

Zbigniew Pasek*

CHRZEŚCIJAŃSKIE SAKRAMENTY W UJĘCIU TEORII AKTÓW MOWY**

Artykuł poświęcony jest problemowi zastosowania teorii aktów mowy do religioznawczej analizy chrześcijańskich sakramentów. Autor uznaje przydatność tej teorii w badaniach z kilku względów. Przede wszystkim uwalnia ona religioznawstwo od problemu prawdy, bowiem mówi jedynie o fortunności (*felicity*) ustanawiania przekonań lub nie. Pozwala, idąc śladem Stanleya Tambiaha, dokonywać analizy skali magiczności w religijnych obrzędach, także chrześcijańskich, takich jak praktyka sakramentalna. W artykule dokonano przeglądu teologii sakramentalnych katolicyzmu, prawosławia i różnych ujęć protestanckich (kalwinizm luteranizm) pod względem mocy illokucyjnej słów wypowiedzianych podczas nabożeństw i ich „skuteczności”. Pozwala to zilustrować historyczny proces zmniejszania się elementu magicznego w interpretacji podstawowych chrześcijańskich obrzędów.

Słowa kluczowe: teoria aktów mowy, religioznawstwo, chrześcijańskie sakramenty, magia, język religijny, performatywy

Teoria aktów mowy stworzona przez Johna L. Austina (1962), a rozwijana przez jego uczniów i licznych kontynuatorów, m.in. przez Johna Searle'a (1969), wydaje się szczególnie atrakcyjna dla religioznawcy zajmującego się badaniem języka religijnego. Pozwala ona bowiem na rozwiązanie do pewnego stopnia starych dylematów w naukowej dyskusji filozofów języka poświęconej cechom własnym mówienia religijnego i języka wiary. Na potrzeby niniejszego tekstu definiujemy ów język jako ten, którym człowiek mówi o *sacrum* z przekonaniem i wiarą, z asercją, jaką daje akt przyjęcia za prawdziwe założeń religijnych. Odniesienie teorii aktów mowy do analizy niektórych aspektów języka religijnego pozwoli uwolnić nas od – przykładowo – rozstrzygnięcia problemu prawdziwości tego języka. W konsekwencji teoria ta będzie przydatna do odróżniania mówienia magicznego od mówienia religijnego, czyli także postawy magicznej od religijnej. Mimo że religia i magia nie mają ostrej i dającej się jednoznacznie ustalić granicy i w znacznej mierze zachodzą na siebie i często się pokrywają jako dwa typy postawy wobec *sacrum*, to proponowane poniżej odniesienie teorii aktów mowy do tych zagadnień może być przydatnym narzędziem służącym do oddzielenia obu postaw i języków (magii i religii).

* AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie; pasek@agh.edu.pl

** Wiele idei zawartych w niniejszym artykule zawdzięczam mgr Małgorzacie Pasickiej, której decyzja o rezygnacji z badań nad performatywnością języka religijnego spowodowała, że nie została wymieniona jako równoprawny autor niniejszego materiału. Od niej pochodzi część sugestii dotyczących angielskiej literatury przedmiotu.

Dla porządku prezentacji przywołajmy choć zarys tej teorii. John L. Austin, jej twórca, wyróżniał pierwotnie wśród różnych aktów mowy performatywy, czyli wypowiedzi, poprzez które coś czynimy w rzeczywistości pozajęzykowej, np. składamy obietnicę, chrzczymy, mianujemy etc. (Austin odróżniał performatywy od konstatacji – te drugie można ocenić pod względem prawdziwości; potem wycofał się z tego rozróżnienia, bo konstatacje można również ubrać w formę „niniejszym mówię/twierdzę, że...”).

John L. Austin uważał, że akty mowy mają różne aspekty i rozróżniał je w sposób następujący:

- lokucja to akt powiedzenia czegoś (np. ‘proszę otworzyć drzwi’), czyli faktyczne wypowiedzenie czegoś (to akt fonetyczny, wydawanie dźwięków);
- illokucja to akt dokonany poprzez powiedzenie czegoś (gdy mówię ‘proszę zamknąć drzwi’, równocześnie proszę o zamknięcie drzwi);
- perlokucja to efekt, jaki illokucja wywiera na odbiorcę, np. otwarcie drzwi.

To, co sprawia, że lokucja pełni funkcję danej illokucji, J.L. Austin określał mianem siły illokucyjnej.

Aktów mowy (w tym przede wszystkim performatywów) nie można weryfikować pod względem prawdziwości, lecz fortunności, tzn. nie można powiedzieć, że są one prawdziwe lub fałszywe, lecz że zostały (szczęśliwie, fortunnie, z sukcesem) dokonane, przeprowadzone (*performed*) lub nie.

I ten aspekt wydaje się najciekawszy dla religioznawstwa, antropologii kultury, socjolingwistyki czy etnolingwistyki. Uważniejszy ogląd procedur koniecznych do uznania ważności różnych aktów mowy przypomina dyskusje dotyczące sposobów odróżniania religii od magii. Klasyczne ujęcie mówi, że w języku religii (i w postawie, jaka się kryje za wypowiadanymi w kontekście religijnym słowami) dominuje aspekt prośby i życzenia, natomiast w postawie i mowie magicznej dominuje automatyzm, nacisk na sprawczość, a także wymóg i konieczność rytualnej poprawności. Jak wspomniano, precyzyjne rozróżnianie tych typów zachowań jest trudne ze względu na częste nakładanie się i przenikanie obu postaw. Poprzez odniesienie do tego zagadnienia teorii performatywów zyskujemy, moim zdaniem, przydatne narzędzie do dokonywania ściślejszej dystynkcji w tej dziedzinie.

W literaturze poświęconej wypowiedziom performatywnym często przywołuje się przykład chrztu. Wypowiedzenie formuły trynitarnej („ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”), połączone z czynnością polewania wodą, jest uznawane w większości Kościołów chrześcijańskich za typowy performatywny akt mowy, ponieważ wraz z wypowiedzeniem formuły dokonuje się czynności udzielania sakramentu chrztu.

Jednak chrześcijańska doktryna sakramentalna, szczególnie w przypadku Wieczerzy Pańskiej, jest rozbudowana i wewnętrznie bardzo zróżnicowana. W niniejszym artykule na przykładzie Eucharystii postaramy się pokazać przydatność tej teorii do analizy „mówienia religijnego”.

Według J.L. Austina warunki fortunności (*felicity conditions*), czyli to, co sprawia, że dany akt mowy został spełniony i tym samym ma charakter performatywny, są następujące:

- musi istnieć uznana, konwencjonalna procedura, na którą składa się wypowiedzanie jakichś słów przez jakieś osoby w pewnych okolicznościach,
- te osoby i okoliczności muszą być odpowiednie dla przywołania tejże procedury,
- procedura musi być przeprowadzona poprawnie i w pełni.

Jeśli procedura zakłada istnienie w mówiącym pewnych przekonań, myśli, uczuć, intencji, te myśli i uczucia muszą być obecne.

Odnosząc teorię J.L. Austina do chrześcijańskich sakramentów, należy przywołać ujęcie D.S. Gardnera, który definiuje problem performatywności religijnych rytuałów następująco:

Procedura jest performatywna, gdy jej prawidłowe przeprowadzenie, przy spełnieniu odpowiednich warunków, skutkuje przejściem (*transition*) jednego określonego przez konwencję stanu w drugi; procedura taka konstytuuje przemianę stanu. Zarówno sama procedura, jak i definiowane przezeń stany musi określać konwencja (Gardner 1983: 350).

Ujęcie to lepiej opisuje rytuały społeczeństw niepiśmiennych, odległych kulturom nowożytnym, a zwłaszcza kulturze postindustrialnej. Przy zastrzeżeniu, że zmiana stanu może oznaczać zmianę świadomości lub zmianę o charakterze psychicznym, może jednak zostać utrzymana.

Z punktu widzenia obecnych rozważań istotne byłoby przypomnienie jeszcze jednego ważnego rozróżnienia, którego autorem był J.L. Austin. Jeśli którykolwiek z warunków nie jest spełniony, dochodzi do niefortunności (*infelicity*) performatywu. Wówczas mówienie nie ustanawia tego, co jest znaczeniem wypowiedzanych słów. Możemy powiedzieć, że niespełnienie pewnych warunków fortunności oznacza, że chrześcijańska Wieczerza Pańska może być w świetle teorii aktów mowy (i w terminologii J.L. Austina) „niewypałem” (*misfire*) lub „nadużyciem” (*abuse*). Zdefiniujmy te dwie różne sytuacje, te dwa różne typy niefortunności.

„Niewypał” to niewłaściwe wypowiedzenie formuły przez niewłaściwe osoby w niewłaściwych okolicznościach (dotyczy to performatywów, w których istnieje taka formuła lub wymóg odpowiednich osób czy okoliczności, np. katolickie sakramenty chrztu i małżeństwa). A zatem może to być sytuacja, w której osoba sprawująca Eucharystię w Kościele katolickim nie jest wyświęconym księdzem lub słowa ustanowienia nie zostały odpowiednio poprawnie wypowiedziane.

Nieobecność pewnych uczuć, intencji, przekonań jest określane natomiast jako „nadużycie”. Przykładem może być obiecywanie bez intencji dotrzymania obietnicy. Akt mowy jest wtedy „nieszczerzy” (*insincere*).

„Niewypał” i „nadużycie” są dwoma typami niefortunności. Odnieśmy je do różnych interpretacji Eucharystii. Sytuacją, w której szczerze nie ma żadnego wpływu na skuteczność sakramentu, jest katolicka interpretacja Eucharystii. W rozumieniu Kościoła rzymskokatolickiego Bóg pojawia się pod postacią chleba i wina nie przez wiarę celebransa lub wiarę zgromadzenia, ale przez rytuał, którego istotnym elementem są wypowiedzane słowa. Obecność Boga nie jest warunkowana ich wiarą. Eucharystia może być w tym ujęciu niefortunna (w znaczeniu bycia „niewypałem”), gdyż jest nieważna (Bóg się nie pojawi), na skutek niedopełnienia określonych warunków, takich jak sprawowanie Eucharystii przez

kapłana i wypowiedzanie przez niego odpowiednich słów. Kanon nr 900 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku przewiduje, że szafarzem tego sakramentu może być „tylko kapłan ważnie wyświęcony” (1984). W katolicyzmie rozróżnia się jakby dwa aspekty sakramentu: samą obecność Boga, która jest niezależna od szczerości czy nieszczerości wszystkich uczestników rytuału, tak kapłana, jak i wiernych, i określa ją łacińska zasada *ex opera operato*. Słowa wypowiedziane przez kapłana „skutkują” transsubstancjacją będącą w naszym ujęciu performatywnym aktem mowy, przez który dzieje się to, co on opisuje. Słowa wypowiedziane przez właściwą osobę stają się narzędziem (*vehicule*) łaski Bożej.

Podobne przekonanie podzielały Kościoły prawosławne. W podręczniku do nauczania prawosławnej religii czytamy:

Bóg, do którego należy łaska, czyni każdy sakrament świętym i jest on zawsze ważny, nawet jeśli udzielony jest przez niegodnego kapłana. Ze strony przyjmującego łaskę zawsze nieodzowne jest szczerze pragnienie i wiara, od których zależy, czy sakrament działać będzie ku zbawieniu czy ku potępieniu (Bondaruk 1987:127).

Pierwsze zdanie powyższego cytatu dotyczy warunków fortunności, które zabezpieczają przed „niewypałem”, drugie natomiast odnosi się już do „nadużycia”, bo – czytamy wyraźnie – działanie sakramentu (jego skuteczność) zależy od wiary i pragnienia. Należy wyraźnie podkreślić, że chodzi o jego działanie, a nie o ważność.

Jest jednak i inny bardzo ważny aspekt sakramentu Eucharystii, który opisuje mniej znana zasada *ex opera operandi*. Mówiąc językiem Kościoła katolickiego, łaska, która „spływa na wiernego” wraz z przyjęciem sakramentu, uzależniona jest od jego postawy wewnętrznej i nastawienia. Katolicyzm przyjmuje, że niewierzący także przyjmuje Ciało Boga, ale w sposób bluźnierczy, niegodny i nie doświadczają pozytywnego skutku (czyli wprowadzenia wiernego w stan łaski), jakie niesie komuniam przyjmowaną z pełną asercją i religijnym zaangażowaniem. Przekładając to na teorię aktów mowy, można stwierdzić, że komuniam ateisty jest „nadużyciem”, ale nie jest „niewypałem”. Eucharystia katolicka (i prawosławna) dokonuje się samą mocą wypowiedzanych słów i okoliczności. Jest w pełni obrzędem, podczas którego w religijnym rytuale poprzez wypowiedzenie odpowiednich słów w odpowiednich warunkach przez odpowiednie osoby, *sacrum* urzeczywistnia się. Z punktu widzenia wiernych skuteczność sakramentu uzależniona jest od obecności lub braku pewnych przekonań, takich jak np. wiara czy wymagany sakrament pokuty.

W literaturze językoznawczej i etnolingwistycznej rozróżnia się te dwa aspekty rytuału religijnego, które możemy odnieść do analizowanych aspektów katolickiej teologii eucharystycznej. Rozróżnia się akt mowy, który coś konstytuuje (tu zmiana ontologiczna chleba w Ciało Boga), od tego, który czymś skutkuje (uświęcenie wiernych przyjmujących to Ciało Boga podczas rytuału, z wiarą lub bez niej). Emily M. Ahern, nawiązując do samego E. Durkheima, polemizuje z jego rozróżnieniem na efektywność „zakłębioną” (*apparent efficacy*), czyli efektywność zewnętrzną rytuału, przynoszącą praktyczne, „konkretne” rezultaty, takie jak np. przyjęcie komunii czy w innych wypadkach uzdrowienie, od efektywności rzeczywistej, (*real efficacy*), dokonującej się w psychice jednostki. Wierny zyskuje świadomość i poczucie, że rytuał odniósł zamierzony skutek (Ahern 1979: 6). Zarówno E. Ahern, jak i R.A. Rappaport (2007) zauważają, że poczucie i odebranie przez wiernego rytuału

może być różne od jego religijnego sensu. Dla antropologów efektem rytuału w pierwszej kolejności jest to, co czyni on w świadomości wiernego. Omawiając to zagadnienie, także z licznymi odwołaniami do teorii aktów mowy, R.A. Rappaport rozróżnia dwie możliwe postawy uczestników: wiarę i akceptację. Zwraca uwagę, że wiara jest trudnym do opisanego stanem wewnętrznym, natomiast akceptacja (danego religijnego rytuału) jest „aktem publicznym”. Uznaje, że uczestnictwo w religijnym rytuale przynosi, bez względu na to, co możemy powiedzieć o wewnętrznym nastawieniu uczestników, akceptację dla reguł i konwencji, według których się on odbywa – także pewien trudny do określenia skutek społeczny.

Wybitny religioznawca zauważa, że „akceptacja porządku liturgicznego nie oznacza, że wykonawca zastosuje się do reguł i norm w nim zakodowanych” (Rappaport 2007, s. 180) i nie sposób odmówić mu racji. Polski katolicyzm z masowymi praktykami religijnymi i bardzo powszechnym odrzucaniem norm moralnych głoszonych przez Kościół jest dobrym przykładem takiej postawy. Dla niniejszych rozważań ważna jest jednak opowieść i postawa emicjna. Aby opisać Eucharystię jako akt performatywny, należy w pierwszej kolejności dokonać analizy na podstawie interpretacji religii. Należy najpierw zbadać tekst, a dopiero potem świadomość. Skutki psychiczne danego aktu mowy warto rozpatrywać w drugiej kolejności, po skutkach religijnie „wewnętrznych”, czyli skutkach opisywanych przez religijną opowieść i kod, w jakim dany akt został sformułowany. Treść religijnej ceremonii przedkładana do akceptacji uczestnikom jest wpisana w samą istotę rytuału. Teoria aktów mowy determinuje badanie tekstu, a nie świadomości, choć do wymiaru „świadomościowego” teksty odsyłają.

Należy zatem podkreślić, że z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego (od niego bowiem rozpoczynamy analizę) dany rytuał może być rozpatrywany jako ewentualny „niewypał”. Dla jego ważności nie są niezbędne bowiem uczucia i przekonania uczestników i wiernych, a fortunność rytuału (performatywnego aktu wyrażonego słowami ustanowienia) zależy jedynie od spełnienia określonych warunków. Analiza języka, jakim Kościół mówi o tym, pozwala sformułować podobny wniosek.

Warto rozważyć warunki wstępne fortunności aktu mowy, jakim jest katolicka transsubstancjacja i odnieść je do kwestii szczerości. Należy zauważyć, że w słowach ustanowienia: „oto Ciało moje (...), to czyńcie na moją pamiątkę”, brak formalnych cech performatywnego aktu mowy (czyli m.in. wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej). Podczas mszy wypowiedzane jest zdanie w formie mowy niezależnej, będące przytoczeniem słów Chrystusa, jako cytat z wydarzenia, które w katolickiej perspektywie tak przywoływane, „uobecnia się”. Można zatem uznać, że warunki formalne performatywu nie muszą być przestrzegane tak ściśle, jak proponował to początkowo J.L. Austin, aby sam akt uznać za fortunny performatyw. To kontekst, czyli nauczanie Kościoła i jego doktryna w tym zakresie powodują, że możemy mówić o „ustanowieniu” Boga w Eucharystii. Nauczanie to spotyka się z akceptacją (m.in. przez uczestnictwo), ale nie zawsze z wiarą uczestników mszy, która nie jest niezbędna, by rytuał się dokonał.

Zauważmy też, że w wypadku Eucharystii siła illokucyjna pozostaje w rękach celebransa tylko częściowo. Prototypowy akt mowy dokonał się bowiem z ust samego Chrystusa, a duchowny „czyni to na Jego pamiątkę”. Konstatacja ta odsyła nas do rozważań nad

relacją między mitem a rytuałem. Nowotestamentowa opowieść jest wszak „scenariuszem” rytuału eucharystycznego. Nas nie interesuje problem zgodności współczesnych interpretacji chrześcijańskiego rytuału z ewangelicznym wzorcem, ale dzisiejsza „wykładnia” tego rytuału. W katolickiej teologii istotą Eucharystii jest uobecnienie czy „bezkrwawe powtórzenie” ofiary na krzyżu i wynikający z niej „dar łaski” dla tych, którzy komunię przyjmują. A więc pocieszenie, wzmocnienie, czy mówiąc językiem M. Eliadego, krato-fania – objawienie mocy *sacrum* w codzienności. Ważność tego obrzędu, jego fortunność zależy wyłącznie od formalnych wymogów, które instytucja (Kościół) stawia przed jego wykonawcami. Eucharystia katolicka sprawowana podczas mszy może być zatem „niewypałem”, ale nie będzie „nadużyciem”. Dokonuje się bowiem bez względu na przekonania wiernych i samego celebransa. Tylko jej skuteczność, jak głosi rzymskokatolicka teologia, wiąże się z postawami i przekonaniami wiernych, więc tylko w tym znaczeniu możemy mówić o „nadużyciach”. Dobrym przykładem jest np. niewierzący ateista, który zdecyduje się przyjmując podczas nabożeństwa komunię. Dokonuje się wówczas „nadużycie”, ale sam akt ustanowienia jest fortunny, bo w oczach Kościoła „przyjmuje on Ciało Boga”.

W niektórych sakramentach Kościoła katolickiego „szczerłość intencji” warunkuje jednak „dokonywanie się” samego sakramentu. Dzieje się tak w przypadku np. sakramentu pokuty, czyli spowiedzi. Szczere wyrażenie skruchy i pełne wyznanie grzechów, które możemy uznać za akt A jest warunkiem wstępnym (*element of conventional procedure*) fortunności aktu B, czyli rozgrzeszenia. Zauważmy z kolei, że w wypadku sakramentu małżeństwa orzeczenie o nieważności małżeństwa wydawane jest na podstawie dowiedzionego niespełnienia jednego z warunków wstępnych, nie zaś nieszczerości obietnicy w momencie jej wypowiedzania. Tu także język katolicyzmu raczej strzeże, by niewypał nie był możliwy z perspektywy emicznej opowieści. „Nadużycie”, czyli nieszczerłość uczestników nie przeszkadza w uznawaniu ważności sakramentu.

R.A. Rappaport w swojej monografii religijnego rytuału zauważa mimochodem, że „pojęcie siły illokucyjnej jest świeckim odpowiednikiem doktryny *ex opere operato*, określającej *explicite* skuteczność rzymskokatolickich sakramentów” (Rappaport 207: 169). Piszę nieco dalej, że „czyn lub wypowiedź ma siłę perlokucyjną, gdy swój skutek osiąga poprzez efekt, jaki wywiera na odbiorców” (*ibid.*). Uważam, że uwagi te należy uzupełnić o rozróżnienie, które R.A. Rappaport pomija w swojej pracy. Chodzi o ścisłe rozróżnienie zasad *ex opere operato* i *ex opere operans*. Pierwsza mówi o skuteczności słów ustanowienia, druga o skuteczności rytuału dla samej jednostki, czyli dla uczestnika. Pierwsza ma społeczny i wspólnotowy charakter, bo jest treścią wiary Kościoła jako wspólnoty. Skuteczność zasady *ex opere operans* ma naturę indywidualną i osobistą. To w ramach tej drugiej „skuteczności” sakramenty są związane z wiarą i nastawieniem wiernego. Tylko na tej płaszczyźnie mogą być „nadużyciem”.

W porównaniu z katolicką teologią ujęcie protestanckie jest inne, a dostrzegali tę różnicę także badacze zagadnień języka religijnego. Jak pisał Stephen D. O’Leary, w katolicyzmie:

Słowo mówione zachowuje tę magiczną skuteczność, jaką Ong uważa za typową dla oralności pierwotnej, a uwaga w działaniu liturgicznym kieruje się na zewnątrz, ku zewnętrznemu przeja-

wowi Słowa w Eucharystii. Natomiast (...) w protestantyzmie uwaga kieruje się do wewnątrz (...). W przekonaniu, że jedynymi uprawnionymi funkcjami języka jest nauczanie i nawoływanie (*exhortation*), reformatorzy zamierzali sobie wyrugowanie z liturgii funkcji zaklęciowych (*incantatory functions*) języka (O'Leary 1996: 788)¹.

Zmiana w podejściu do sakramentów, która dokonała się we wczesnej nowożytności wraz z reformą protestancką, polega na stopniowej eliminacji magicznych rytuałów słownych, co należy rozumieć jako eliminację rytuałów, które mogą stać się „niewypałem” (w terminologii Austina). Weberowska intuicja określająca protestantyzm jako odmagicznienie świata znajduje tu swoje potwierdzenie i dodatkowo skłania do aplikacji teorii performatywnych aktów mowy do odróżniania aktów religijnych i magicznych.

Odnotujmy ważną różnicę dotyczącą teologii Eucharystii. W katolicyzmie słowa ustanowienia stanowią centrum liturgii. W protestantyzmie kulminacją liturgii jest kazanie, a w samym akcie ustanowienia Wieczerzy Pańskiej nie ma tu nadnaturalnej skuteczności słowa. W luteranizmie zamiast doktryny o transsubstancjacji pojawia się opracowana przez Johna Wicklifa, a przyjęta przez Marcina Lutera, idea konssubstancjacji. Bóg pojawia się „obok” chleba i wina, nie jest to obecność trwała, ale występuje, jak głosi luterska teologia, tylko na czas nabożeństwa, gdy „wiara wiernych towarzyszy Słowu” Pisma Świętego. Potem chleb znów staje się chlebem, a wino winem.

Nabożeństwa nie sprawuje sakramentalnie „wyróżniony” spośród wspólnoty wiernych ksiądz, bez którego obrzęd nie jest ważny. Ważność ceremoniału religijnego wraz z kolejnymi, bliższymi współczesności nurtami protestantyzmu coraz częściej kryje się w wierze zgromadzonych, a coraz mniej w czynnościach kapłańskich. Nabożeństwo protestanckie nie jest też powtórzoną Ofiarą, już sam Luter odrzucił możliwość powtarzania tego, co stało się na Golgocie nawet w formie „liturgicznego uobecniania”².

W luteranizmie, który na mapie protestantyzmu zajmuje najbliższe katolicyzmowi miejsce, siła illokucyjna wypowiedzi religijnej (wszystkich uczestników rytuału) jest już mocniej związana z wiarą człowieka³. W katolicyzmie i prawosławiu wiara kapłana nie ma znaczenia (co ustalono po sporach z IV wieku dotyczących herezji donatyzmu). W katolicyzmie ksiądz, który nie wierzy i mówi: „Oto jest ciało moje”, robiąc to zatem nieszczerze, nie znosi ważności dokonywanego przeistoczenia, które i tak konstytuuje się przez rytuał.

W protestantyzmie do ważności obrzędu, czyli do obecności Boga, wymagana jest wiara zgromadzenia, a fortunność rytuału nie zależy od poprawności wypowiedzianych słów czy obecności kapłana, nie może być zatem „niewypałem”, ale raczej może być jedynie

¹ Angielskie słowo *incantatory* można także tłumaczyć jako „magiczne funkcje języka”.

² S.D. O'Leary pisał: „W przeciwieństwie do liturgii katolickiej, protestancka była odprawiana w językach narodowych (...) skupiała się na kazaniu (...) i zaprzeczyła performatywności liturgicznych aktów mowy (O'Leary 1996: 789).

³ Konfesja Augsburska z 1530 roku mówi wprost: „Przeto jeśliby msza gładziła grzechy żywych i umarłych przez samą czynność jej odprawiania (*ex opere operato*), to usprawiedliwienie pochodziłoby z czynności mszalnych, a nie z wiary, czego nie pozwala przyjąć Pismo Św. Lecz skoro Chrystus nakazuje czynić to na swą pamiątkę, to msza jest ustanowiona, aby wiara tych, którzy przyjmują sakrament, przypominała im, jakich dobrodziejstw dostępują przez Chrystusa, oraz by budowała i pocieszała strwożone sumienie”, rozdział „O mszy”, za: *Protestanckie wyznania wiary*, red. Z. Pasek, MEDIA PRESS, Kraków 1999, s. 30 [wszystkie odwołania do historycznych źródeł będą odnotowywane w przypisach dolnych].

„nadużyciem”. Sens rytuału zostaje bardzo powiązany z wiarą zebranych, z wiarą Kościoła, z wiarą jako taką (choć luteranizm w zachowaniu autonomii rytuału bliski jest jeszcze katolicyzmowi).

Katolicka zasada *ex opera operans*, odnosząca się do indywidualnej „skuteczności” Eucharystii, została przez protestantyzm zreinterpretowana. W większości nurtów protestantyzmu uczestnik protestanckiej Wieczerzy niemający wiary (która jest tu darem Boga, bowiem zasady *sola fide* i *sola gratia* są ściśle połączone) nie uczestniczy tym samym w „komunii z Bogiem”. Dla luteran obecność Boga w komunikantach jest nadal „zewnętrzna” i niezależna od człowieka, tyle, że uzasadnienie i rozwinięcie jest tu inne. Autorzy Formuły Zgody, fundamentalnego dokumentu wyznaniowego luteranizmu z 1577 roku uznają, że komunikanty „według jedności sakramentalnej są ciałem i krwią Chrystusa”⁴, a następnie powiadają, że: „obecności ciała i krwi nie sprawia żaden ludzki czyn ani żadna mowa sługi Kościoła, lecz należy ją przypisać wyłącznie wszechmocy naszego Pana, Jezusa Chrystusa”⁵. Dalej autorzy tekstu żądają jednak, aby podczas konsekracji słowa wymawiać głośno, bo „taka bowiem konsekracja następuje na skutek wymawiania słów Chrystusa”⁶. Odnotujemy bliskość tych sformułowań rozwiązaniu katolickiemu. Są jednak różnice – luteranie przyjmują, że Bóg podczas Wieczerzy jest realnie obecny, bo Jezus powiedział, że tak się będzie działo, a zgodnie z zasadą *sola scriptura* te obietnice są ostateczne i wyznaczają nadrzędną interpretację. Element niezbywalny każdego rytuału, jakim jest powtarzalność (słów), ma tu mniejsze znaczenie. Performatyw został związany wyłącznie ze słowami ustanowienia samego Jezusa. Luter dawał przykład mający uzasadnić Bożą obecność w chlebie i winie: „kiedy rozbić zwierciadło i podzielić je na tysiąc odłamków, to w każdym pozostanie przecież ten sam pełny obraz, który przedtem pokazywał się w całym lustrze”⁷. Sam Luter podczas dysputy w Marburgu w 1529 roku doszedł do przekonania o obecności Boga w komunikantach z tej cechy boskości, którą jest wszechobecność.

Formuła Zgody potwierdzała właściwą tylko dla luteranizmu (i różniącą ów nurt protestantyzmu od Kościołów reformowanych) wiarę w realną obecność Boga w Eucharystii i kreśliła, podobne jak w katolicyzmie, skutki niegodnego przyjmowania sakramentu. Uznano tym samym pośrednio, że dokonuje się on bez względu na ich oczekiwaną i wymaganą wiarę. W tekście Formuły Zgody czytamy: „Wierzymy, że również niewierzący i niegodni spożywają prawdziwe ciało i krew Chrystusa” z tym, że „takie spożywanie podlega raczej sądowi i potępieniu, jeśli się nie nawrócą i nie będą pokutować”⁸. Luteranizm ujmuje zatem problem niegodnego przyjmowania Wieczerzy w sposób podobny

⁴ Formuła Zgody, przeł. J. Pośpiech, Augustana, Bielsko Biala 1999, s. 59. Za tym wydaniem wszystkie kolejne cytaty.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Słowa Lutra przytacza R. Friedenthal w: *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, przeł. C. Tarnogórski, PIW, Warszawa 1991, s. 529.

⁸ Formuła Zgody mówi: „Wierzymy, nauczymy i wyznajemy, iż żaden prawowierny jak długo zachowuje żywą wiarę, nie pożywa Wieczerzy Pańskiej na sąd chociaż bardzo słabym byłby w wierze. Wieczerza Pańska została ustanowiona przede wszystkim dla słabych w wierze, jednak pokutujących, aby oni otrzymali przez nią prawdziwą pociechę, a słabi wzmocnienie swej wiary”, *op. cit.*, s. 60–61.

do katolicyzmu – odsyła do uzasadnienia odnoszącego się do nastawienia wewnętrznego uczestników: „Bóg swój sąd wykonuje tak samo w niepokutujących uczestnikach (Wieczerzy Pańskiej)...”. Sąd Boga będzie tym surowszy, im mniej wiary mają poszczególni uczestnicy przystępujący do komunii.

Przedstawiciele reformacji szwajcarskiej, Jan Kalwin, a zwłaszcza Ulryk Zwingli, zerwali zupełnie z tymi pozostałościami „magicznego realizmu” performatywnego słowa. Kalwin pisał o Wieczerzy Pańskiej następująco:

Gdyby ktoś chciał wiedzieć, czy chleb jest ciałem Chrystusa, a wino jego krwią, odpowiedzielibyśmy, że chleb i wino są widzialnymi znakami, które przedstawiają nam ciało i krew, ale że nazwa ciała i krwi jest im przypisana, ponieważ są one tylko jakby instrumentami, przez które Pan Jezus nam ich udziela (Piwko 1995: 147).

Kalwin wierzył w obecność symboliczną Chrystusa w chlebie i winie, a komunię z Bogiem określał jako duchową (to nie zmysłami przyjmujemy Boga, mówił, ale duchem). Reformowane konfesje z XVI i XVII wieku potwierdzały takie rozumienie obrzędu Wieczerzy Pańskiej. Katechizm Heideberski z 1563 roku we fragmencie poświęconym sakramentem uznawał, że są one „znakiem ciała i krwi Chrystusa”⁹ oraz że „wierzącym sercem przyjmujemy całą mękę i śmierć Chrystusa, dzięki czemu (...) jednoczymy się w coraz większym stopniu z jego świętym ciałem”¹⁰. Serce jest tym „miejscem”, w którym dokonuje się komunii z Bogiem. Stąd jej określenie jako komunii duchowej.

Kalwinizm uważa, że sakrament jest sakramentem nie z uwagi na użytek czyniony z elementów znaków, ale z uwagi na wiarę w Słowo zobrazowane w znaku elemencie sakramentu. Stanisław Piwko, analizując kalwińską doktrynę eucharystyczną, wskazywał na substancjalność sakramentalnego skutku pojmowanego na sposób duchowy, ale o „ontologicznych” konotacjach¹¹. Chrześcijanin osiąga w Eucharystii łaskę, która pochodzi od Boga (ale pojmowana jest „niefizykalnie”). Kalwin mówił o realnym sakramencie Eucharystii, ale poziom realności odnosił jedynie do „duchowego” wymiaru. Wiara bowiem, według Kalwina, to „substancjalna obecność w człowieku Ducha Świętego”¹². Kalwinizm zatem zaczyna wypierać *sacrum* z zasięgu ludzkiej ręki. Troską reformatora była ochrona, jak powiadał, „boskości Boga” i jego „suwerenności” pojmowanej jako niezależność od doczesnych ludzkich zabiegów. Dalszy rozwój kalwinizmu dobrze ilustruje powyższe stwierdzenia. Konfesja Westminsterka z 1646 roku głosiła (w zgodzie zresztą z całym protestantyzmem) odrzucenie ofiarnego charakteru Wieczerzy Pańskiej, przeistoczenia oraz komunii pod jedną postacią. „Rzeczywistość” komunii autorzy konfesji pojmowali następująco:

Ci, którzy są godni i w wewnętrzny sposób jedzą i piją widzialny chleb i wino w tym obrzędzie, równocześnie przyjmują i karmią się Chrystusem ukrzyżowanym oraz otrzymują wszystkie dobrodziejstwa Jego śmierci. Czynią to prawdziwie i w rzeczywistości, nie jakby karmili się rzeczywistym ciałem i krwią jakiejś osoby, lecz czynią to wewnętrznie i przez wiarę. Ciało i krew

⁹ Cytuję za: Katechizm Heideberski w: *Protestanckie wyznania wiary*, *op. cit.*, s. 79.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i działalność*, Semper, Warszawa 1995, s. 149.

¹² S. Piwko, *op. cit.*, s. 151.

Chrystusa są przekazywane wierze chrześcijan, nie dzieje się to w żaden fizyczny sposób, lecz tylko w sensie duchowym, tak jak sam chleb i wino są przekazywane ich zewnętrznym, fizycznym zmysłom (Konfesja Westminsterska z 1646 roku, za: Pasek 1999: 125–126).

Moc illokucyjna obrzędu Wieczerzy w Kościołach reformowanych przenosi się ze sfery rzeczywistości doczesnej, fizycznej, namacalnej, na rzeczywistość wewnętrzną, niewidzialną, duchową czy psychiczną. Należy jednak zaznaczyć, że stanowisko Kalwina było kompromisowe między radykalnymi postulatami Zwingliego, który był pierwszym reformatorem Szwajcarii, najdalej idącym w reformie chrześcijańskiego pojmowania obrzędu Wieczerzy Pańskiej, a „realistycznym” stanowiskiem niemieckich luteranów.

Zwingli uznawał Wieczerzę Pańską jedynie za pamiątkę, podczas której człowiek tylko „wspomina” (stąd niekiedy nazywano jego stanowisko „memoryzmem”), nie uczestnicząc w realnym przyjmowaniu Ciała Boga. Słowa ustanowienia Zwingli przełożył nawet jako „to oznacza ciało moje”, w miejsce tradycyjnego „to jest ciało moje”¹³. Są one tylko metaforą i nie należy ich, jego zdaniem, traktować dosłownie. Chleb i wino to tylko symbole lub emblematy (takiego słowa używają np. Świadkowie Jehowy, którzy współcześnie kontynuują myśl szwajcarskiego reformatora w tym zakresie). Słowo „pamiątka Wieczerzy Pańskiej” najlepiej oddaje sens tej interpretacji. Wymiar performatywny chrześcijańskiego obrzędu został niemal zupełnie usunięty.

Przedstawione trzy protestanckie rozwiązania w zakresie interpretacji Wieczerzy Pańskiej dobrze ilustrują dokonujący się historyczny rozwój i ewolucję chrześcijańskiej myśli teologicznej w dobie nowożytnej. Skutki myśli reformacyjnej odcisnęły się na całej kulturze nowożytnej, ukazując ewolucję pojmowania mocy słów wypowiedzianych podczas religijnego nabożeństwa. Stosując terminologię J.L. Austina do opisu tego procesu, można powiedzieć, że wraz z coraz dalej idącymi reformami chrześcijańskiej liturgii, dokonywanej przez takich humanistów jak Zwingli, ustępuje przekonanie o performatywności wypowiedzianych słów.

Według Waltera Onga skutek reformacji narodziły się dwie kultury komunikacyjne: katolicka i protestancka¹⁴. Kontynuując to porównanie obu nurtów chrześcijaństwa, można powiedzieć, że moc illokucyjna tych samych słów ustanowienia wypowiedzianych podczas katolickich i protestanckich obrzędów Wieczerzy Pańskiej jest w protestantyzmie wyraźnie mniejsza, a perlokucja, czyli skutek działań słownych, ściślej uzależniona od przekonania wiernego. Protestantyzm w mniejszym stopniu uzależnia fortunność aktów liturgicznych od tych warunków fortunności, które J.L. Austin określa jako „niewypał”. W wypadku najnowszych nurtów protestantyzmu stopień wymogów formalnych rytuału, niezbędnych do podjęcia decyzji o fortunności aktu, jest minimalny lub żaden. Można powiedzieć, że protestantyzm pchnął nowożytne chrześcijaństwo w stronę mniejszego przywiązywania wagi do wymogów prowadzących w stronę „niewypału”, a ściśle związał performatywność religijnego rytualnego mówienia z unikaniem „nadużyć” i „nieszczerości”. Na historię

¹³ G.R. Potter, *Zwingli*, przeł. T. Szafranski, PIW, Warszawa 1994, s. 172–174.

¹⁴ S.D. O’Leary, *op. cit.*, s. 790; wraca do tego w: *Tekst jako interpretacja. Św. Marek i nieco później* (1986), w: W.J. Ong, *Osoba, świadomość, komunikacja. Antologia*, oprac. J. Japola, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.

myśli teologicznej w zakresie sakramentologii możemy zatem spojrzeć jako na stopniowe zmniejszanie możliwości zaistnienia „niewypałów”. Z czasem coraz większą popularność zyskują rozwiązania, które zupełnie zrywają z performatywnym wymiarem wypowiedzianych słów.

Kontynuując podsumowujące rozważania, można także spojrzeć na tę ewolucję z perspektywy pozareligijnej, uwzględniającej postępujący rozwój idei związanych z dobą racjonalizmu. Nawiązując do interesującego spostrzeżenia O’Leary’ego, który pisał, że „możemy mierzyć postęp Oświecenia stopniowym kurczeniem się przestrzeni, w której władza siła illokucyjna mowy rytualnej, wspierana społecznym autorytetem Kościoła”¹⁵, warto podkreślić, że teoria aktów mowy jest dobrym instrumentem ukazującym nowe sposoby obrazowania kulturowych przemian. Ewolucja zachodniej kultury religijnej polegała bowiem nie tylko na znanym powszechnie odejściu od instytucjonalnego wymiaru autorytetu Kościołów, ale także, ilustrując ją za pomocą terminologii J.L. Austina, polegała na stopniowym odchodzeniu chrześcijan od wiary w moc stanowiącą religijnych słów rytuału; także na odchodzeniu od wiary w performatywny wymiar słów towarzyszących chrześcijańskim sakramentom. Analiza językowa pozwala potwierdzić intuicję Maksa Webera, który nazywał protestantyzm „odmagicznieniem” chrześcijaństwa. Współcześnie stare i nowsze formy egzystują równolegle obok siebie.

Dla religioznawstwa, etnolingwistyki czy kulturoznawstwa użycie terminologii aktów mowy w analizie religijnych rytuałów pozwala ustalić stopień i rodzaj ich performatywności (szczególnie za pomocą rozróżnienia „nieszczerość”/„niewypał”) i określić tym samym stopień ich magiczności¹⁶. Jeżeli konsekwentnie uznamy za bardziej magiczne religijne obrzędy zależne od rytualnej poprawności, a nie od uczuć i postaw uczestników¹⁷, to zyskujemy – jako badacze religijnych zachowań człowieka – poręczny instrument służący do odróżnienia postaw religijnych od magicznych. Na wstępie zaznaczaliśmy już, jak trudnym zadaniem jest precyzyjne oddzielenie obu postaw.

Można wreszcie, wychodząc poza zasadniczy tok rozważań, pokusić się o uwagę o metaforycznym charakterze. Analogicznie do propozycji teoretycznoliterackich wskazujących na performatywność jako konstytutywną cechę literatury pięknej („stanowi” ona wszak świat przedstawiony, a czytający wie, że istnieje on na zasadzie *licentia poetica*, czyli kreowania fikcyjnych światów)¹⁸ można bowiem uznać, że świat wyobrażeń religijnych także jest efektem mocy, jaką ma dany język religijny. Warto zatem, porównując poszczególne religie, analizować ich język pod kątem perlokucji, a więc pod kątem tego, czy ustanawiają czy nie, świat religijnych wierzeń. Fortunność religijnego mówienia mierzylibyśmy wówczas nie tylko czynami czy liczbą głęboko wie-

¹⁵ S.D. O’Leary, *op. cit.*, s. 791.

¹⁶ Jako pierwszy zauważył to S.J. Tambiah, *The Magical Power of Words*, w: „Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1968, Vol. 3, No. 2, s. 175–208.

¹⁷ Mamy pełną świadomość, że przedstawiciele myślenia magicznego często tłumaczą swoje porażki brakiem wiary uczestników rytuału w skuteczność dokonywanych czynności, ale niniejsze rozważania mają zastosowanie przede wszystkim do źródeł „tekstowych”.

¹⁸ M.in. R. Ohmann, *Akty mowy a definicja literatury*, przeł. B. Kowalik i W. Krajka, w: „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 249–267; *idem*, *Literatura jako akt mowy*, w: „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 269–286.

rzących kierujących się w życiu wartościami głoszonymi przez daną religię, ale także relacjami wewnątrztekstowymi. Literatura religijna, liturgiczna, „budująca” i zaangażowana staje się dla takiego podejścia badawczego jednym wielkim aktem „ustanawiającym” religię. A religijne teksty stają się polem analizy, które pozwoli badać sposoby „osiągania fortunności” przez poszczególne systemy religijne. Metaforycznie pojmowana performatywność religijnego języka zwalnia nas z rozstrzygania, czy język religijny jest prawdziwy czy nie. Możemy odrzucić zatem tę problematykę, z którą zmagala się w XX wieku znaczna część filozofii analitycznej, czyli pytanie – do czego się odnosi mówienie o Bogu. W teorii aktów mowy interesuje nas wyłącznie fortunność wypowiedzi. Czy ustanawiają one zatem religię i w jaki sposób to czynią? W ścisłym rozumieniu może to być np. wyjaśnienie sposobu i warunków obecności Boga w chlebie i winie, w szerokim znaczeniu, obecności Boga w tekstach Jemu poświęconych. Dzięki takiej postawie teoretyczno-metodologicznej łączymy szacunek dla fenomenu wiary z próbą uwolnienia naukowych instrumentów badawczych od naszych ideowych (religijnych?) przedzałożeń, nie zawsze jasno uświadamianych.

BIBLIOGRAFIA

- Ahren, Emily M. 1979. *The problem of efficacy: strong and weak illocutionary acts*, „Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute”, Vol. 14, No. 1, s.1–17.
- Austin, John L. 1962. *How to do Things with Words*, Oxford: University Press; przekład polski w: John L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B.Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Formuła Zgody. 1999. przeł. J. Pośpiech, Bielsko Biała: Augustana.
- Friedenthal, Richard. 1991. *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, przeł. Cz. Tarnogórski, Warszawa: PIW.
- Gardner, Donald Stanley. 1983. *Performativity in Ritual: The Mianmin Case*, „Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute”, Vol. 18, No. 2, s. 346–360.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, 1984. Warszawa: Pallotinum.
- Nauka o nabożeństwach prawosławnych. Podręcznik do nauki religii, cz. II*. 1987, oprac. ks. K. Bondaruk, Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocka.
- O’Leary, Steven D. 1996. *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks*, „Journal of the American Academy of Religion” LXIV/4, s. 781–808.
- Ohmann, Richard. 1980. *Akty mowy a definicja literatury*, przeł. B. Kowalik i W. Krajka, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 249–267.
- Ohmann, Richard. 1980. *Literatura jako akt*, w: „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 269–286.
- Ong, Walter J. 2009. *Osoba, świadomość, komunikacja. Antologia*, oprac. J. Japola, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pasek, Zbigniew (red.). 1999. *Protestanckie wyznania wiary*, Kraków: MEDIA PRESS.
- Piwko, Stanisław. 1995. *Jan Kalwin. Życie i działalność*, Warszawa: Semper.

- Potter, George R. 1994. *Zwingli*, przeł. T. Szafranski, Warszawa: PIW.
- Rappaport, Roy A. 2007. *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Searle, John. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley, J. 1968. *The Magical Power of Words*, „Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute” Vol. 3, No. 2, s. 175–208.

CHRISTIAN SACRAMENTS IN THE CONCEPT OF A SPEECH ACT

The article deals with a problem of using the theory of a speech act in analysis of Christian sacraments in religious studies. Author finds the concept useful for many reasons. Mostly, religious studies are free of problem of truth, because the theory tells only about felicity of creating beliefs or not. According to S. Tambiah, it lets us analyse the scale of magic in religious rituals, also Christian, like sacramental practice. In the article different sacramental theologies, like Catholicism, Orthodox and different Protestant religions (Calvinism, Lutheranism) are looked at in terms of illocutionary power of words used during rituals and their effectiveness. It lets us illustrate the historical process of decreasing of the magical element in interpretation of basic Christian rituals.

Key words: concept of a speech act, religious studies, Christian sacraments, magic, religious language, performatives