

Izabela Górska-Winiarska

Zagadnienie ceremonii w szesnasto- i siedemnastowiecznym piśmiennictwie religijnym protestantów jako spór o język sakralny

Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej 16, 59-76

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Izabela Winiarska-Górska

Zagadnienie ceremonii w szesnasto- i siedemnastowiecznym piśmiennictwie religijnym protestantów jako spór o język sakralny

Podjęcie zagadnienia ceremonii w szesnasto- i siedemnastowiecznym piśmiennictwie Kościołów z nurtu reformacyjnego jako problemu językowego wymaga przyjęcia kilku założeń wstępnych. Pozwolą one dookreślić przyjęte tu rozumienie ceremonii, czyli (ogółu) skonwencjonalizowanych zachowań danej grupy religijnej powtarzanych w kulcie zbiorowym¹. W chrześcijaństwie są one integralnym składnikiem języka sakralnego, a ściślej — jego wariantu używanego w liturgii, który to język jest ujmowany jako pansemiotyczna struktura obejmująca znaki werbalne i niewerbalne, takie jak modulacja głosu, gesty i czynności, muzyka, obrazy, rekwizyty (na przykład kielich czy księga) czy organizacja przestrzeni.

Właściwy sobie sens i wartość komunikacyjną ceremonie zyskują w określonym kontekście kulturowym i poznawczym, który tworzą: konkretna sytuacja komunikacji religijnej oraz odpowiednia postawa uczestników obrzędu — wyznawców. Ceremonie są językiem wiary i Bożej chwały, służą do przekazywania nie tyle treści poznawczych,

¹ Mówiąc o ceremoniach, mam na myśli wszelkie przyjęte w danej grupie wyznaniowej rytuały liturgiczne i zwyczaje święte (zazwyczaj o charakterze podniosłym i uroczystym); czynności i zachowania werbalne oraz niewerbalne, podejmowane według ustalonego porządku liturgicznego, niezbędne w działaniu wspólnotowym Kościoła. Porządkują one komunikację religijną w relacji do systemu wartości i przekonań. Jako formy kultu zbiorowego ceremonie przeciwstawiam modlitwie indywidualnej, która w chrześcijaństwie nie musi być uzależniona od form zewnętrznych, może być też niezależna od słów. Por. J. A. Jungman, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, tłum. i wpraw. M. Wolicki, Kraków 1992, s. 72–83 (Vetera et Nova 2); zob. też B. Drabik, *Językowe rytuały tworzenia więzi interpersonalnej*, Kraków 2010, s. 23–35.

ile wartości i emocji, jakie wiara w obecność *sacrum* i wspólnotowe przeżycie religijne wywołuje u uczestników obrzędów. Dla chrześcijan są specyficznym językiem kultu zbiorowego i liturgii, pomagają w utrwalaniu świętego porządku, przez co dają wspólnocie poczucie oparcia i trwałości. Ani zmiana, ani innowacyjność, które są siłą napędową języków naturalnych, nie są właściwościami tego języka, zarówno w jego warstwie werbalnej, jak i pozawerbalnej. Zmienność bowiem zakłóca utrwalony układ komunikacyjny, co osłabia funkcję stabilizującą tego kodu. Szczególnym przykładem zastosowania języka ceremonii są sakramenty chrześcijańskie, gdyż z tam właśnie realizuje się ich funkcja performatywna — stanowiąca².

Jeśli uznajemy ceremonie za systemowe złożone jednostki znaczące kodu religijnego, to jako takim trzeba przypisać im do określonej formy zewnętrznej (czyli konkretnego znaku) także pewne własności semantyczne³, podobne do posiadanych przez elementy języka naturalnego (na przykład jednostki leksykalne czy różnego typu wypowiedzenia), a więc zdolność do wyrażania treści, określony zakres⁴ oraz wartość emotywną. Jak zaznaczono, mają ponadto także określone własności pragmatyczne, jak wspomniana moc stanowienia rzeczywistości. W szeroko rozumianym języku religijnym szczególnie rolę odgrywa komponent emotywny, który łączyć trzeba z realizacją kategorii sakralności (czyli uznawania pewnych zachowań czy znaków za święte, a więc zbliżające człowieka do *sacrum* i takie, za pomocą których *sacrum* „porozumiewa się” z człowiekiem). Komponent emotywny jest trudny do opisu, należy bowiem do poziomu pragmatyki (użycia), ale ze względu na funkcję języka religijnego staje się także immanentną istotną (systemową) cechą znaków tego języka. Obcowanie badawcze z językami religijnymi genetycznie bliskich sobie wyznań wyrosłych w Kościele zachodnim w wyniku szesnastowiecznej reformacji przekonuje, że składnik emotywny, mimo iż stanowi pewną

² Szerzej na ten temat zob. J. Sambor, *Magiczne i religijne (chrześcijańskie) akty mowy*, w: *Człowiek — dzieło — sacrum*, red. nauk. S. Gajda, H. J. Sobeczko, Opole 1998, s. 103–112.

³ Można zastanawiać się, czy ceremonie w ogóle służą do przekazywania treści poznawczych, na przykład teologicznych. Jeśli tak, to funkcja ta nie jest ewidentna z samego użycia znaku, jest ustalona zawczasu i wymaga pogłębionej interpretacji (jest bardziej oczywista dla osób sprawujących obrzędy niż dla współuczestników).

⁴ Podstawowe różnice między systemem języka naturalnego a językiem ceremonii i rytuału opisał Edmund Leach (akcentujący komunikatywny aspekt rytuałów i ceremonii jako „kodów informacji”) w pracy *Kultura i komunikowanie: „Reguły gramatyczne rządzące wypowiedziami językowymi pozwalają każdemu płynnie władającemu językiem spontanicznie generować zupełnie nowe zdania z poczuciem pewności, iż zostanie zrozumiany przez swoich słuchaczy. Większość pozawerbalnych form komunikowania się nie ma takiej własności. Konwencje zwyczajowe z tego zakresu mogą być zrozumiałe tylko wtedy, gdy są już znane. Symbol indywidualny zrodzony we śnie lub poezji, bądź nowo zainicjowane «wyrażenie symboliczne» rodzaju niewerbalnego, zawodzić będą w dostarczaniu informacji, zanim zostaną wyjaśnione za pomocą innych środków. Wskazuje to, że składnia «języka» niewerbalnego musi być o wiele prostsza» (cyt. za: E. Leach, A. J. Greimas, *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plislenko, Warszawa 1989, s. 29).*

wartość stałą języka religijnego, jest zrelatywizowany konfesyjnie, gdyż nieco inne elementy dla różnych wyznawców zyskują nacechowanie sakralne⁵. Z pewnym uproszczeniem komponent emotywny może być rozpatrywany jako pragmatyczne właściwości jednostek języka, wynikające ze stosunku użytkowników danego języka do desygnatu lub samego kodu, które wpływają także na jego wartość systemową. Często dochodzi do swoistych substytucji — dla wiernych niekiedy sam znak utożsamiany jest z odległym i niedostępnym bezpośredniemu poznaniu *sacrum* (co podnoszono podczas sporu o obrazy jako przyczynę idolatrii). Funkcja języka religijnego jako sposobu wyrażania chwały, uwielbienia, czci czy bojaźni Bożej oraz wartości determinuje też pewne jego wartości stylistyczne, mianowicie styl podniosły i uroczysty.

Reformacja zwróciła uwagę na semantykę szeroko rozumianego języka kultu i jego funkcję komunikacyjną, przyniosła dekompozycję pansemiotycznego języka religijnego chrześcijaństwa zachodniego. W związku z przyjęciem nowych zasad porządkujących kult, odwołujących się do fundamentów protestantyzmu: *sola scriptura, sola fides, soli Deo gloria, solus Christus* — reformatorzy dokonali reinterpretacji języka religii. Studia nad historią liturgii prowadzone zgodnie z humanistyczną zasadą powrotu do źródeł, sięganie po wzory pierwszego Kościoła, doprowadziły do postrzegania ceremonii w aspekcie dynamicznym, jako zjawiska podległego ewolucji, mającego lokalne tradycje i formy wariantywe. Zmiany objęły także strukturę tego języka⁶ i dotyczyły przede wszystkim:

— wymiany formalnej składników kodu (którym towarzyszą zmiany treści i funkcji), co wyraża się przez redukcję części ceremonii⁷; rezygnację z niektórych rekwizytów lub zastąpienie ich innymi, jak na przykład komunika pod dwiema postaciami dla wiernych, odpowiednia postawa podczas przyjmowania sakramentu; wymiana formalna obejmuje też zmianę układu i języka nabożeństwa, w tym wprowadzenie formuł wprowadza-

⁵ Na ten temat zob. I. Winiarska-Górska, *Protestancka zasada „sola scriptura” a przeobrażenia języka religijnego polskich ewangelików w XVI i XVII w. Uwagi historyka języka* (w druku); por. też. *eadem*, *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej*, Warszawa 2004.

⁶ Marcin Luter w kazaniu wygłoszonym w 1544 podczas poświęcenia pierwszego ewangelickiego kościoła w Torgawie koło Wittenbergi wyraził się o istocie nabożeństwa słowami, które do dziś (w nieco odmiennych tłumaczeniach) są przytaczane w ewangelickich książkach do nabożeństwa: „aby w tym kościele nic innego się nie działo, jak tylko aby Pan sam z nami mówił przez Słowo swoje święte, a my abyśmy z Nim mówili przez modlitwę i śpiew pochwalny” (cyt. za *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2008, s. 1294; wyróżn. — I. W.-G.).

⁷ Podkreślić trzeba, że zaniechanie ceremonii było dla zwolenników reformacji wartością znaczącą, istotnym składnikiem ich własnego języka religijnego, gdyż brak pewnych ceremonii stał się punktem oparcia przy budowaniu własnej tożsamości.

jących do obrzędów („napominania”), wyeksponowanie kazania i homilii objaśniającej tekst⁸, nowy typ śpiewu, a także elementy z poziomu pragmatolingwistycznego, jak czytanie lekcji i Ewangelii *usitatone* „zwykłym, codziennym głosem” czy słowa ustanowienia wypowiedane głośno, „jawnie” — w języku zrozumiałym dla wiernych;

— zmiany wartości semantycznej (treści, zakresu) i często funkcji przy nieznacznych zmianach formalnych lub bez nich — na przykład nowe rozumienie nabożeństwa (jako *beneficium*, a nie *officium*), gdzie „msza” interpretowana jest jako *summa et compendium Evangelium*⁹, czy przejęcie wielu tekstów sakralnych (tłumaczone antyfony, introity, hymny i tym podobne jako składniki pieśni); różna wykładnia teologiczna sakramentu Wieczerzy Pańskiej, zachowanie znaku (gestu), ale przypisanie mu innej treści (jak interpretowanie podniesienia jako demonstracji daru Bożego, a nie ofiary człowieka dla Boga, lub części zaniechanie tak zwanej elewacji); skoncentrowanie się podczas nabożeństwa na kursorycznym czytaniu Biblii (zwykłym głosem)¹⁰;

— zmiany wartości emotywniej, na przykład relatywizacja znaków zewnętrznych jako wtórnych w stosunku do istotnych wartości (słuchania i rozumienia Słowa Bożego), dodatkowo w sytuacji rywalizacji i konfliktu religijnego deprecjacja i ośmieszanie ceremonii obcych.

Luter, Karlstadt, Zwingli, Kalwin i inni reformatorzy naruszyli ustabilizowany porządek; werbalnie podważyli sensowność i wartość części ceremonii, podjęli prowadzące do rozłamu rozważania o istocie sakramentów, wyeksponowali wartość Pisma Świętego jako fundamentu wszelkiej komunikacji z Bogiem i punktu odniesienia dla działań rytualnych¹¹. Przedstawiciele zaś tak zwanej radykalnej reformacji podczas roz-

⁸ Porządek mszy rzymskiej nie obejmował kazania. Marcin Luter kazania wygłaszał w czasie jutrzni lub na nieszpórach, „zastanawiał się, gdzie ustalić miejsce dla kazania w nabożeństwie głównym — czy przed introitem, na początku nabożeństwa, czy też po *Credo*? Wreszcie zdecydował się na tę drugą możliwość i tak przewidział miejsce kazania w *Deutsche Messe*, w roku 1526” — T. Wojak, *Ustawy kościelne w Prusach Książęcych w XVI wieku (1525–1568)*, Warszawa 1993, s. 50.

⁹ W pracach poświęconych dziejom protestantyzmu wielokrotnie przytaczane jest zdanie Marcina Lutra na temat mszy. Reformator unikał radykalizmu, zachował większość ceremonii mszy przedtrydenckiej, kazał usunąć jedynie „to, co ofiarą trąci” (*quae oblationem sonat*). Posmak ofiary miał dla niego kanon, a więc można powiedzieć: istota mszy. Luter podważył ściśle kapłański charakter ofiary podczas sakramentu ołtarza, jako *scandalum* określił słowa kanonu „Przeto i my, słudzy Twoi [...] ofiarujemy [...] Hostię [...] i Kielich”, „racz je przyjąć [...] jak przyjąć raczyleś dary sługi Twego Abła”. Szerzej o tym zob. T. Wojak, *Ustawy kościelne w Prusach Książęcych...*, *op. cit.*, s. 34–37.

¹⁰ Często jednak zmiana wartości semantycznej powoduje zmiany formalne.

¹¹ W zależności od nurtu, w nabożeństwach w różnym stopniu uwzględniano wzory „pierwszego Kościoła” — w wypadku luteranizmu zachowano w większości ryt przedtrydencki z nadaniem tak zwa-

ruchów i aktów obrazoburczych czynnie dopełniali dzieła „totalnej dekompozycji” — profanacji i zniszczenia odrzuconej przez nich tradycji. Nową jakością był eksponowany przez Lutra postulat świadomego uczestniczenia w nabożeństwie i interioryzacji nauki Pisma Świętego¹². Realizacji tego postulatu podporządkowane były działania reformatorskie. Nowym kryterium porządkującym zwyczaje i obrzędy związane z kultem stało się również przywołane przez Lutra w kazaniach postnych pojęcie *adiafora*, zaczerpnięte z filozofii stoickiej — w polskich tekstach nazywane z łacińska *media* lub „rzeczy średnie”, czyli obojętne, „ani dobre ani złe”, „wolne ku używaniu abo nieużywaniu”, dopuszczane na mocy wolności chrześcijańskiej, lecz nieobjęte obowiązującą regułą. Zwłaszcza w odniesieniu do zewnętrznych form kultu zbiorowego dopuszczano dowolność, która nie stoi w sprzeczności ze zwyczajem, tradycją pierwszego Kościoła i — co oczywiste — autorytetem Pisma. Eksponowane przez protestantyzm pojęcie *adiafora* stało się przydatną kategorią ujmowania zewnętrznych przejawów kultu, ale w dłuższej perspektywie okazało się dlań zagrożeniem. W języku liturgii doprowadziło do neutralizacji (pozbawienia wymiaru sakralnego) wielu obrzędów: gestów, znaków czy symboli, które były już usankcjonowane przez siłę tradycji, co — jak utrzymywali ówczesni pisarze katoliccy, tacy jak Stanisław Hozjusz — zachwiało całą konstrukcją, czyli ustabilizowanym porządkiem *sacrum* i *profanum*.

nej mszy niemieckiej nowej treści i wykładni teologicznej. Po śmierci Lutra w kościele luteranckim trwał wewnętrzny spór na ten temat — obawy budziła ustępliwość Melanchtona wobec sakramentów (zachowania siedmiu) czy niektórych ceremonii. W stosunku do obrazów, muzyki i śpiewu kościelnego zaznaczyły się różnice między środowiskami luteranckimi a helweckimi. Luteranizm traktował je jako *adiafora* (rzeczy zewnętrzne), Luter podkreślał rolę wspólnotowej pieśni kościelnej. Zbory reformowane przeciwne były obrazom (jako niezgodnym z zasadą *soli Deo gloria*); niektóre zbory, wzorem Zurychu (jako rezultat poglądów Zwingliego) ograniczały muzykę i śpiew, inne, wzorujące się na Strasburgu i Genewie, wprowadzały śpiew, zwłaszcza psalmów.

¹² Tadeusz Wojak (*Ustawy kościelne w Prusach Książęcych...*, *op. cit.*, s. 40), przypomina, że Luter zalecił najpierw przekonanie ludu na podstawie Słowa Bożego do zmian, a następnie ich stopniowe wprowadzenie do nabożeństwa. Za tą myślą podąża pierwszy artykuł pruskiej *Ustawy* (1525), w którym nakazuje się, by lud zapoznał się z Biblią w sposób bezpośredni i dokładny. Temu służyły nabożeństwa jutrznie i nieszpory (nazywane w innych drukach „ceremoniami”), podczas których zarządzo- no kursoryczne czytanie Pisma Świętego w przekładzie — rozdziałami oraz objaśnianie czytanych fragmentów i naukę katechizmu. Znamienne, jeśli chodzi o wdrażanie idei reformacji, są cytowane przez Wojaka (*ibidem*, s. 60) postanowienia księcia Albrechta Hohenzollerna ogłoszone w *Przykazaniu* z 1543 r. ogłoszone po wizytacjach parafii: „Książdz ma co niedzielę czytać sprzed ołtarza Ewangelie i przez pół godziny ją wykladać, a przez pół godziny powinien nauczać katechizmu. Co kwartał lub co sześć tygodni książdz ma przesłuchiwać ludzi ze wsi co do znajomości Ewangelii i katechizmu”. Książę, stwierdziwszy słabą orientację w kwestiach wiary, zobowiązał poddanych do uczestnictwa w nabożeństwach. Gospodarze pod groźbą kar finansowych odpowiadali za przybycie na nabożeństwo wraz z rodziną i czeladzią. Za uchylanie się od obowiązku nabożeństwa gmin miał być karany grzywną lub zakuciem w dyby na placu kościelnym podczas nabożeństwa. Specjalnie powołani dozorczy mieli obserwować, kogo w kościele brakuje.

Wraz z przeszczepianiem na polski grunt idei reformacji, zagadnienie ceremonii w piśmiennictwie najpierw wyeksponowane zostało w duchu luteranśkim, zwłaszcza w „porządkach” i ustawach kościelnych w Prusach. Problem ten poruszano też w dokumentach kościelnych polskich i litewskich kościołów nawiązujących do różnych nurtów reformacji, jak również w piśmiennictwie braci czeskich — wygnańców z Czech, którzy po roku 1548 przybyli do Wielkopolski jako ukształtowana grupa wyznaniowa, mająca własne, ugruntowane lokalną tradycją, zwyczaje i ceremonie, a w Polsce pozostawali w niełatwej „jednocie” z ewangelikami reformowanymi. Kwestia ceremonii pojawiła się w różnych typach piśmiennictwa:

1. jako teoretyczny problem teologiczny i doktrynalny, przedstawiany na poziomie deklaracji ideowych i ogólnych postulatów reformacyjnych piśmiennictwa teologicznego w księgach symbolicznych, konfesjach, apologiach i tym podobnych¹³;
2. jako praktyka liturgiczna — konkretne zalecenia w agendach, porządkach liturgicznych przeznaczonych dla duchownych, synodaliach oraz na poziomie nauczania kościelnego w publikacjach dla wiernych, takich jak katechizmy i kancjonały.

W kontekstach polemicznych kwestię ceremonii, zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktyki, podejmowali pisarze religijni reprezentujący różne środowiska. Ciekawy podtyp stanowią popularne dialogi polemiczne (niemające charakteru publikacji kościelnych), adresowane do bardziej masowego odbiorcy — jak na przykład Jana Seklucjana, reprezentującego punkt widzenia reformacji, czy katolicki Wita Korczewskiego — gdzie ceremonie są przedstawiane na zasadzie stereotypu, w sposób uproszczony. Uwagi na temat obrzędów i obyczajów innych wyznań rozsiane są także w literaturze pięknej.

Przegląd dokumentów życia religijnego, zwłaszcza tych, które współczesne Kościoły wyrosłe z reformacji uważają za istotną część swego dziedzictwa, wskazuje, że sprawa ceremonii była ważna, choć na gruncie polskim jest to przeszczepienie teologicznych rozważań koryfeusza reformacji z Europy zachodniej. W polskim piśmiennictwie religijnym wytworzył się specyficzny metajęzyk, za którego pomocą mówiono o tych kwestiach; dla historyka języka jest to interesujący przykład kalki — zapożyczenia rozumianego szeroko, jako przejście do polszczyzny określonego typu dyskursu¹⁴.

¹³ Omówienie ceremonii w księgach wyznaniowych zawiera monografia Jerzego Lehmana *Konfesja sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937.

¹⁴ Na podkreślenie zasługuje fakt, że ustawy pruskie od 1544 roku drukowano równolegle po polsku i niemiecku. Dokumenty pruskie wyróżniają się tym, że zawierają szereg bardzo szczegółowych rozstrzygnięć i propozycji. Są cennym, choć wciąż niedostatecznie eksplorowanym źródłem.

W niniejszym artykule analizuję wyjątki z ksiąg liturgicznych i symbolicznych polskich Kościołów z nurtu reformacyjnego, gdzie mowa jest o ceremoniach. Przedmiotem interpretacji są takie wypowiedzi, które można traktować jako przejawy refleksji o charakterze metafizycznym. Interesują mnie stwierdzenia odnoszące się do wartości komunikacyjnych „języka ceremonii”. Na uwagę językoznawcy zasługują teksty, w których pojawia się problem osłabiania skuteczności języka ceremonii w sytuacji postulowanego partykularyzmu zborowego, swoistego „polilingwizmu”. W artykule zostały uwzględnione przede wszystkim dokumenty polskie oraz szesnastowieczne tłumaczone z niemieckiego; teksty pochodzące z różnych faz rozwoju ewangelicyzmu w Polsce — z okresu wstępnego, wprowadzania nabożeństwa luterańskiego w Prusach Książęcych oraz z czasów krystalizowania się konfesji ewangelicko-reformowanej. W jednym wypadku uwzględniono współczesne tłumaczenie z łaciny (listy Jana Łaskiego). Przedmiotem interpretacji według zarysowanych wyżej kategorii i ram pojęciowych będą opisy ceremonii, które budziły najwięcej kontrowersji (między innymi „usługowanie Wieczerzą Pańską”), towarzyszące opisom komentarze i wypowiedzi nawiązujące do nich, zawarte w aktach synodów różnowierczych, agendach, katechizmach i kancjonalach. Będzie też to raczej zarys problematyki niż jej wyczerpujące opracowanie.

Termin „ceremonie” pojawił się w polszczyźnie w XVI stuleciu — liczba 373 poświadczeń w *Słowniku polszczyzny XVI wieku*¹⁵ świadczy, że należał do wyrazów modnych, był ówczesnym internacjonalizmem. W tekstach polskich współwystępował z używanymi w średniowieczu w tym znaczeniu rzeczownikami: „obyczaj” (mającym znaczenie najszerze i największą liczbę poświadczeń) oraz „obrzęd” („obrzęd Boży”), „obrzędek”¹⁶. Popularność zawdzięcza on ówczesnym sporom religijnym, często pojawiał się w kontekstach związanych ze sporem o sakramenty, czyli „sprawowaniem świętości”.

W piśmiennictwie polskich ewangelików rzeczownik ten występował w kilku znaczeniach. Jako synonim współcześnie używanych wyrazów „liturgia” i „obrzędek”¹⁷ sto-

¹⁵ Zob. hasło *Ceremonie* w *Słowniku polszczyzny XVI wieku*, red. M. R. Mayenowa, t. 3, Wrocław 1968, s. 155–158.

¹⁶ Zob. *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. 5, z. 5(29), Wrocław 1967, s. 398, 381. W dokumentacji *Słownika polszczyzny XVI wieku* (t. 19, s. 246–428, 491–514) największą frekwencję ma wyraz „obyczaj” (4368) i najszerszy zakres znaczeniowy (‘obowiązujące i praktykowane przez społeczność postępowanie’), „obrzęd” (128) definiowany jest jako ‘uroczysty akt religijny’, zazwyczaj w liczbie mnogiej występuje w szyku „ceremonije i obrzędy”, „obrzędy święte”; rzeczownik „obrzędek” (32) także definiowany jest jako ‘rytuał religijny’, np. „zwirzchni obrzędek służby Bożej”, „modlitwy i obrzędki”, „nabożeństwa i obrzędki”, „obrzędki i zwyczaj”.
¹⁷ Grzegorz Knapiesz w drugim wydaniu swego *Thesaurusa...* (Kraków 1643) tak definiuje ten rzeczownik: „ceremonia, vide obrzędek” (s. 61), natomiast „obrzęd || obrzędek — *cerimonia, cerimoniae*”. Ponadto zamieszcza przymiotnik „obrzędkowy, obrzędkom służący”, z łacińskim opisem: „*ritualis, rituales libri, ceremonialis scientia*” oraz również jako odrębne hasło: „obrzędnie, według obrzędków, zachowując obrzędki” (*ibidem*, s. 578–579).

sowany był wymiennie z peryfrastycznymi określeniami, które można uznać za swego rodzaju definicje: „posługi kościelne”; „porządki kościelne”; „*rituales*”; „nabożeństwo”; „zwierzchnia chwala, pocziwość”¹⁸. Takie znaczenie dokumentuje chociażby wydana w języku polskim agenda pruska z 1544 roku, która nosi tytuł *Ustawa o zwierzchniej chwale Bożej i kościelnych ceremoniach na ten kształt jako się zachowawa w kościołach Księstwa Pruskiego* (wyróżnienia — I. W.–G.). Pojawia się w niej rozdział *O drugich ceremoniach*, w którym (po omówieniu nabożeństwa głównego) został przedstawiony schemat nabożeństwa porannego i wieczornego. Ceremonie łączono zarówno z tymi obrzędami, które kultywowano podczas nabożeństw, gdyż wynikały z przepisów liturgicznych, jak i z takimi, które dość luźno wiązały z obyczajami.

Omawiany rzeczownik odnoszono także do uroczystości świeckich, co dokumentuje wyrażenie „ceremonie dworskie”. Często jednak termin ten odnoszono także do zakwestionowanych przez protestantyzm kultu świętych, obrazów („kłanianie się drewnu”, „bałwochwalstwo”), śpiewu, stroju i wystroju wnętrz świątynnych, „przyścięgi na świętych” czy „obyczaju spowiedzi księdzu w ucho”, inaczej „zausznej” — jednym słowem wszystkiego, co służy bądź (częśćciej) przeszkadza prawdziwej chwale Bożej (przy czym elementy odrzucone, zwłaszcza w dokumentach kalwińskich, określano jako „superstycje” i „zabobony”). To powodowało dalsze poszerzanie zakresu znaczeniowego także na obyczaje i zwyczaje na poły ludowe, jak noc świętojańska, czy też towarzyszące świętom chrześcijańskim (jak podkładanie sianka na stół wigilijny i podobne), które także definiowano jako zabobony.

Ceremonie jako zewnętrzne formy kultu zwykle też łączono z pojęciem *adiafora*. Niemalże w każdym dokumencie ewangelickim — czy to w agendach, czy w kancjonalach — podkreślano partykularyzm zborowy i prawo do odrębności rytualnych. *Konfesja sandomierska*¹⁹ również jednoznacznie stwierdza:

¹⁸ W kościelnej praktyce nazewniczej termin „ceremonie” przez wiele stuleci występował jako odpowiednik dzisiejszego „liturgia” oraz „ryt” — zob. m. in. J. J. Janicki, *U początków liturgii Kościoła*, Kraków 2002, s. 29–32. Termin „liturgia” jest stosunkowo późny, pojawił się w znaczeniu historycznym w XVI wieku jako określenie wczesnochrześcijańskich praktyk i obrzędów. W dokumentach papieskich zaczęto go używać od XIX wieku, a upowszechnił się dopiero w XX stuleciu. Pierwotnie greck. *liturgia* w *Septuagincie* występuje jako określenie wyłącznie czynności kapłańskich, natomiast w odniesieniu do służby pełnionej przez cały lud najczęściej używano określeń *latría* i *dulia* (pierw. ‘służba’), z czasem pojawiło się rozróżnienie *latría* (adoracja) i *dulia* (cześć niższego stopnia). Autorzy *Nowego Testamentu* unikali określenia *leiturgía*, gdyż za bardzo kojarzył się wyłącznie z zewnętrznymi, formalnymi przejawami kultu, za mało zaś akcentował wymiar duchowy obrzędów religijnych. Przez wiele wieków powszechnie używano zamiast słowa *liturgia* takich terminów, jak: *agenda (divina)*, *celebratio*, *celebritas (ecclesiastica, sancta)*, *ministeria (divina, ecclesiastica, sacra)*, *munus*, *observationes (sacrae, ecclesiasticae)*, *officia (divina, ecclesiastica, sancta)*, *opus divinum*, *opera Dei*, *ritus ecclesiastici*, *sacri ritus*. Zagadnienie ewolucji i repartycji znaczeniowej terminów „ceremonie”, „ryt”, „rytuał” i „liturgia” w dyskursie religijnym i laickim zasługuje na odrębne opracowanie.

¹⁹ Korzystałam z wydania fototypicznego i transkrypcji: *Konfesja sandomierska*, transkr. i koment. język. K. Długosz–Kurczabowa, Warszawa 1995 (dalej cytowana jako *KS* z paginacją w tekście głównym).

różnice w ceremoniach i w porządku jako zawsze wedle miejsca i czasu acz różne bywały [...], a przedsię tym jedność wiary i miłość nie była targana, także też teraz to wyznawamy i trzymamy [KS, s. 12].

Ujmowanie obrazów czy strojów liturgicznych jako nieistotnych dla kultu spowodowało, że w podobny sposób traktowano także przedmioty — rekwizyty, którymi posługiwano się podczas obrzędów liturgicznych. Zapisy synodalne wskazują, że w zborach reformowanych nie zawsze przestrzegano zasady, by podczas ceremonii korzystać z przedmiotów wyłącznie do tego przeznaczonych. Zdarzały się przypadki picia z przypadkowych czasz i kubków czy dawania wiernym zwykłego chleba:

Aby minister w Lublinie nie ważył się usługować Eucharystyjej, tak *publice*, jako i *privatim*, pospolitym chlebem, ale jak tego jest zwyczaj, *pane azy mo*²⁰;

Każdy kościół naczyńia do odprawowania nabożeństwa ma mieć swoje własne, jako obrus, kubek, patyna, miednica do krztu, stół przykryty. A tych na pospolite używanie obracać się nie godzi. *Item*, Biblija, gdzie być może. [...] Krzyże, egzorcyzmy ganiemy [...] Usługa *Cenae Domini* w każdym zborze 4 razy w rok czasów zwyczajnych ma być zachowana albo i więcej, jeśli by zbudowaniem kościoła Bożego było [...] ²¹.

W porządku pruskim z 1525 roku przewidziano, by kościołach Królewca były po trzy kielichy (dwa dla chorych) i trzeci dla komunikantów. Ponadto potrzebny był dzbanek do wina. Naczynia miały być używane tylko podczas Wieczerzy Pańskiej²².

W polskim piśmiennictwie ceremonie, podobnie jak w myśli zachodnich teologów protestanckich, rozpatrywane są jako zjawisko dynamiczne. Znamienne jest tu stanowisko wyrażone w *Konfesji sandomierskiej*:

Ludowi Bożemu w Starym Testamencie postanowione były niekiedy ceremonije, aby były niejakiem ćwiczeniem tym, którzy byli pod zakonem, jako pod sprawcą a rządzicielem i stróżem ich. Ale gdy przyszedł Krystus

W kwestii obrazów *Konfesja* reprezentuje stanowisko Kościołów helweckich: „Ale tu przy tym przestrzegamy [...], aby między rzeczy średnie, to jest wolne ku używaniu abo nie używaniu, nie była poczytana msza i używanie obrazów w kościele” (KS, s. 227).

²⁰ Synod w Lublinie, 27–30 maja 1617; cyt. za: *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 3: *Małopolska 1571–1632*, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1983, s. 386; *pane azy mo* — chlebem prażnym, niekwaszonym.

²¹ Synod w Ożarowie 21 września 1598; cyt. za: *ibidem*, s. 197–198.

²² Zob. T. Wojak, *Ustawy kościelne w Prusach Książęcych...*, *op. cit.*, s. 49.

Zbawiciel, a zakonu dokonał, tedy wierni już pod zakonem dalej nie są, i ceremonie ony zakonne niszczały, których Apostołowie w Kościele Bożym nie chcieli też dalej zachować i jaśnie to oznajmili, że ciężaru żadnego na Kościół Boży nie chcieli kłaść [KS, s. 224–225].

Podjęta przez Lutra krytyka błędów papieskich zaowocowała wzmożonymi studiami nad dziejami liturgii Kościoła. Jej reforma miała prowadzić do usunięcia błędów lub — jak twierdzili inni — odnowienia zwyczajów Kościoła starożytnego. Tę frazeologię przejęły ustawy pruskie, pozostające w bliskim związku z luteranскими publikacjami powstającymi w Niemczech. W *Konfesji sandomierskiej*, będącej tłumaczeniem i adaptacją dzieła kalwińskiego teologa Henryka Bullingera, została powtórzona myśl — powszechnie przyjmowana w środowiskach reformacyjnych — o narosłych w ciągu wieków ceremoniach szkodliwych i o przeładowaniu języka znakami pustymi semantycznie, które razem hamują prawdziwą komunikację z Bogiem (za pośrednictwem jego Słowa). Ceremonie, ujmowane jako „język” liturgii Kościoła, a zwłaszcza jego kapłanów, dają wprawdzie stabilizację, ale niosą groźbę formalizmu, mogą stać się także hamulcem w skutecznym, mającym wynikać ze słuchania Ewangelii, kontakcie z Bogiem. Z deklaracji reformatorów przebija na wskroś renesansowy optymizm poznawczy i głębokie przekonanie o możliwości wartościowej komunikacji sakralnej, skoncentrowanej na tym, co istotne dla zbawienia. „Kościół Krystusów” może więc być

zatrzyman tymi zabony a obrzędy, jakoby jakim pedagogiem albo rządcielem dziecinnym. [...]

I któż by się tego śmiał ważyć, zwłaszcza bacznym a rozumem [...] od Boga obdarzony, aby miał wymysły ludzkimi Kościół Boży zadzierżyć i zachowywać?

K temu jeszcze, im więcej tych ceremonij w Kościele Bożym, tym więcej się ujmuje, nie tylko wolności krześcijańskiej, ale też i wierze naszej i Krystusowi samemu dzieje się ubliżenie, gdy lud szuka w ceremonijach tego, czego ma w samym Synu Bożym Krystusie Jezusie przez wiarę szukać [KS, s. 225–226].

Reformatorzy nie mogli jednak zrezygnować z ceremonii, do tego bowiem „języka” nawykł lud. Ustawy pruskie dokładnie powtarzają więc zalecenia Lutra, by nie szokować wiernych nazbyt radykalnymi zmianami. Reprezentująca stanowisko kalwińskie *Konfesja sandomierska*, dopuszczając partykularyzm, podaje ogólne zalecenie umiarkowania:

Przestawać tedy wierni Boży mają na niewielu ceremonijach skromnych, uczciwych, nie wydwnornych, ale prostych a słowu Bożemu najmniej przeciwnych [KS, s. 226].

Jakub Wujek, reprezentujący katolicki punkt widzenia, dostrzegł konieczność „zwierzchnich pocziwości” w kulcie zbiorowym jako nieuniknionego sposobu komunikacji sakralnej — pisał zatem w *Postylli*:

Ale iż ci nowi Apostołowie świętymi a poważnemi ceremonijami kościelnymi gardzą, gdyż i sami bez ceremonij nic sprawić nie mogą [...] dla czego też kościół używa ceremonij swoich, zwłaszcza ku wyrozumieniu ludu prostemu, a ku czci i chwale Panu temu?²³

Zwraca też uwagę na dekompozycję tego języka oraz towarzyszące jej relatywizację ceremonii i zmianę wartości emotywniej — deprecjację. Zmiany wprowadzone przez reformatorów również postrzega historycznie, lecz dla jezuity są one jedynie ogniwem w długim łańcuchu błędów faryzejskich:

Wadziło Faryzeuszom złościwym ono śpiewanie dziatek: wadzi i dziś nowym Antychrystom śpiewanie kościelne, wadzą ceremonije i zwierzchnie pocziwości, które Panu swemu wyrządzamy: wadzą psalmy, hymny, pieśni i modlitwy duchowne z dawna od Kościoła ustawione. Chcieliby wszystkę chwałę Bożą jednym razem wyrzucić i pokazać, a na to miejsce opaczne nabożeństwa swoje a żebracze piosnki swe wprowadzić²⁴.

Ocenę zmian z perspektywy dotychczasowej tradycji katolickiej dobrze przedstawił Stanisław Hozjusz, pisząc w 1562 roku:

Augszpurkskie wyznanie wiary, które nam i kapłaństwo, i Ofiarę odjęło, i samego Pana Boga też w rząd ludzki wstawiło, tak iżby mu żadna większa chwała nad ludzi nie była dawana²⁵.

Posądzenie protestantów o brak szacunku dla rzeczy boskich i uświęconych wynika z tego, że religijność ewangelicka „ustanowiła” inny niż katolicyzm porządek dla rzeczy „świętych”, inaczej więc realizowała kategorię świętości, wręcz zneutralizowaną wobec niektórych elementów rzeczywistości. Dla katolickiego biskupa zaburzeniem porządku komunikacji było wprowadzenie języka narodowego do liturgii. Podobnie oceniał wprowadzenie przez protestantów komunii pod dwiema postaciami

²³ Cyt. za: J. Wujek, *Wykład pisma świętego. Postilla catholica, to jest kazania na Ewangelie niedzielne i odświętne przez cały rok...*, wyd. W. Jaworski, cz. 1, Kraków 1868, s. 16–17.

²⁴ Cyt. za: *ibidem*, s. 17.

²⁵ S. Hozjusz, *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym...*, oprac. M. Korolko, Kraków 1999, s. 115.

mi. Ten nowy zwyczaj był przez przeciwników nowinek przedstawiany po prostu jako pijaństwo i biesiady²⁶.

Zgoła inaczej sprawę języka narodowego w liturgii przedstawiali pisarze protestancy. Dla takich duchownych jak Szymon Zacjusz z Proszowic sakrament sprawowany w powszechnie zrozumiałej mowie był sposobem na uczynienie wiernych świadomymi współuczestnikami komunikacji sakralnej:

A przetoż aby zbor rozumiał, co się dzieje przy sprawach sakramentalnych i co mu ku braniu bywa albo ma być dawano, aby wiarę swoją posilał, dla tegoż potrzebn jest, aby słowa wieczerzej Pańskiej albo poświęcania jawnie były głosem rozumianem mówione, jako i inne modły albo sprawy kościelne²⁷;

Leć w osobnej jednego księdza mszej albo ceremonij, tak się z chlebem owem dziewa i z winem, że ksiądz albo mszarcz ani opowiada ludziom jawnie rozumianem językiem Ewanjelijj Christusowej, ale sobie tylko niektóre szemrze słowa, a zwłaszcza słowa wieczerzej Pańskiej albo poświęcania tajemnie markocąc, ani innym rozdawa świętego onego chleba i wina, ale sam tylko je [...] ty słowa są częstką Ewanjelijj, która jawnie podług rozkazania Chrystusowego wszem *creaturam* ma być przepowiadana²⁸.

Interesującym dokumentem świadomości zagrożeń wynikających z niekontrolowanej zmiany obrzędów są *Listy trzy* Jana Łaskiego z 1555 roku. Kwestie ceremonii najpełniej rozwinął w liście trzecim *Do szlachty*, w którym popierając jej starania, by „oczyścić Dom Boży ze wszelkiego przesądu i bałwochwalstwa, a przede wszystkim z bluźnierczego kapłaństwa”²⁹, przypomina o niepokojących praktykach. Trafnie diagnozuje, że wszelki nadmiar, a zwłaszcza nadmiar ceremonii, przynosi dezorganizację i chaos. O ile bowiem sposób wprowadzania zreformowanego nabożeństwa w Prusach dokonywał się w sposób uporządkowany pod opieką książęcą, o tyle spontaniczna reformacja w duchu helweckim prowadzić mogła do dezorganizacji kształtującego się Kościoła:

Dwie zaś są sprawy, o których wieści mi przyniesiono. Jedna ta, że każdy ze szlachty ustanawia u siebie porządek nabożeństw według swego

²⁶ Ten argument przeciwnikom reformacji podsunął sam Luter, który swoim przeciwnikom, takim jak Ulrich Zwingli i Andreas Karlstadt, zarzucał, że odrzucając naukę o cielesnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina, niejako „zapraszali Pana na wieczerzę wspomnień przy chlebie i winie”.

²⁷ Cyt. za: *Wyznanie wiary zboru wileńskiego*, Brześć 1559, k. 48–49.

²⁸ Cyt. za: *ibidem*, k. 47.

²⁹ J. Łaski, *Listy trzy wielce czytania godne o dobrym i prawidłowym sposobie urzędzenia Kościołów skierowane do przepotężnego króla Polski, Senatu i pozostałych stanów*, tłum. T. Płóciennik, Warszawa 2003, s. 86.

uznania, rzecz taka zaś wydaje się zmierzać raczej ku zamieszanu, niż ku odrodzeniu religii, druga — poważniejsza — że podczas sprawowania Wieczerzy Pańskiej pije się niczym na ucztach. Podejrzewam, że to drugie jest zwykłym oszczerstwem papistów [...]. Wiem, że dotychczas nic u Was nie ustalono w sprawie powszechnego porządku nabożeństw, łatwo stąd rozumiem, że musi dotąd występować pewna różnorodność obrządku, zwłaszcza podczas Wieczerzy Pańskiej. Lecz nie tak sama różnorodność ceremonii jest tu naganna — byleby to, co najważniejsze, nie różniło się i nie podlegało profanacji — jak naganne są częste zmiany w tej materii. One bowiem wywołują u maluczkich najpierw zwątpienie wobec całej niemal religii, następnie zaś nawet lekceważenie jej. Co bowiem często się zmienia, tego lud nie może uznać za silne i trwałe, łatwo w to zwątpi, a wreszcie zlekceważy [...]. A chociaż bardziej naganna jest częsta zmiana obrządku niż jego różnorodność, jednak i w różnorodności zachować należy umiar, by nie wprowadzić ceremonii, które zanadto będą się różnić od siebie. To bowiem łatwo rodzi u ludu przesady, tak że jedni drugimi zaczynają gardzić z powodu obrzędów, oddala również dusze ludzi nawzajem od siebie³⁰.

Jan Łaski wprost przestrzega, że częsta zmiana zewnętrznych elementów może podważyć sens kultu zbiorowego, przynieść ogólne zagubienie i zwątpienie co do jego wiarygodności. Łaski *de facto* zwraca uwagę, że „polilingwizm” języka ceremonii nie służy wierze, trudno bowiem utrzymać przekonanie o sakralnym (Boskim) wymiarze obrzędu, gdy jest on deprecjonowany. Znaczna wariantywność obrzędów też osłabia ich skuteczność.

Korzystna dla formowania Kościoła i utrzymania jedności jest także wspólnota obrzędów drugorzędnych. Odmiennosc obyczajów braci czeskich razila nawet ich współwyznawców. Dotyczyło to form zewnętrznych i z punktu widzenia doktryny nieistotnych, mimo to zachowania brackie były wyszydzone. W ponizaniu odmiennosci obyczajów i w elementach czysto zewnętrznych często kumulowała się niechęć do obcych:

Oburzają się na tym ludzie, iż przy podawaniu ludziom Ciała Pańskiego nic nie mówimy, jako mówią *Lutherani* i *Calviniani*, a na imię Jezus że czapki nie zdejmujemy [odpowiedź na synodzie w Poznaniu — I. W.–G.]. Nie mówią o tym ludzie stateczni, ale lekcy, czemu nie mówimy słów żadnych rozdając; na to nie dbajmy. Przy chorych mówić, mó-

³⁰ *Ibidem*, s. 86–87.

wiemy. Na imię Jezus klękamy, modląc się w imię jego. A iż czapki nie zejmujemy na imię Jezus? Bo też nie zejmujemy drugim personam, gdy bywa mianowan Ociec abo Duch św. A tak tam w kościelech ich lepij zarazem zjąć czapkę³¹.

Tworzenie nowego ładu życia chrześcijańskiego spowodowało, że spory o sakramenty pojawiły się już po 1520 roku jako „nurt wewnętrzny” reformacji³². Jak wiadomo, w Kościołach wyrosłych z reformacji uznano ostatecznie dwa sakramenty: chrzest i Wieczerzę Pańską. Niektóre sakramenty, jak namaszczenie chorych, miały swoje znaczenie historyczne, ale w czasach im współczesnych przypominały — zdaniem reformatorów — raczej magię i „superstycje”, podobnie jak zamawianie mszy za zmarłych i tym podobne praktyki. Są pustym znakiem, pozbawionym treści — dał temu wyraz między innymi cytowany już minister reformowany, Szymon Zaczus z Proszowic, w *Wyznaniu wiary zboru wileńskiego* pisząc:

Wyznawamy i uczemy, iż apostołowie chore ludzkie mazali oliwą, a oni przychodzili za tem ku cielesnemu zdrowiu. [...] Ale gdy już za ro*z*świeceniem Ewanjeliej ten dar ustał, sama już tedy rzecz świadczy, iż takowe masklanie jest już próżne [...] a próżne znaków ukazowanie bez skutku. [...] Pospolicie dziś księża mażą, o których się nie spodziewają, aby mogli być żywi, a nie tylko zdrowi³³.

Wskutek konfliktu co do interpretacji tego sakramentu w łonie protestantyzmu powstały trwale różnice, mające przełożenie na konkretne obrzędy, ceremonie i formy zewnętrzne. Marcin Luter podważył rozumienie sakramentu Wieczerzy Pańskiej przyjęte przez Karlstadta, ostrze krytyki skierował przeciw Zwingliemu. Zarzucił im przeintelektualizowane podejście do wiary i subiektywne do sakramentu, co porównał do błahostki takiej jak „włożenie czerwonego surduta”³⁴. Sakramenty dla Lutra były

³¹ Propozycje ministrów na synod 29 maja 1580; Synod w Poznaniu 29 czerwca 1580 — cyt. za: *Akta synodów innowierczych w Polsce*, t. 4: *Wielkopolska 1569–1632*, oprac. M. Sipayło, Warszawa 1997, s. 347, 67.

³² Zob. H. A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, tłum. E. Adamiak, Gdańsk 1996, s. 176–190.

³³ Cyt. za: *Wyznanie wiary zboru wileńskiego*, *op. cit.*, k. 56–57. Myśl tu wyrażoną podtrzymuje współczesny Kościół reformowany, uznając namaszczenie olejem za ówczesny zabieg medyczny. Kościół luterński także nie uznaje namaszczenia chorych za sakrament, ponieważ nie zostało ono ustanowione przez Jezusa.

³⁴ H. A. Oberman, *Marcin Luter...*, *op. cit.*, s. 179. Stanowisko w duchu zuryskim (Zwingliego) przedstawia Szymon Zaczus z Proszowic, który prostym i zrozumiałym językiem relacjonuje spór o Wieczerzę Pańską. Zarzut nadmiernego intelektualizmu określa peryfrastycznie jako „wydworka”

widzialnym i namacalnym znakiem Boga, czymś, co Bóg nakazał w Piśmie, dzięki czemu sakrament daje obiektywne oparcie, nawet jeśli przekracza możliwości intelektualne człowieka³⁵. W wypadku sakramentu Wieczerzy Pańskiej spór poszedł o sens słów ustanowienia: „To jest ciało moje” (Mt 26,26; 1 Kor 11,24), a rozpoczął się od kwestii filologicznych. Andreas Karlstadt zdanie to rozumiał, jakoby Jezus wskazywał na siebie samego (miał na myśli własne ciało jako zapowiedź męki), Zwingli zaś utrzymywał, że słowo „jest” (*est*) występuje tu w znaczeniu przenośnym jako „oznacza” (*significat*), całość zaś wyraża sens: „chleb oznacza ciało moje”. Spór Lutra i Zwingliego o Wieczerzę Pańską, który rozwinął się w latach 1525–1528, na trwałe podzielił środowiska reformacyjne. Słynna dysputa w Marburgu w 1529 roku ostatecznie przypieczętowała rozłam. Zmianom treści, czyli odmiennej teologicznej wykładni tego sakramentu, towarzyszyły również zmiany ceremonii, form zewnętrznych. Przede wszystkim w Kościołach wyrosłych z reformacji przyjęto komunię pod dwiema postaciami, a w wielu miejscach — wzorem Ostatniej Wieczerzy — wprowadzono zwyczaj siadania przy stole Pańskim.

Zakwestionowanie kanonu było podstawą reformy liturgii. Królewiecki porządek z 1525 roku podążył za wcześniejszą o dwa lata *Formułą mszy* Lutra. Słowa ustanowienia reformator zalecał wypowiadać w sposób podniosły po łacinie (według tekstu Ewangelii). Przy błogosławieństwie zaniechano wszelkich znaków, jak łamanie hostii i maczanie jej w kielichu. Jak zaznacza badacz,

podawanie komunii pod dwiema postaciami było pewnym wstrząsem dla ludu kościelnego i pierwotnie Luter zachęcał do korzystania z tego tylko tych, którzy nie mieli skrupułów. Po błogosławieństwie elementów następuje u Lutra elewacja chleba i wina. Chór śpiewa wtedy „Święty, święty, święty” (*Sanctus*) lub *Benedictus*. Luter zachował podniesienie (elewację) ze względu na „słabych w wierze”, którzy mogą być zgorszeni nagłymi zmianami w rytuale mszy³⁶.

Samo przygotowanie komunikujących do sakramentu stało się nowym rytuałem (ksiądz powinien znać imiona i życie pragnących przystąpić do sakramentu). W niektórych zborach ewangelickich wierni pragnący przystąpić do komunii wcześniej odbywali „sesyje”, byli „przesłuchiwani” i spisywani. *Agenda gdańska* (1636), księga li-

wiara”, którą przeciwstawia „szczerzej” i „prostej wierze” („Biorą wierni oblicznego Christusa ciało i krew’ prawdziwie, prostą szczerą, a nie wydwnorną wiarą” — *Wyznanie wiary zboru wileńskiego*, *op. cit.*, k. 35–36).

³⁵ Zob. H. A. Oberman, *Marcin Luter...*, *op. cit.*, s. 181.

³⁶ T. Wojak, *Ustawy kościelne w Prusach Książęcych...*, *op. cit.*, s. 46–47. Późniejsze porządki zdecydowanie odrzuciły elewację.

turgiczna ewangelików reformowanych, podaje opis przygotowania z formułami wypowiedzianymi przez duchownego i komunikujących (wezwanie do wystąpienia przed zbor, napomnienie i modlitwy, formuła odnosząca się do zwyczaju spisywania imion komunikantów). Uroczyste było również wzywianie do Stołu Pańskiego; oddzielnie do sakramentu przystępowali mężczyźni i kobiety:

I pójdą wprzód ministrowie, dyjakonowie i lektorowie, a potem mężczyzna, po nich białe głowy, i staną u Stołu rzędem, według dawnego zwyczaju chrześcijańskiego, nabożnie i przystojnie. [...] Gdy staną, weźmie minister chleb w ręce, a łamiąc, będzie mówił słowa Apostolskie głosem, i będzie kładł na patynę, mówiąc: „Chleb, który łamiemy, izali nie jest społecznością Ciała Chrystusowego?”. Używanie sakramentu Ciała i Krwie Pańskiej sam od siebie minister zacznie; potem drugim porządnie rozdawać będzie. A podawając komunikantom, rzecze: „Bierz, jedz, to jest Ciało Pana Chrystusowe, które jest za cię wydane. To czyn na pamiątkę śmierci jego”. A kiedy się odprawią, weźmie kielich, i głosem mówić będzie słowa apostolskie: „Kielich błogosławienia, który błogosławimy, izali nie jest społecznością krwi Chrystusowej?”. A podawając kielich komunikantom, rzecze: „Bierz, pij, to jest krew Pana Chrystusowa, która jest za cię wylana na odpuszczenie grzechów. To czyn na pamiątkę śmierci jego”. Przy rozdawaniu Sakramentu śpiewać się zwykły pieśni duchowne aktowi temu świętemu należące³⁷.

Z zapisków synodalnych Kościoła ewangelicko-reformowanego wynika, że po rozłamie na zbor większy i ariański zbor mniejszy istotnym wykładnikiem różnic doktrynalnych stała się postawa przyjmowana przez wiernych podczas sakramentu Wieczery Pańskiej. Możliwe były: postawa siedząca przy stole (przyjęta zrazu też w niektórych zborach ewangelicko-reformowanych, ale popularna wśród braci polskich, dlatego z czasem krytykowana w Kościele kalwińskim), postawa klęcząca (powszechna wśród braci czeskich i ówczesnych luteranów, panująca w niektórych zborach kalwińskich w Małopolsce) oraz stojąca (zalecana w Małopolsce, podstawowa w zborach litewskich). Wizytacje zborów na Lubelszczyźnie pokazały, że w zborach, do których przysyłano braci czeskich z Wielkopolski, przyjmowano obrzędowość typową dla tej jednoty, co stało się powodem niepokojącej wariantywności ceremonii w obrębie jednej prowincji. Zdecydowanie napiętnowane przez superintendentów kalwińskich było przyjmowanie sakramentu na siedząco. W Polsce odbierano to jako niebezpieczne dla jedności odejście w stronę arianizmu. Między innymi dlatego w prowincji małopolskiej podjęto starania o ujednolicenie obrządku, wprowadzenie większej „sforności nabożeństwa”:

³⁷ Cyt. za: *Agenda gdańska*, Gdańsk 1637, s. 115–117.

Iż na konwokacyjnej przyszłej w Baranowie mówić mają bracia o jednej formie sakramentów szafowania i o jednym kancyjonale, wedle którego nabożeństwo w kościołach tak konfesyjnej helweckiej i czeskiej, jako i auspurskiej mogło być odprawowane, przetoż poruczamy br. x. Janowi Turnowskiemu, aby wzięwszy trzy formy i trzy kancyjonały trzech konfesyj, spisał jedną formę i kancyjonał jeden. Którą pracą, da Pan Bóg, ma z sobą przynieść *ad diem 1 Maii* do Baranowa ku przejrzeniu³⁸.

Przywiązanie do lokalnej tradycji i własnych ksiąg akcentowała jednota litewska, jak również bracia czescy, pozostający w unii z ewangelikami. Kwestia ceremonii stała się istotna wśród polskich kalwinistów, gdzie ścierały się różne wpływy. Podkreślić trzeba, że w Polsce, zwłaszcza wśród kalwinistów po rozłamie i powstaniu ariańskiego zboru mniejszego, podjęto działania zmierzające do *uniformitatis*, mającej stać się przeciwwagą dla programowego partykularyzmu zborowego:

Pozwoliło się na synodzie prowincjonalnym, aby w zborze pomorzańskim klęczenie *in usu Cenaе Domini* (zachowując stanie wniesione do Buczacza) zachowane było do generalnego albo prowincjonalnego synodu, które jednak minister tameczny, zalecając stanie, po lekku wybijać ma z animuszów audytorów swoich, w czym się pisało do ministra i do jmp. wojewodzica podolskiego³⁹;

Szafowanie Wieczerzej pańskiej radzibyśmy, żeby jednostajną ceremonią, to jest stojąc, wszyscy odprawowali, jakoż do tego ministrowie upominamy, aby do tego słuchacze swoje wiedli. Jednak iż się to zdało Duchowi św., a konsens generalny sędomirski i krakowski tego potwierdził, tedy dla mdłych tego pozwalamy, aby klęcząc pragnącym tego nie bronili⁴⁰;

[Z] strony ceremonij przy używaniu Wieczerzej Pańskiej dawna namowa synodu generalnego sędomirskiego i konkluzja synodu generalnego krakowskiego pochwalona jest, żeby siedzenie w żadnych zborzech tego konsensusu naszego w Małej i w Wielkiej Polsce, w Księstwie Litewskim *etc.* używane nie było, ale koniecznie złożone, a insze, to jest stoje-

³⁸ Konwokacja prowincjonalna w Bełżycach 1603, cyt. za: *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 3, *op. cit.*, s. 257. Szerzej. zob. m. in. S. Tworek, *Starania o ujednoczenie obrządku kalwińskiego w Polsce XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 16: 1971, s. 116–139.

³⁹ Synod w Ożarowie 27 września 1602; cyt. za: *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 3, *op. cit.*, s. 242.

⁴⁰ Synod w Lublinie 19 lipca 1594; cyt. za: *ibidem*, s. 105.

nie i klęczenie, jako gdzie zwyczajnie jest, wolne sobie bez obrażania się i przygany jedni drugim zostawujemy⁴¹.

Zmiany i dyskusje wokół problemu ceremonii podjęte przez szesnastowiecznych reformatorów można traktować jako zagadnienie w pełni językoznawcze, a ich dyskusję traktować jak rozważania metajęzykowe, w których na plan pierwszy wysunęły się kwestie semantyczne i pragmatyczne. Te pierwsze koncentrowały się wokół właściwego rozumienia znaków w komunikacji religijnej, zwłaszcza Słów Pisma Świętego, które zgodnie z zasadą *sola Scriptura* zostało wyeksponowane jako znak najdoskonalszy — najważniejszy punkt odniesienia, kosztem stopniowej neutralizacji semantycznej i funkcjonalnej innych znaków (form, działań czy przedmiotów). Dotyczyły też zmian treści i innego ujmowania sakramentów, zwłaszcza Wieczery Pańskiej. Kwestie pragmatyczne skupiały się zaś na skuteczności komunikacji religijnej, rozpatrywanej z perspektywy świadomego uczestnictwa wiernych w nabożeństwach, oraz poprawności nabożeństw, czyli zgodności ze wzorami biblijnymi i zasadami „pierwszego Kościoła”. Do kwestii pragmatycznych zaliczyć trzeba również rozważania dotyczące przewartościowania w obrębie języka religii ze względu na zmiany ceremonii, ich funkcji oraz kwestie związane z zagrożeniami wynikłymi z dekompozycji ówczesnego języka religijnego.

⁴¹ Synod we Włodzisławiu 19–20 czerwca 1583; cyt. za: *ibidem*, s. 82. Do tego zapisu odnosi się dopisek: „Albowiem ta ceremonia (aczkolwiek z drugimi wolna) kościołom krześcijańskim i zborom ewangelickim nie jest zwyczajna, a tylko aryjanom niewiernym, na jednym stolcu się równo sadzającym, przyzwoita. Gdyż tedy siadanie właśnie za przyczyną a nieszczęśliwym powodem tych, co nas mizernie odbieżeli a Pana, co nas odkupił, się zaprzeli, weszło niebacznie w zwyczaj do kilku kościołów naszych, prosimy a napominamy braci naszych w Panu, żeby to siadanie odmienili w ceremonije nam w kościelech ewangelickich po Europie zwyczajne, to jest, iżby się to działo posługowanie Wieczery Pańskiej stojąc albo klęcząc (z oświadczeniem przeciw chlebochwalstwu papieskiemu). Które obiedwie ceremonije, jako w którym zborze dotychczas zwyczajna jest, sobie wolne, bez obrażania się i przygany jedni drugim, zostawujemy a pochwalamy” (*ibidem*).