miejsce u początków czasu, „w owych dawnych dniach, których ludzie nie znają”²⁰. Są to opowieści pochodzące nie sprzed wieków, lecz sprzed tysięcy lat. Są to opowieści, których treść wiernie przekazywana z ojca na syna jest określana jako „dziedzictwo ucha”²¹, ponieważ dotrwała do naszych czasów wyłącznie w postaci przekazu ustnego.

Również mówiąc o Piśmie Świętym w kontekście objawienia staro- i nowotestamentowego, nie powinniśmy zapominać, że jego treść zanim została spisana na pergaminie czy innym nośniku słowa pisanego, pozostawała zapisana wyłącznie w pamięci wierzących. I podczas gdy w przypadku Nowego Testamentu spisanie całej jego treści nastąpiło w ciągu zaledwie kilku dziesięcioleci od tamtych wydarzeń, to jeśli chodzi o najstarsze części Starego Testamentu, czas istnienia wyłącznie owego ustnego „zapisu” miesza się z historią i prehistorią Izraela²². Poza tym, nawet gdy słowa znalazły się już na pergaminie lub innym materiale piśmiennym, sam sposób redagowania tekstu często zachowuje cechy typowe wyłącznie dla przekazu ustnego. W każdym razie trzeba pamiętać, że obok *zapisu pisemnego*, który najczęściej możemy datować z większym czy mniejszym przybliżeniem, istnieje też *zapis ustny*, który z natury rzeczy okazuje się znacznie trudniejszy do datowania. Głównym przedmiotem zapisu ustnego są mity, odnośnie do których trzeba od razu dodać pewne uściślenie. Przez termin „mit” rozumiemy tu oczywiście mit religijny, czyli mit

²⁰To wyrażenie będące w pełni paralełą słów *B'ərēšit* [na początku] z *Rdz* 1, 1, pojawia się w tekście mitu, który niebawem przytoczę.

²¹Pojęcie tradycji przekazu ustnego wyrażają słowa *lōvan-tsōfina*, co w dosłownym tłumaczeniu brzmi „dziedzictwo uszu”. Na temat sposobów przekazu ustnego zob. GIRAUDO, „La Croce”, s. 129¹².

²²Pojawienie się pierwszych tekstów pisanych, dostarczających materiału dla tekstów biblijnych, datuje się od czasów pierwszej monarchii, czyli ok. roku 1000 przed Chrystusem. Księgi Królewskie i Księga Kronik nawiązują do „Księgi roczników”, mówiąc kolejno o SALOMONIE, o królach Izraela i o królach Judei (zob. *1 Krl* 11, 41; 14, 19.29 etc.). Wspomniane roczniki, które niestety nie dotrwały do naszych czasów, stanowiły dokumenty typowe dla procedur przestrzeganych we wszystkich kancelariach królewskich starożytnego Bliskiego Wschodu.

teologiczny, co oznacza taki sposób mówienia o sprawach najwyższej wagi, jaki stosuje narrator, mając przedstawić pewną treść wiary, której nie można wyrazić poprzez dialektyczne rozumowanie wyrażone w powszechnie używanym języku. Mit bowiem posługuje się językiem wzniosłym, podobnym do języka przypowieści.

W języku malgaskim słowo „mit” wyrażają terminy *tafasiry*, *angàno*, *arira*, które w języku używanym na co dzień oznaczają bez żadnych różnic „opowiadanie” czy „bajkę”, podczas gdy na płaszczyźnie religijnej oznaczają to, co my rozumiemy poprzez pojęcie „mitu teologicznego”. W specyficznym sensie mówi się też niekiedy o *angànon-dRàzana* [opowieści Przodków]. Dodajmy, że niektórzy moi rozmówcy w obawie, że ten rodzaj świętych opowieści mógłby zostać pomyłony ze zwykłą, zmyśloną bajką, wyraźnie precyzowali, że właściwym terminem nie jest tu *angàno* [opowiadanie], lecz *tantàra* (historia). W rzeczy samej, mit teologiczny opowiada nam historię, która zdarzyła się naprawdę, u początku czasów, zanim jeszcze zaistniała historia, o której piszą kroniki. Opowieści te kończy niekiedy następujące, prowokacyjne stwierdzenie: „Opowiadania to opowiadania, a mity to mity. Jeśli jest w nich coś, co nie jest prawdą, to nie ja, narrator, popełniłem błąd, lecz to Przodkowie dopuścili się kłamstwa!”. Taki dystans zabarwiony subtelną ironią to czysty pozór. Jednak dzięki niemu narrator potwierdza absolutną prawdziwość tego, co opowiedział, bo przecież jak można by przypuszczać, że Przodkowie mogliby kłamać.

Przedchrześcijański mit teologiczny jako „tabula scripta” objawienia, którego dostąpili Przodkowie

Przedstawię teraz pewien mit, który 21 sierpnia 1975 r. opowiedział mi król regionu *Antaifàsy* [= Ci, którzy pochodzą z piasków]. Zebraliśmy się w *Farafangàna*, stolicy naszej diecezji, z okazji tygodnia „pogłębiania wiary”. Po wyjaśnieniu moim słuchaczom tekstu z Księgi Rodzaju 2–3 zapytałem, czy w tradycji ich Przodków istnieje gdzieś podobna opowieść. Uczestnicy spotkania — około pięćdziesięciu mężczyzn starszych i w średnim wieku — podzielili się na grupy dyskusyjne. Kiedy nadszedł moment, by skonfrontować wnioski każdej z grup, jeden

z mężczyzn powiedział mi: „W naszej grupie król opowiedział rzecz nadzwyczajną, sam zobaczysz!”.

Przed zabraniem głosu król poprosił, by – zgodnie z panującym zwyczajem – mógł zaczerpnąć napoju sporządzonego na bazie rumu. Następnie zaczął przemawiać bardzo głośno, tonem, który przypominał mowę herolda. Dziś jeszcze, mimo upływu lat, wciąż dobrze pamiętam wielkie wrażenie, jakie zrobił na słuchaczach ten kerygmat. Wyrokiem Opatrzności wśród obecnych na sali znajdowała się pewna zakonnica, która miała ze sobą dyktafon. Również ona była pod wrażeniem słów wypowiedzianych przez króla i zapytała: „Czy nie mogliśmy tego nagrać?”. Ponieważ król i ja darzyliśmy siebie nawzajem pełnym zaufaniem, poprosiłem go o zgodę na nagranie na taśmie jego wypowiedzi. Uzasadniłem moją prośbę, mówiąc, że my, cudzoziemcy, mamy krótkie uszy²³, to znaczy krótką pamięć. Obiecałem też, że nagrania użyję wyłącznie do celów „pogłębiania wiary”, gdziekolwiek miałbym pełnić moją rolę mistagoga. Król zgodził się i powtórzył słuchaczom swoją opowieść. Błogosławię ten dyktafon, dzięki któremu mogłem wyłapać subtelności owego mitu i wnikać w głąb tajemnic przekazu ustnego²⁴. Teraz więc poznajmy wreszcie słowa króla, które przytaczam tutaj dokładnie tak, jak wówczas je usłyszałem²⁵. Wsluchując się w jego opowieść, cofniemy się do początku dziejów człowieka.

²³ Istnieje wiele przysłów, które, mówiąc o negatywach, uwydatniają bogactwo zasobów pamięci. Oto dwa z nich: „Nie bądź jak ucho Europejczyka: słucha on, lecz mało pamięta” (*Aza manào sòfim-bazàha, miàino ihàny fa kély fahatsiàro*); „Europejczycy mają krótkie uszy, więc trudno im umieścić w sercu to, co słyszeli uszami” (*Fòhy sòfy ny vazàha, ka sàrotra atào àzo am-pò*).

²⁴ W dalszej części spotkania, dzięki temu, że moi współpracownicy i ja mamy do siebie pełne zaufanie, mogłem regularnie korzystać z dyktafonu. Nagranie brzmienia głosu pozwala uchwycić rozmaite niuanse, takie jak wyrażenia lokalne, wyrażenia z języka potocznego, modulacje głosu, wyprzedzenia i powtórzenia, które automatycznie zostałyby usunięte, gdyby narrator musiał zredagować swą wypowiedź w formie pisemnej bądź podyktować przesłanie, które w sobie nosi.

²⁵ Rozszerzony komentarz zob. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, ss. 365–370. Tłumaczenie mitu na język francuski i związany z nim komentarz zob. GIRAUDO, „Inculturer la Liturgie”, ss. 345–353.

[1] Proszę Cię, Stwórco, pozwól mi wstać i opowiedzieć ten mit, który mówi o nierozłączności człowieka i wołu²⁶. Albowiem wół za życia nie odłącza się od człowieka; nieżywy wół też nie oddala się od człowieka. Kiedy syn człowieka jest chory, należy stworzyć wspólnotę z wołem; a wtedy syn wołu wybawia syna człowieka z tej próby. Lecz oto zaczyna się opowieść!

[2] W owych odległych dniach, których my, ludzie, nie znamy, jak się głosi lub raczej jak głosi mit, Stwórca ukształtował wszystkie zwierzęta, które żyją na ziemi. Jako pierwszy został ukształtowany człowiek. A zaraz po nim wół. Było też dużo innych zwierząt wszelkiego gatunku, które [Stwórca] wtedy ukształtował; jednak w mojej opowieści ograniczę się do stwierdzenia, że potem powstały inne zwierzęta. A oto dalszy ciąg mitu. Podkreślam, że Stwórca uczynił te wszystkie zwierzęta, aby służyły synowi człowieka. Było to, zanim zostało złamane przykazanie Stwórcy i niektóre [zwierzęta] umiały jeszcze wtedy mówić.

[3] Mit opowiada, jak głosi podanie, że jedyny syn człowieka zachorował. Natychmiast zaniesiono go do uzdrowiciela. Po wielu próbach, po wielu miesiącach i po wielu latach to jedyne dziecko zrodzone z człowieka wciąż było chore. Również wół spłodził swojego jedynego syna, czyli to zwierzę, które miało służyć człowiekowi. Istniało też jednak inne zwierzę, które spłodziło sześciu synów.

[4] Tak więc gdy człowiek wciąż nie mógł wyleczyć swego dziecka, w uszach człowieka zabrzmiało wezwanie, które mówiło: „Poproś jednego z synów tych zwierząt, które ci towarzyszą i służą ci zupełnie tak, jak dzieje się to wśród krewnych, poproś go, by dał się zabić, bo tylko wtedy twój syn wróci do zdrowia”.

[5] Człowiek zaczął rozmyślać. Pomyślał o synu wołu, który był jedynakiem, tak zresztą jak jego syn. Pomyślał o synach dzika, których było sześciu. Człowiek postanowił zwrócić się

²⁶Ponieważ w języku malgaskim rodzaj istot żywych określa się tylko wtedy, gdy jest to konieczne, dodając wtedy słowo „samiec” lub „samica”, termin malgaski *aomby* — dokładnie tak jak łacińskie *bos* — może być rozumiany jako byk, krowa lub wykastrowany wół. Wynikają stąd trudności w przekładzie na inne języki.

ze swą prośbą do dzika, ponieważ jeśli umrze jeden z jego synów, pozostanie ich jeszcze pięciu.

[6] Dlatego tak przemówił człowiek: „Mam do ciebie prośbę, którą dyktuje mi {potrzeba} mojego ciała: powszechnie wiadomo, że mój syn od dawna choruje i nic mu nie pomaga. Lecz dobiegło mych uszu przynaglające wołanie tej istoty, której nie widzimy oczyma: «Poproś syna tego, który jest jednym z twoich bliskich, by zajął miejsce twojego syna». Dlatego proszę ciebie, dziku, ponieważ ty masz sześciu synów; nawet jeśli jeden z nich umrze, zostanie ich jeszcze pięciu”. Ale dzik nie dał swego syna, mówiąc: „Twój syn jest bliski śmierci, czyż chcesz, aby mój został zabity?”.

[7] Wół natomiast przystał na prośbę człowieka: „Mimo że jest to moje jedyne dziecko, tak jak twoje, ofiaruję je, aby zostało zabite dla uzdrowienia twojego syna, ponieważ to właśnie ciebie Stwórca ustanowił panem tu, na ziemi”. Słyszając tę przychylną odpowiedź, człowiek zakończył rozmowę.

[8] Kiedy w nocy człowiek spał, do jego uszu dobiegło jeszcze jedno wezwanie: „Jutro uczynisz tak: Zwiążesz sznurem nogi syna wołu. Położysz go na kamieniu ofiarnym. Kiedy już wół będzie leżał, odwrócisz go na wschód. A wtedy wypowiesz swą prośbę, wzywając Stwórcę słowami: «Stwórco, wzywam Cię, ponieważ jest tu mój chory syn. Jest też i wół. Jesteśmy tu, aby Cię błagać». Uczyni to, rzekł [Stwórca], a ja wybawię tego, który choruje”.

[9] Kiedy zostały ukończone przygotowania, człowiek wezwał Stwórcę. I Stwórca przybył i stanął przed błagającym go. „Oto Ja sam przybyłem — powiedział — Odtąd twój syn będzie się miał coraz lepiej”. Powiedział też: „Syn wołu, który dla ciebie zapomniał o samym sobie, odtąd będzie powracał do zdrowia wraz z twoim synem”.

[10] „Ty zaś dziku nie uszanowałeś przymierza krwi, które wiąże cię z twymi krewnymi, dlatego syn człowieka zabije twoje potomstwo, kiedy je spotka”. „Proszę — odparł dzik — bym mógł zabrać moje dzieci i uciec z nimi do lasu; będę je karmić i żywić również tym, co uprawia człowiek”. „Dobrze — powiedział Stwórca — zabierz je i uciekaj z nimi do lasu, ale jeśli człowiek trafi na twój ślad, zabije cię”.

[11] O wole zaś Stwórca rzekł: „Tak w życiu, jak i w śmierci, człowiecze, wół nigdy nie oddali się od ciebie. Za twego ży-

cia właśnie wołu będziesz hodował. Kiedy wół będzie żywy, będziesz miał o niego staranie we dnie i w nocy. Nawet gdy zostanie porwany przez powódź, będziesz musiał płynąć wraz z nim, ponieważ on cię ocalił. Kiedy nadejdą deszczowe dni, syn człowieka musi być gotów zająć się wołem. I razem z wołem wychowasz twe dzieci”. To właśnie jest powód, dla którego człowiek i wół pozostają nierozłączni. Przeto podobnie jak nasi przodkowie niektórzy, a nawet wielu spośród nas, *Malgaszów*, zwłaszcza królowie i składający ofiary, których obowiązkiem jest szanować pewne tabu i nie stykać się ze złem, jakiego dopuścił się dzik, nie jadamy mięsa dzika. Również ja sam, który teraz do was mówię, nie jadam mięsa dzika, ponieważ złą rzeczą jest pozostawić krewnego, by umarł.

[12] To właśnie stanowi przyczynę, dla której człowiek i wół są nierozłączni. Za życia, żyjemy wspólnie, gdy umieramy, umieramy razem; zaś kiedy chorujemy, powinniśmy prosić o pomoc wołu, aby uzdrowił nas z naszej choroby. A Stwórca wysłucha naszej prośby.

Komentarz, który teraz chcę zaproponować, ma na celu pomóc w zrozumieniu teologicznego znaczenia tej pradawnej opowieści. Narrator rozpoczyna ją, prosząc Stwórcę o pozwolenie na objawienie (słuchaczom) mitu [1]. W rzeczy samej, religijne mity mówiące o tak ważnych sprawach, a w dodatku całkowicie zależne od tradycji przekazu ustnego, nie mogą być opowiadane ot tak, lecz by móc je głosić, trzeba wcześniej otrzymać na to pozwolenie.

Narracja zaczyna się opowieścią o tym, jak Stwórca stwarza „w owych odległych dniach, których ludzie nie znają” [2], zaś w centrum owego dzieła stworzenia umieszcza człowieka. Jednak jedyny syn człowieka jest chory [3]. Aby zaznaczyć, że nie chodzi tu o żadną pospolitą chorobę, narrator wielokrotnie podkreśla jej nieuleczalność. Jest to choroba w sensie teologicznym. Człowiek, z powodu przekroczenia jakiegoś nieznanego nam przykazania Stwórcy, zapada na chorobę braku relacji ze Stwórcą, skutkiem czego jest poszukiwanie tej utraconej, posiadanej wcześniej kondycji.

Nasza opowieść mitologiczna zbudowana jest w oparciu o kompozycję i dekompozycję²⁷. Jeśli więc na płaszczyźnie narracyjnej „komponuje”, traktując wspomnianą chorobę na równi z innymi chorobami, to na płaszczyźnie teologicznej natychmiast „dekomponuje”, mówiąc o jej nieuleczalności. W przeciwnym kierunku analogiczne rozumowanie powinno się przeprowadzić dla pojęć „człowiek” i „syn człowieka”, „wół” i „syn wołu”. Wyrażenia te na płaszczyźnie dosłownego rozumienia „dekomponują”, bo tego wymaga budowa opowieści, natomiast na płaszczyźnie teologicznej „komponują”, ponieważ „syn człowieka” nie jest niczym innym jak projekcją „człowieka”. To samo należy powiedzieć o świętym zwierzęciu (wół i odpowiednio jego syn), a także o zwierzęciu tabu (dzik i odpowiednio jego synowie).

Za radą Stwórcy człowiek zaczyna szukać jakiegoś życia, które mogłoby zastąpić życie jego własnego dziecka [4]. Po refleksji, którą podsuwa tak zwany zdrowy rozsądek i która zabarwia opowieść odrobiną niepewności [5], następuje drwiąca odpowiedź dzika [6], który nie zgadza się zastąpić człowieka. Podczas gdy dzik odmawia, wół zgadza się [7], nie będąc nawet o to proszonym lub raczej wyczuwając złą kondycję i nędzę egzystencjalną człowieka, ofiaruje swojego syna (czyli samego siebie) na ofiarę zastępczą, aby syn człowieka (czyli człowiek) mógł wyzdrowieć ze swojej choroby braku relacji ze Stwórcą. Kolejne objawienie się Stwórcy, będące uzupełnieniem poprzedniego, dokonuje się poprzez *znak profetyczny* [8]. Uroczysty charakter tej teofanii podkreślają wprowadzone do opowieści noc i sen człowieka. Wyrażenie „jutro uczynisz tak” oznacza, że między *znakiem profetycznym* (są to słowa Stwórcy i dany znak) a *wydarzeniem fundującym (inicjującym)* (pojednanie i powrót do stanu, w jakim człowiek żył na początku), zachodzi związek, jak między wigilią ważnego dnia i tym dniem.

Podobnie jak w porządku staro- i nowotestamentowym, również w porządku religii Przodków owym „*pridie quam*”²⁸ *wydarzenia fun-*

²⁷Na temat techniki opartej na kompozycji i dekompozycji, dostrzegalnej również w Rdz 2–3, zob. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, ss. 41¹³, 63³⁷, 66⁶², 64.

²⁸Użycie wyrażenia „*pridie quam*”, typowego dla tekstów ustanowienia w kano-

dującego jest znak profetyczny. Dany w wigilię znak zostaje szczegółowo opisany w odniesieniu do tego, co ma nastąpić nazajutrz²⁹. Stwórca, po dokładnym wyjaśnieniu, jak i gdzie ma być związany i złożony w ofierze wół, sam streszcza krótko prośbę, z którą powinien zwrócić się do niego człowiek. Następnie uroczyście potwierdza, że dzięki ofierze złożonej przez wołu w zamian za człowieka On, Stwórca uzdrowi człowieka z jego choroby braku relacji z Nim. Jest jednak coś jeszcze. Polecenie „jutro uczynisz tak”, które przy drugim objawieniu się Stwórcy wprowadza szczegółową listę czynności, które człowiek ma spełnić, poprzez swoje odniesienie do ściśle określonej najbliższej przyszłości, czyli jutra, dotyczy również odległej przyszłości następnymi pokoleń. W tej ekonomii zbawienia Przodków zauważmy więc *porządek iteracyjny*, który pozostaje w idealnej analogii ze starotestamentowym *porządkiem iteracyjnym* (zob. Wj 12, 14) oraz *porządkiem iteracyjnym* tekstów ustanowienia (zob. 1 Kor 11, 24–25). Ponieważ *wydarzenie fundujące* ma miejsce tylko jeden raz na zawsze (*ephapax*) i ponieważ powszechnie wiadomo, że ludzie często odczuwać będą skutki owej „pierwotnej ułomności, która rodzi dalsze ułomności”, Stwórca, objawiając się Przodkom, przewidział, jako sposób zbliżenia się człowieka do zbawczej mocy tego jedyne w swoim rodzaju pojednania, specjalny obrzęd, który jest trzecim etapem dynamiki zbawienia. Dlatego uzdrowienie człowieka, czyli przywrócenie jego

nie rzymskim, jest uzasadnione przez analogię sytuacji, która łączy różne ekonomie zbawienia.

²⁹Obecność stałych elementów wiary pozwala nam usytuować równolegle trzy momenty dynamiki zbawczej, obecne zarówno w Starym Testamencie, w Nowym Testamencie, jak też w „starym testamencie” religii malgaskiej odziedziczonej po Przodkach. W Starym Testamencie (w powszechnym rozumieniu tego słowa): (a) *znak profetyczny* = pojednanie przez krew baranka paschalnego w Egipcie; (b) *wydarzenie fundujące* = przejście przez Morze Czerwone; (c) *obrzęd* = coroczne obchody święta Paschy. W Nowym Testamencie: (a) *znak profetyczny* = ustanowienie Eucharystii w wieczerzy; (b) *wydarzenie fundujące* = śmierć i zmartwychwstanie CHRYSYTA; (c) *obrzęd* = sprawowanie niedzielnej i codziennej Mszy św. W „starym testamencie” religii Przodków: (a) *znak profetyczny* = pojednanie przez krew wołu zapowiedziane we śnie, w wigilię tego wydarzenia; (b) *wydarzenie fundujące* = uzdrowienie, jedyne w swoim rodzaju, „w tych odległych dniach, których my, ludzie, nie znamy”; (c) *obrzęd* = składanie w ofierze wołu za każdym razem, gdy człowiek choruje na brak relacji ze Stwórcą.

relacji ze Stwórcą, będzie możliwe zawsze i tylko poprzez odwołanie się do *znaku profetycznego* danego przez Stwórcę w wigilię *wydarzenia fundującego*.

Zgodnie z tym, co Stwórca objawił w wigilię, następnego dnia ma miejsce *wydarzenie fundujące*, czyli pojednanie, jedyne w swoim rodzaju [9]. Obie jego postaci, niższa i wyższa, stoją naprzeciw siebie, ponieważ na wezwanie człowieka Stwórcą natychmiast przybywa na spotkanie. Zapowiedź dana przez Stwórcę rzeczywiście się spełnia, ponieważ dzięki ofierze, którą wół składa dobrowolnie w imieniu człowieka, człowiek zostaje wyrwany z więzów swojej teologicznej choroby i powraca do stanu doskonałej relacji ze Stwórcą. Wśród słów odnoszących się do świętego zwierzęcia trzeba zwrócić uwagę na wyrażenie „zaniedbał samego siebie”, które w języku *malgaskim* ma ten sam wydźwięk i siłę, jak zdanie św. Pawła „ogolił samego siebie” (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) (*Fil* 2, 7). To samo wyrażenie z języka malgaskiego jest następnie użyte powtórnie, lecz tym razem w formie przeczącej, aby opisać stan przekleństwa, jakie ściąga na siebie dzik [10], który zaniedbał — czyli pozbawił znaczenia, zniweczył, złamał — „przymierze krwi”³⁰ z człowiekiem, swoim krewnym.

W sposób opisowy narrator powraca też do tematu błogosławieństwa i przekleństwa [11], łącząc go z *praxis* dnia dzisiejszego. I tak, dobre skutki błogosławieństwa widoczne są w przywiązaniu, jakie wszyscy Malgasze czują wobec wołu, natomiast o złych skutkach przekleństwa pamiętać musi każdy król, mając też obowiązek uważać dzika za zwierzę nieczyste.

I wreszcie następuje konkluzja, zakończenie [12], które zawiera w sobie „pointę” etiologii tej formy kultu religijnego: „kiedy chorujemy, powinniśmy prosić o pomoc wołu, aby uzdrowił nas z naszej choroby”. Ponieważ uzdrowienie z pierwotnej choroby, o którym opowiada mit, jest jedyne w swoim rodzaju i nastąpiło „w tych odległych dniach, których ludzie nie znają”, i ponieważ ludzie zawsze będą mu-

³⁰Pojęcie *przymierze krwi* oznacza „więź pokrewieństwa”, która poprzez specjalny rytuał może zaistnieć między osobami różnego pochodzenia. Wspomniane pojęcie pojawia się tu w odniesieniu do początków czasu i wyraża związek człowieka ze wszystkimi stworzeniami.

sieli odczuwać skutki tej pierwotnej choroby, Stwórca objawił Przodkom obrzęd pojednania. Ten obrzęd jest dla nas, którzy znajdujemy się w takiej właśnie sytuacji. Jego rytm jest dopasowany do rytmu naszej choroby. Dlatego za każdym razem, gdy ktoś – pojedynczo czy zbiorowo – poczuje się chory, czyli pozbawiony relacji ze Stwórcą, powinien poprosić o pomoc wołu, aby powrócić do stanu pierwotnej relacji. Innymi słowy: aby poprzez ponowne przyjęcie znaku profetycznego danego przez Stwórcę w wigilię wydarzenia fundującego człowieka na nowo został poddany zbawczemu działaniu, jakie płynie z tego jedyne w swoim rodzaju pojednania.

Ryt pojednania przedchrześcijańskiego jako „tabula scripta” kultu Przodków

W języku malgaskim to, co my rozumiemy przez pojęcie „ryt”, wyraża się słowem *fomba*. Termin ten, który często jest tłumaczony jako „zwyczaj” lub „tradycja”, zawiera w sobie rdzeń czasownikowy *omba* o konotacji „podażać za kimś, za czymś”. Ryt zatem jest jednocześnie tym, za czym ludzie podążają, i tym, co w konsekwencji podąża za nimi, w takim sensie, że przystaje do ich natury i to do tego stopnia, że nie mogą się oni bez niego obyć.

Aby zrozumieć ścisły związek i intensywne wzajemne oddziaływanie na siebie mitu i rytu, powinniśmy teraz przyjrzeć się pewnej modlitwie do Stwórcy, jednej z tych, które odmawia się w czasie sprawowania rytu pojednania, dokonującego się poprzez krew złożonego na ofiarę zwierzęcia. Zwróćmy uwagę, że wspomniane teksty zawarte są wyłącznie w tradycji przekazu ustnego. I jedynie z przyczyn badawczych niektóre z nich zostały ostatnio zapisane. W każdym przypadku zapis dotyczył konkretnych modlitw, o które prosili badacze, zaś dyktowaniem zajmował się ktoś ze starszyny, kto wcześniej udzielił zgody na dokonanie zapisu. Bowiem wszystko to, co dotyczy religii i zwyczajów Przodków, jest zachowywane w ścisłej tajemnicy, którą z kolei chroni tradycja przekazu ustnego. Dlatego ten, kto przyzywa Stwórcę, układa zawsze swoją własną modlitwę, w oparciu o pewną formułę literacką zapisaną w jego *mens theologica*.

Tekst tej modlitwy został opublikowany w jednej z prac uniwersyteckich na temat prawa małżeńskiego obowiązującego w plemieniu *Antanàla* (Ci-z-lasu)³¹.

Hu! Hu! Hu!

- * Do Ciebie wołam Stwórcu-mężczyzno, Stwórcu-kobieto, Ty-który-jesteś-prędko,
Ty-który-zasiadasz na tronie, Ty-o-czystych-dłoniach, Ty-który-upominasz,
Ty-który-uczyniłeś-człowieka i umieściłeś go na ziemi,
5 dałeś mu ducha i obdarzyłeś go bystrością umysłu.
Wzywam Cię, o Stwórcu, przybądź tu,
gdź we wnętrzu ludzi złożyłeś spotkanie i nakaz.
Zaś powód, dla którego Cię wzywam, o Stwórcu, jest ten:
według tego, co zostało powiedziane,
10 Ten i Ta nie uszanowali siebie nawzajem,
a poza tym są osobami, które nie mogą siebie poślubić;
albowiem [powiedziałeś]:

«Jeśli znajdzie się dwoje ludzi, którzy nie szanują siebie nawzajem, wtedy zabijcie wołu, a ja, Stwórcu, będę tam, ponieważ to ja was uczyniłem».

- To więc jest powód, dla którego zostałeś wezwany właśnie tego dnia.
Zabicie wołu jest po to, by Ten i Ta zostali pokropieni,
mimo że to pokropienie nie pozwoli im zawrzeć małżeństwa,
ponieważ tych dwoje jest blisko spokrewnionych ze sobą;
20 lecz skoro dopuścili się winy
i upadli, i nie uszanowali siebie nawzajem,
pokropiliśmy ich,
by ich udziałem stało się to, co piękne, by ich udziałem stało się to,
co dobre,
i abyś uczynił to, co jest dobre dla nich samych i dla nas ojców-i-matek, o Stwórcu.
** I to już koniec, o Stwórcu: to [co zrobiliśmy] było z tamtego powodu.
26 Wstąp na swe złote łożo, na miejsce-najwyższe-wśród-dobrych-wód,
tam wysoko, na grzbietach chmur,

³¹RAKOTO, *Parenté et mariage*, ss. 91–100. Szczegółowy komentarz do tej modlitwy zob. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, ss. 374–380; GIRAUDO, „Inculturer la Liturgie”, ss. 353–358.

ponieważ Ty jesteś Stwórcą i przebywasz na wysokości, nawet gdy spoglądasz tu nisko {na nas}.

Spełniłeś to, po co zostałeś wezwany:

- 30 przeto pokrop nas wodą czystą,
nas, którzy właśnie mamy wezwać naszych Przodków,
tych czystych ludzi, których Tyś uczynił.

Po „wezwanii” Stwórcy trzykrotnym nawoływaniem (wers 1)³² przewodniczący modlitwie wspólnoty zwraca się do Niego, nazywając Go różnymi imionami czy określeniami pełniącymi rolę imion (wersy 2–5). Religia bowiem uczy, że Bóg jest nieuchwytny i że jedno tylko imię nie wystarczyłoby, aby Go opisać. Określenia „Stwórca-mężczyzna, Stwórca-kobieta” należy rozumieć jako wyrażające pełnię i sławiące Boga jako źródło wszelkiej płodności i życia. Pozostałe, następujące po nich określenia, które zmieniają się zresztą zależnie od plemienia, sławią Boga przede wszystkim za to, kim jest sam w sobie, a następnie to za to, kim jest dla nas. Dlatego te ostatnie określenia należy rozumieć jako imiona wyrażające naszą relację z Bogiem.

Kiedy kogoś wzywamy, staramy się prędko wyjawić mu przyczynę, dla której prosiliśmy go o przybycie. W tym przypadku wspólnota, przyzywająca Stwórcę, od razu mówi Mu o pewnym spotkaniu i o pewnym nakazie (wers 7). Obydwa te terminy połączone w endiadę „spotkanie i nakaz” mają wyrazić radę w sytuacji braku relacji, w której znalazło się dwoje młodych ludzi. Połączeni więzami krwi, które nie pozwalają im na zawarcie małżeństwa, pozostawali w nieprawym związku (wersy 10–11), wchodząc w ten sposób w stan braku relacji z rodzicami, ze wszystkimi krewnymi, z Przodkami i ze Stwórcą. Młodzi są młodzi i często nie wiedzą, co jest słuszne. Ale gdy tylko ten

³²Trzykrotne wołanie (wers 1) stanowi typowy wstęp formy literackiej, jaką jest modlitwa do Stwórcy. Na pytanie „Jaki jest cel tego trzykrotnego wołania?”, jeden ze starców odpowiedział: „Siła tego trzykrotnego okrzyku ma przywołać Stwórcę, by przybył On na sprawowanie obrzędu, ponieważ według powszechnego przekonania trzykrotne wezwanie sprawia, że przybywa On na to miejsce; dlatego też wezwanie to jest zastrzeżone wyłącznie dla tekstów modlitw odmawianych wspólnie”. Inny zaś dodał: „Wzywanie Stwórcy oznacza, że dochodzi do Niego nasze wołanie. Przebywa On bowiem jednocześnie daleko i blisko nas. Ten zaś, do kogo wołanie nie dochodzi, nawet nie jest przez nas wzywany”.

stan zaistniał, starszyzna natychmiast oceniając go jako stan braku relacji, przypomniała sobie o spotkaniu i nakazie, które zostały dane ludziom: „Jeśli znajdzie się dwoje ludzi, którzy nie szanują siebie nawzajem, wtedy zabijcie wołu, a ja, Stwórca, będę tam, ponieważ to ja was uczyniłem” (wersy 13–15).

Słowa, poprzez które wyraża się ten nakaz, są zrozumiałe wyłącznie w świetle pierwotnej opowieści o pojednaniu jedynym w swoim rodzaju. Zawarta w nich jest odpowiedź, którą religia Przodków znalazła dla wszelkich stanów zaburzonych relacji. Bo przecież wszystkie najróżniejsze sytuacje braku relacji, w których znaleźli się pojedynczy ludzie bądź cała wspólnota, przez wiarę Przodków były uważane za ową „pierwotną” chorobę pierwszego człowieka, który w dniu, w równym stopniu „pierwotnym”, doświadczył uzdrowienia z tej choroby, czyli *ephapax*.

Jednakże aby to wydarzenie nie pozostawało zamknięte w swojej nieprzekazywalności przestrzenno-czasowej, objawienie w religii Przodków wprowadza *znak profetyczny* dany w wigilię poprzedzającą przede wszystkim najbliższą przyszłość, czyli *wydarzenie fundujące*, ale poprzedzającą również odległą przyszłość następnych pokoleń, a więc przyszłość związaną z *rytem*. Podczas owej mitycznej wigilii Stwórca rzekł: „Jutro uczynisz podwójny znak, którym będzie wół złożony w ofierze i błaganie, jakie będziesz zanoślił do Stwórcy, Ja zaś wyzwolę tego, który choruje!”.

W chwili, gdy wspólnota dostrzega, że dwoje spośród jej członków dotknęła choroba braku relacji, natychmiast przypomina sobie nakaz wypowiedziany przez Stwórcę w tę niepowtarzalną wigilię i stwierdza, że właśnie ten nakaz jest potrzebny w zaistniałej sytuacji. Dlatego powtarzając znak złożonego w ofierze wołu i błagania zanoszonego do Stwórcy, wspólnota sprawuje ryt³³. Nie koniec na tym. Aby podkreślić bliski i dynamiczny związek między pojednaniem rytualnym i pojednaniem jedynym w swoim rodzaju, modlący się, ze skarbca słów wypowiedzianych przez samego Stwórcę, czerpie słowa obietnicy profetycznej. Następnie, uznając te słowa za najdosko-

³³Szczegółowy opis obrzędu pojednania podobnego do tego, który towarzyszy modlitwie zapisanej powyżej, zob. GIRAUDO, „Da Chiese”.

nalsze, umieszcza je w tekście swojej modlitwy. Posługuje się zatem słowami samego Stwórcy, aby wesprzeć teologicznie prośbę o uzdrowienie tych dwojga młodych ludzi. Pomimo braku studiów teoretycznych, zarówno dawniej, jak też obecnie, modlący się zawsze umieli odwoływać się do tego literackiego *embolizmu*³⁴ i jego dynamiki. A zatem mówiąc z punktu widzenia literacko-teologicznego, pojawia się tu *dynamika embolistyczna*, często obecna w modlitwach biblijnych, judaistycznych i chrześcijańskich.

Wersy 16–22 stanowią — używając terminologii anaforystycznej — pewien rodzaj *anamnezy*, ponieważ łączą formalnie cytaty wyrażające obietnicę profetyczną oraz okoliczność, która w chwili obecnej wymaga sprawowania obrzędu.

W *porządku iteracyjnym* po słowach: „Jeśli znajdzie się dwoje ludzi, którzy nie szanują siebie nawzajem, wtedy zabijcie wołu!” (wersy 13–14) następuje powrót do tekstu modlitwy wypowiedzianej przez człowieka jego własnymi słowami, które można sparafrazować następująco: „I to właśnie teraz czynimy: zabicie wołu jest po to, by Ten i Ta zostali pokropieni” (wers 17).

Wersy 25–32 stanowią drugą część modlitwy kierowanej do Stwórcy. Nadaje jej rytm seria imperatywów wyrażających pożegnanie Stwórcy i prośbę o błogosławieństwo. Modlący się prosi Go, aby powrócił tam, wysoko, skąd przybył i by pozostawił ludziom tu, na niskości, „pokropienie wodą czystą”, czyli wszelkie dobro, jakiego potrzebują. Po wezwaniu skierowanym do Stwórcy zawsze następuje równie ważne wezwanie skierowane do Przodków, które jednak w niniejszym opracowaniu pominęliśmy³⁵.

Stwierdzenie, że *dynamika embolistyczna*, której przyjrzelśmy się w powyższym przykładzie, pojawia się dosyć często w modlitwach Przodków na Madagaskarze³⁶, jak również w tekstach pochodzących

³⁴Na temat pojęcia *embolizm*, od greckiego ἔμβολον (*embolon*), które oznacza przeszczepianie roślin, i na temat *dynamiki embolistycznej*, która rozważa sposób, w jaki zasadnicza prośba została skierowana do Stwórcy, polegający na wszczepieniu słów boskich w strukturę modlitwy, zob. GIRAUDO, *In unum corpus*, ss. 217–219, 653.

³⁵Pełny tekst zob. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, ss. 374–380.

³⁶Spis modlitw odziedziczonych po Przodkach, w których odkryłem elementy *dynamiki embolistycznej*, zob. *Ibid.* s. 379¹⁹⁶.

z obszaru kulturowego szerszego niż starożytny Bliski Wschód. Sugeruje to hipotezę, iż mamy tu do czynienia z pewną dynamiką modlitewną powszechnie uznawaną i sprawdzalną. Jeśli zaś w teologii Madagaskaru weźmiemy łącznie pod uwagę: koncepcję wyzwolenia, które daje życie poprzez ofiarowanie samego siebie za kogoś, wszystkie trzy momenty dynamiki zbawienia oraz embolistyczną dynamikę modlitewną, wówczas trudno nie dostrzec właśnie w tych tradycyjnych elementach owego „Ziarna Słowa”, o którym wcześniej wspominaliśmy. W ten sposób lepiej rozumiemy, że plan zbawienia objawiony w CHRYSTUSIE nie mógł być inny od tego, który przez odwieczne pośrednictwo Słowa Bóg przepowiedział już dawniej pokoleniom naszych ojców, sprawiając, iż wyłaniał się on stopniowo z ich doświadczenia wiary, trwającego wiele tysięcy lat.

Poprzez swoje cielesne wejście w historię CHRYSTUS nie zmienił logicznej spójności tego planu ani nie wprowadził do niego nowych, zupełnie innych treści czy sposobów działania. Wręcz przeciwnie, przychodząc na świat, w sposób oczywisty stawia się w tradycji „swojego” Starego Testamentu i innych „starych testamentów” paralelnych i przez to uprzywilejowanych. Wychodząc na spotkanie Mesjasza w dniu wyznaczonym przed wiekami, aby „zasiąść do stołu wraz z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem” (Mt 8, 11), ci Jego anonimowi Przodkowie przekazują Mu *depositum fidei* nadzwyczaj subtelne i skrupulatne, ponieważ stopione w tyglu doświadczenia religijnego całych pokoleń wierzących w Boga i w wielu punktach pozostające w zgodzie z wiarą Izraela, wypowiadając też zasadnicze wymagania przesłania nowotestamentowego.

„In-kulturacja = In-kultuacja”, czyli radość zapisywania wiary chrześcijańskiej na „tabula iam scripta”

Wróćmy do mojego osobistego doświadczenia misyjnego! Słuchając wszystkich nauk, których udzielają mi moi rozmówcy, uświadamiam sobie, że im bardziej są to ludzie w podeszłym wieku, tym więcej wiedzą. I podczas gdy ich słucham, pełen podziwu i wzruszenia, rozpo-

znaję w nich tych, którzy są już dla mnie „ojcem i matką”³⁷ w tej wierze, która przecież jest dla nich nowa. W sobie zaś widzę neofitę, który pragnie nauczyć się czytać owe niezmiennie słowa objawione przez Boga „wielokrotnie i na wiele sposobów” (Hbr 1, 1).

Dlatego poszukując tych niezmiennych słów, wciąż sobie powtarzam *podobnie jak* starcy, którzy by wyjaśnić ich ryt pojednania, opowiadają własne mity religijne, *podobnie jak* pobożni Żydzi, którzy aby wyjaśnić, dlaczego co roku obchodzą Paschę, opowiadają fundujący tekst o przejściu przez Morze Czerwone, *tak* my, chrześcijanie, aby wyjaśnić, dlaczego sprawujemy Eucharystię, opowiadamy i wspominamy śmierć i zmartwychwstanie naszego Pana. I właśnie z wzajemnej zgodności tych różnych „podobnie jak” i „tak” wyłania się to, co stałe i najbardziej zasadnicze i co z kolei umożliwia nowe spojrzenie zarówno na „stary testament” malgaski, przypieczone krwią wołu, jak też na Stary Testament (w jego powszechnym rozumieniu) przypieczone krwią baranka paschalnego, jak wreszcie na jedyny Nowy Testament przypieczone raz na zawsze Krwią Jezusa CHRYSTUSA.

Czuję się mile zaskoczony, widząc, że w tej tryskającej bogactwem tradycji Przodków związek pomiędzy kultem a wydarzeniem fundującym zauważa się natychmiast, że ma on charakter dynamiczny i że dotyczy życia i egzystencji człowieka. W tradycji tej kategorii dynamiczno-rytualne okazują się w pełni przystające do tych samych kategorii w Starym Testamencie. Dlatego możemy powiedzieć: *podobnie jak* Stary Testament stanowi wyjaśnienie Nowego Testamentu, *tak* ten „stary testament” ich Przodków, zgłębiany w oparciu o Stary Testament w jego powszechnym rozumieniu, przygotowuje do głębszego zrozumienia jedyne w swoim rodzaju Nowego Testamentu. Podczas moich długich rozmów z ludźmi w podeszłym wieku uświadamiam sobie coraz bardziej, jak wielkie bogactwo teologiczne od nich otrzymuję. Oni nauczają, ja zaś się uczę. Są moimi mistrzami, a ja pełen uwielbienia dla nich jestem ich uczniem pilnym i gorliwym w zdoby-

³⁷Słowa *Ray aman-dReny* (Ojcowie i Matki), używane w tej samej formie w liczbie pojedynczej i mnogiej, odnoszące się do wszystkich, którzy stali się rodzicami w sensie fizycznym lub duchowym, wyrażają wielką godność i szacunek.

waniu wiedzy i niecierpliwym, by odkryć, dlaczego zostaliśmy odkupieni w CHRYSTUSIE.

Później, gdy nadchodzi moja kolej nauczania, role odwracają się: ja staję się mistrzem, oni zaś uczniami. Staram się wtedy, by była to mistagogia w maksymalnym stopniu przeniknięta ich językiem, ich kategoriami i ich mądrością. Mówię im o pierwotnej chorobie człowieka w sensie teologicznym, którą my nazywamy grzechem pierworodnym. Mówię o życiu pozbawionym relacji z Bogiem, czyli o życiu człowieka umarłego w sensie teologicznym, który aby na nowo wejść w relację z Bogiem i w życie, od początku oczekiwał „kogoś, kto weźmie na siebie jego winę” (*sòlo hèloka*), czyli „kogoś, kto weźmie na siebie jego karę” (*sòlo vòina*). Jeśli dotychczas według objawienia w religii Przodków reprezentował go wół, obecnie według objawienia nowotestamentowego, w którym starotestamentowe prefiguracje znajdują swoje spełnienie, „Tym, który wziął na siebie winę” (*Sòlo hèloka*), czyli „Tym, który wziął na siebie karę” (*Sòlo vòina*), jest CHRYSTUS, Baranek bez skazy, który dobrowolnie wydał siebie na śmierć, aby całą ludzkość pojednać ze Stwórcą³⁸. Nie ma potrzeby, bym zatrzymywał się tu i wyjaśniał im znaczenie odkupieńczego ofiarowania się i przelanej za nas Krwi CHRYSTUSA. Dla moich słuchaczy wszystko jest jasne, ponieważ natychmiast rozumieją, o co chodzi. A nawet rozumieją to wszystko lepiej ode mnie.

Następnie, posługując się odziedziczonymi po ich Przodkach językiem i kategoriami odnoszącymi się do ofiary, mówię im o ofierze eucharystycznej, czyli o sakramentalnej ofierze chleba i kielicha, której towarzyszy głęboka modlitwa. Nie muszę podkreślać dynamicznego charakteru modlitwy eucharystycznej. Dostrzegają go natychmiast, ponieważ modlitwy ich Przodków też są pełne dynamicznego wyrazu. Nie muszę przypominać wiernym, że w modlitwie eucharystycznej kapłan mówi do Boga w imieniu wspólnoty. Podobnie w obrzędach ich Przodków składający ofiarę przemawia ustami wspólnoty, zaś na

³⁸Zgodnie z tym, co mówią mity religijne, i zgodnie z przekonaniem odnośnie do wiary odziedziczonej po Przodkach, również wół ofiaruje siebie samego dobrowolnie lub przynajmniej poprzez swoją postawę przyzwolenia przystaje na to, by zostać złożonym w ofierze (zob. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa*, s. 369¹⁷⁶).

zakończenie również wszyscy obecni poprzez akklamację włączają się do rozmowy ze Stwórcą. Nie muszą też długo rozwodzić się, wyjaśniając potrzebę przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej. Czym bowiem innym mogłaby być Komunia święta, jeśli nie spożywaniem „kawałka ciała, który wprowadza w relację” (*nòfon-kèna mitàm-pihavànana*), a więc czyni nas Kościołem, wprowadzając nas w relacje w wymiarze wertykalnym z Bogiem Ojcem, Trójcą Świętą, Aniołami, Świętymi i naszymi Przodkami, którzy są u Boga, zaś w wymiarze horyzontalnym z całą wspólnotą wierzących?

Kiedy przemawiam, widzę, że moja mistagogia urzeka wszystkich moich słuchaczy, poczynając od najstarszych, czyli tych, którzy wiedzą najwięcej. A urzekają ich nie tyle sprawy, o których ja osobiście mogę im opowiedzieć, ile fakt, że mówimy o tych sprawach, posługując się ich językiem i ich kategoriami wiary.

I jak mam wyrazić tę duchową radość, którą odczuwam jako duszpasterz, odkrywając na nowo sekret tej starej metodologii? Niech da jej wyraz pozytywna reakcja pewnego starca, a ściślej mówiąc króla, który mając za sobą aktywne uczestnictwo w rekolekcjach organizowanych w celu pogłębienia wiary³⁹, zwracając się po roku do kapłana odpowiedzialnego za terytorium, na którym mieszkał, poprosił o chrzest i powiedział: „Izàò da tènà mazàva! (Teraz już wszystko jest dla mnie jasne!)”.

Dla nas, którzy metodologię Matteo RICCIEGO z pełnym przekonaniem uczyniliśmy naszą metodologią, było to tak, jakby ten wspaniały syn Maceraty dopłynął jednak do Madagaskaru.

*Przekład z języka włoskiego*⁴⁰: Anna KOWNACKA

³⁹Były to rekolekcje na temat Eucharystii organizowane dwukrotnie dla różnych grup uczestników w ośrodku misyjnym *Andranovòlo* (= Miejsce-Trzcina-Wodnych). Człowiek ten, czując niedosyt po pierwszym spotkaniu, uczestniczył także w kolejnej sesji.

⁴⁰Przekład (za pozwoleniem) z: GIRAUDO, „Se Matteo Ricci”, ss. 93–119.

Literatura

- AMANN, É., „Malabares (Rites)”, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, [red.] A. VACANT & É. AMANN, t. 9(2), Paris : Letouzey et Ané, 1927, ss. 1704–1745.
- BORTONE, F., *P. Matteo Ricci S.J., Il Saggio d'Occidente. Un grande italiano nella Cina impenetrabile, 1552–1610*, Roma : Desclée & C., 1965.
- BRUCKER, J., „Chinois (Rites)”, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, [red.] A. VACANT & E. MANGENOT, t. 2, Paris : Letouzey et Ané, 1910, ss. 2364–2391.
- CALVARESI, E., „Quaestio de ritibus sinensibus: implicazioni storiche, politiche e culturali”, *Rivista Liturgica* 97(2) (2010), ss. 259–272.
- COSTA, E., „La predicazione di Matteo Ricci”, *Rivista Liturgica* 97(2) (2010), ss. 273–277.
- GIRAUDO, C., „Da Chiese evangelizzate a Chiese evangelizzatrici”, *Il Messaggio del Cuore di Gesù* 19 (1996), ss. 338–347.
- GIRAUDO, C., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, (Aloisiana) 22, Roma – Brescia : Gregorian University Press – Morcelliana, 1989.
- GIRAUDO, C., „Inculturer la Liturgie. Le défi des Églises du Tiers Monde au seuil du troisième millénaire”, *Studia Missionalia* 44 (1995), ss. 337–366.
- GIRAUDO, C., „*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, 2. wyd., Cinisello Balsamo : San Paolo Edizioni, 2007.
- GIRAUDO, C., „La Croce e il “Legno della relazione”. Saggio di inculturazione teologica alla Costa–Est del Madagascar”, *Rassegna di Teologia* 32 (1991), ss. 115–143.
- GIRAUDO, C., „Parola rivelata e parola pregata. Alla ricerca di alcune costanti tra le diverse economie salvifiche”, [w:] *Le vie della rivelazione. Parola e Tradizione*, [red.] N. VALENTINI, Roma : Edizioni Studium, 2006, ss. 123–159.
- GIRAUDO, C., „Priere eucharistique et inculturation. Jalons pour le Synode d'Afrique et de Madagascar”, *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994), ss. 181–200.

- GIRAUDO, C., „Se Matteo Ricci fosse sbarcato in Madagascar... La sacramentaria del 3° millennio in cerca di traduzione”, [w:] *L'incultu-razione della prassi sacramentaria: una traduzione?*, [red.] A. GASPERONI & B.S. ZORZI, Assisi : Cittadella Editrice, 2012, ss. 93–119.
- JUSTYN MĘCZENNIK, ś., „1 Apologia”, [w:] *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, [red. & przeł.] L. MISIARCZYK, Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012, ss. 41–114.
- LUPO, P., „Projet d'évangélisation sur le littoral sud-ouest de Madagascar”, [w:] *Le Christianisme dans le sud de Madagascar*, [red.] CONGRÉGATION DE LA MISSION, Fianarantsoa : Baingan' Ambozontany, 1996, ss. 79–93.
- MAULO, A., „«Conosci Li Madou?». Una domanda che interpella anche l'oggi”, *Rivista Liturgica* 97(2) (2010), ss. 278–284.
- MIGNINI, F., „La porta chiusa... e la lezione aperta sull'oggi”, *Rivista Liturgica* 97(2) (2010), ss. 285–290.
- PODIPARA, P.J., „Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship”, *Ostkirchliche Studien* 8 (1959), ss. 89–104.
- RAKOTO, I., *Parenté et mariage en droit traditionnel Malgache*, Paris : Presses Universitaires de France, 1971.
- SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, „Instructio: Circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus”, *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* 32 (1940), ss. 24–26.
- SANTINI, C., „Il Compendium Actorum Pekinensium. Testimonianze della questione dei riti cinesi presso la Biblioteca Augusta di Perugia”, [w:] *Le Marche e l'Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, [red.] F. D'ARELLI, Roma : Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998, ss. 115–162.