

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

## **COMMUNICATIO IDIOMATUM. PROPOZYCJA SYSTEMATYZACJI**

Trzeba rozpocząć od konstatacji, która stanowić ma usprawiedliwienie dla niniejszego studium: w polskojęzycznej literaturze teologicznej brak dotąd pogłębionego, syntetycznego przedstawienia kwestii *communicatio idiomatum*. Istniejące wzmianki w ramach podręczników chrystologii<sup>1</sup> oraz artykuł w *Encyklopedii Katolickiej*<sup>2</sup> są zdecydowanie niewystarczające. Poniższe opracowanie nie będzie jednak miało całkowicie oryginalnego charakteru – opieram się na materiale wypracowanym w ramach badań przeprowadzonych do wcześniejszej, szerszej publikacji na ten temat<sup>3</sup>.

### **Wprowadzenie historyczne**

Wprawdzie termin „*communicatio idiomatum*” wszedł do języka teologicznego stosunkowo późno<sup>4</sup>, lecz fenomen, który nim opisujemy (a nawet teologiczno-metodologiczny namysł nad tym fenomenem), obecny jest od samych początków chrystologicznej refleksji. Mimo że brak na razie kompletnego opracowania historii zagadnienia<sup>5</sup>, można się pokusić o wyróżnienie trzech faz rozwoju fenomenu

---

<sup>1</sup> Por. np. G.L. Müller, *Chrystologia - nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, s. 356, Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 769-770, T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*, Kraków 2000, s. 400-403, G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie (Dogmatyka)*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1), Warszawa 2005, s. 337-346.419-420.

<sup>2</sup> W. Łydka, *Communicatio idiomatum*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973-, t. 3, k. 556-558.

<sup>3</sup> G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive*, Roma 2004.

<sup>4</sup> Por. szczególnie niżej oraz w: G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum...*, s. 170-171. T.D. Łukaszuk myli się, twierdząc (*Ty jesteś Chrystus...*, s. 401, nota 791), że określenie to pojawiło się „w dobie patrystycznej”.

<sup>5</sup> W *Communicatio idiomatum...* przedstawiłem jedynie wybrane, najbardziej interesujące okresy. Podobnie studia innych autorów mają przyczynkowy tylko charakter. Szczegółowy wykaz literatury z ostatnich lat uaktualniam na bieżąco w bazie danych dostępnej on-line: <http://www.chrystologia.pl/bibliografia/index.php?zap1=%22communicatio+idiomatum%22>.

– choć nie da się dla nich określić zupełnie ostrych granic czasowych<sup>6</sup>. Ich omówienie potraktujemy jako historyczne wprowadzenie do naszej problematyki.

Faza pierwsza to okres, w którym coraz wyraźniej formułujący przekonanie o boskości Chrystusa chrześcijanie, mówiąc o Nim, sięgają zarówno po określenia<sup>7</sup> właściwe charakterystykom ludzi, jak i po sformułowania poza ten zakres wykraczające. Wśród drugich znajdują się takie, które wiązać można z nadprzyrodzonym działaniem Boga w człowieku, inne zaś pochodzić będą ze sfery języka zarezerwowanego *wyłącznie* Bogu – aż po samo słowo „Bóg”, pojawiające się w odniesieniu do Chrystusa jeszcze w tekstach Nowego Testamentu (por. J 1,1). Określenia z obu grup przypisywane są jednak konsekwentnie temu samemu podmiotowi<sup>8</sup>. Ten sam, „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” i ten sam „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej”. Wreszcie tego samego Bóg „nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2,6.8.9).

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na jedną zwłaszcza frazę nowotestamentalną, która po dziś dzień używana jest jako paradygmatyczny przykład zjawiska *communicatio idiomatum*. Mam na myśli fragment 1 Kor 2,8, w którym mowa o „ukrzyżowaniu Pana chwały”. Z kontekstu jasno wynika, że chodzi o ukrzyżowanego Chrystusa. Śmierć na krzyżu nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o człowieka. Wszelako ten ukrzyżowany zidentyfikowany zostaje równocześnie wysokim, zarezerwowanym dotąd tradycyjnie dla Boga, tytułem „Pan chwały”<sup>9</sup>. Coś, co może się przydarzyć *wyłącznie* człowiekowi (ukrzyżowanie), orzeka się jednocześnie z użyciem boskiego tytułu o tym samym podmiocie? Oczywiście znak zapytania odnosi się do niejednoznaczności tytułu „Pan chwały”, lecz ewidentnie mamy tutaj do czynienia z pewną strukturą orzekania o sporym potencjał – zarówno retorycznym, jak i teologicznym.

Kwestią czasu było dostrzeżenie i pełne wykorzystanie tego potencjału – najpierw przede wszystkim od strony retorycznej. Na przełomie I i II wieku pojawiają się zatem w języku chrześcijan, w odniesieniu do Chrystusa, frazy typu „męka mojego Boga”<sup>10</sup> czy też oryginalne narracje, jak ten fragment *Listu do Efezjan* (VII,2) Ignacego Antiocheńskiego, który rozwija chrystologiczną syntezę o antytetycznej strukturze, wzmacniającej paradoksalność wypowiedzi:

Jeden jest tylko Lekarz,  
Ciało i Duch,

<sup>6</sup> Przy czym kolejne fazy nie następują po prostu po poprzednich, „wygaszając” je - raczej „wylaniają się” z ich wnętrza i dalej jakoś je w sobie „niosą”. Mówiąc o „fazach” nie mam zatem na myśli czystego następstwa czasowego.

<sup>7</sup> Mam tu na myśli zarazem pojedyncze wyrazy - tytuły (mogące w zdaniu pełnić funkcję podmiotu czy też występujące w roli przydawki lub orzecznika), jak i dłuższe formy narracyjne.

<sup>8</sup> Rozumianemu zarówno gramatyczno-syntaktycznie (podmiot w zdaniu), jak i w sensie realnie istniejącego bytu, do którego zdania się odnoszą.

<sup>9</sup> W oryginale fraza brzmi: οὗκ ἔν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Określenie „Pan chwały” idzie tu za pochodzącym z LXX przekładem hebrajskiego כְּבוֹד יְהוָה. Por. G. Kittel, δόξα, w: *Gran-de lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965-1992, t. 2, 1348-1358.

<sup>10</sup> Ignacy Antiocheński, *Ad Romanos* VII,3.

Zrodzony i Niezrodzony,  
 Ciałem okryty Bóg,  
 W śmierci żywot prawdziwy,  
 I z Marji i z Boga,  
 Najpierw poddany cierpieniom, a potem niecierpięliwy,  
 Jezus Chrystus Pan nasz<sup>11</sup>.

Podobne formuły, wykorzystujące retoryczną nośność kontrastu między boskimi i ludzkimi własnościami a tytułami orzekanymi o tym samym podmiocie, Jezusie Chrystusie, staną się odtąd nieodłączną częścią chrystologicznego języka chrześcijaństwa, zaś intensywność ich wykorzystywania będzie sukcesywnie wzrastać w II i III wieku (Meliton z Sardes, Tertulian, Orygenes...) <sup>12</sup>, aż po momenty, w których staną się swoistym probierzem chrystologicznej ortodoksji jak w tym fragmencie Tertuliana:

quid enim indignius deo, quid magis erubescendum, nasci an mori, carnem gestare an cruce, circumcidi an suffigi, educari an sepeliri, in presepe deponi an in monumento recondi? sapientior eris si nec ista credideris. sed non eris sapiens nisi stultus in saeculo fueris, dei stulta credendo. (...) sed iam hic responde, interfector veritatis: nonne vere crucifixus est deus? nonne vere mortuus est ut vere crucifixus? nonne vere resuscitatus ut vere scilicet mortuus? (...) crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile. [5] sed haec quomodo vera in illo erunt si ipse non fuit verus, si non vere habuit in se quod figeretur quod moreretur quod sepeliretur et resuscitaretur, carnem scilicet hanc sanguine suffusam ossibus substructam nervis intexam venis implexam, quae nasci et mori novit, humanam sine dubio ut natam de homine? ideoque mortalis haec erit in Christo quia Christus homo et filius hominis<sup>13</sup>.

Dochodzimy w ten sposób do początków drugiej fazy rozwoju problematyki *communicatio idiomatum*, a mianowicie do momentu, w którym wyrażenia typu „ukrzyżowany Bóg”<sup>14</sup>, dostrzeżone jako – z tych bądź innych względów – dyskusyjne, same stają się przedmiotem refleksji. Czy taki język jest uzasadniony? Czy tego typu wyrażenia należy rozumieć wyłącznie metaforycznie lub może przeciwnie – poprawnie wyrażają najgłębszą tajemnicę tożsamości Chrystusa?

Jako pierwszy mierzy się z kwestią Ireneusz z Lyonu, proponując bardzo proste w istocie rozwiązanie: własności boskie i ludzkie mogą być jednocześnie przypisywane Chrystusowi, ponieważ „boskie pisma poświadczają o nim i jedno i drugie”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Przekład polski wg A. Lisieckiego: *Pisma Ojców Apostolskich*, Poznań 1924, s. 209.

<sup>12</sup> Odnośnie szczegółów odsyłam do dokumentacji, którą opublikowałem w pracy *Communicatio idiomatum...*, s. 47-77.

<sup>13</sup> *De carne christi* V,1-5; tekst za Q. Septimii Florentis Tertulliani *De carne Christi liber* (Tertullian's Treatise on the Incarnation. The text edited with an Introduction, Translation and Commentary by E. Evans), London 1956, s. 16-18.

<sup>14</sup> Tertulian, *Adversus Marcionem* II,27,7.

<sup>15</sup> Por. *Adversus haereses* III, 19,2-3.

Argumentacja z prostego autorytetu Pisma miała jednak wkrótce okazać się niewystarczająca wobec świadomości głębokości kontrastu Bóg-człowiek<sup>16</sup>. W ramach prób wyjaśnienia tradycyjnego chrystologicznego orzekania pojawia się pytanie o metafizyczny status Słowa wcielonego. Wyraźnie widać to na przykładzie rozwiązania zaproponowanego przez Orygenesa:

Toteż słusznie nazywamy ją [duszę] Chrystusem i Mądrością Bożą, ponieważ całkowicie była w Synu Bożym i całkowicie przyjęła do siebie Syna Bożego, a przy tym wspólnie z przybranym na siebie ciałem była Synem Bożym i mocą Boga. I na odwrót – Syna Bożego ‘przez którego wszystko zostało stworzone’ nazywamy Jezusem Chrystusem i Synem Człowieczym. Przecież mówimy także, że Syn Boży umarł, oczywiście w zakresie tej natury, która mogła przyjąć śmierć, a przy tym określamy Go jako Syna człowieczego (...). Właśnie dlatego w całym Piśmie boska natura bywa określana za pomocą przymiotów ludzkich, a natura ludzka jest ozdabiana określeniami charakterystycznymi dla Bóstwa<sup>17</sup>.

Poszczególne własności / tytuły wiążą się więc z odpowiednimi naturami – boską albo ludzką. Można je orzekać razem, gdyż Wcielony był jednością bóstwa i człowieczeństwa.

Konieczność usprawiedliwienia fraz wedle *communicatio idiomatum* stanie się jeszcze bardziej palącą w kontekście arianizmu. Wszystkie bowiem wyrażenia mówiące o słabościach Chrystusa stanowiły potencjalny materiał dla ariańskich argumentów<sup>18</sup>. obrońcy ortodoksji będą zatem zmuszeni do pogłębiania wcześniejszych rozwiązań. O ile przekonanie o konieczności przypisywania własności odpowiednim naturom, a przez nie jednemu Chrystusowi, w którym istnieje swista „wspólnota własności”<sup>19</sup>, było już w drugiej połowie IV wieku ugruntowane na Wschodzie<sup>20</sup> i na Zachodzie<sup>21</sup>, o tyle brakowało wyjaśnienia, jak należy rozumieć połączenie natur.

Sprawa stała na przysłowiowym ostrzu noża, kiedy w 428 r. Nestoriusz, patriarcha Konstantynopola, najprawdopodobniej chcąc uniknąć dwuznaczności otwartych na interpretacje ariańskie i apolinariańskie<sup>22</sup>, zaczął wykluczać używanie wyrażen według *communicatio idiomatum* (w centrum kontrowersji stanął

<sup>16</sup> Jak silnie świadoma tego była teologia III w., świadczyć mogą słowa Orygenesa w *De principiis* II,6,2.

<sup>17</sup> *De principiis* II,6,3. Tłumaczenie polskie S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 177.

<sup>18</sup> Typu: jeśli mówimy „ukrzyżowany Bóg”, to tylko o „ukrzyżowaniu” mówimy we właściwym sensie, zaś o „Bogu” jedynie w sensie dostosowanym, przenośnym.

<sup>19</sup> Greckie ἰδιωματων τὴν κοινωνίαν wydaje się być więc jednym z możliwych źródeł łacińskiego wyrażenia *communicatio idiomatum*; por. Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica* XVII, 37-38.

<sup>20</sup> Por. np. Bazyl z Cezarei, *Epistula* CCLXI,3; Grzegorz z Nyssy, *Adversus Eunomium* III,61,15; Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* XXIX,18-19.

<sup>21</sup> Por. np. Ambroży z Mediolanu, *De fide ad Gratianum* II,7,58.

<sup>22</sup> A. Grillmeier zaznacza, iż w tym okresie i arianie, i apolinarianie z fraz według *communicatio idiomatum* wywodzili tezę o jednej naturze Chrystusa - por. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. I/2, Brescia 1982, s. 810.

tytuł „Rodzicielka Boga”), spotykając się natychmiast z oskarżeniem o dzielenie Chrystusa na dwa byty, jedynie moralnie połączone w jedno. Główny oponent Nestoriusza – Cyryl Aleksandryjski – bronił tradycyjnego użycia wyrażen w *communicatio idiomatum*, silnie opowiadając się za jednością bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Tak silnie, że wytworzył impuls dla powstania monofizytyzmu. Po Soborze Efeskim okazało się, że znalezienie modelu metafizycznego, pozwalającego uzasadnić poprawność używania fraz typu „Bóg umarł”, jest palącą koniecznością – spawa dotyczy przecież samego rdzenia chrystologicznej ortodoksji.

Dochodzimy w ten sposób do kluczowego dla rozwoju chrystologicznego dogmatu momentu: Soboru Chalcedońskiego. Trudno tutaj omówić dogłębnie związki między dyskusją nad *communicatio idiomatum* a formułą chrystologiczną z 451 r. Sądzę wszakże, że ona to jest jednym z czynników podstawowych (jeśli nie najważniejszym), determinujących kształt definicji Chalcedonu<sup>23</sup>. W istocie bowiem schemat metafizyczny dwóch natur zjednoczonych w jednej osobie pozwala na uzasadnienie niemetaforycznego orzekania o jedynym podmiocie (osobie) własności zarówno jednej, jak i drugiej natury, bez niebezpieczeństwa ześlizgnięcia się w jakiś rodzaj fuzji natur.

Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę na to, iż także zachodni wkład w wypracowanie formuły chalcedońskiej ma bezpośredni związek z *communicatio idiomatum*. Wskazuje się w tym kontekście zwykle na rolę *Listu do Flawiana* Leona Wielkiego. W piśmie tym – podkreślmy – schemat jednej osoby i dwóch natur pojawia się właśnie jako rozwiązanie kwestii orzekania własności. Zaś jeśli zapytamy o możliwe źródła myśli Leona, zaprowadzi nas to do Augustyna, który jako pierwszy już w roku 411 lub 412, użył formuły o jednej osobie i dwóch naturach w *Liście 137*, będącym w sumie odpowiedzią na pytanie, czy wolno używać formuł według *communicatio idiomatum*! Augustyn zresztą – jak wykazał H. Drobner<sup>24</sup> – doszedł do tego rozwiązania nie tyle przez metafizyczną spekulację, ale raczej rozwijając pewne elementy warsztatu retorycznego, zwłaszcza egzegezę prosopograficzną, w której fundamentalne jest pytanie o podmiot ujawniający się w tekście.

Uważam stąd, że zasadny jest następujący wniosek, podsumowujący drugą fazę rozwoju problematyki *communicatio idiomatum*: wypracowana na Soborze Chalcedońskim koncepcja unii hipostatycznej stanowi bezpośrednią próbę wykazania zasadności używania wyrażen typu „Bóg ukrzyżowany”. Model metafizyczny „jedna osoba – dwie natury” wynika bezpośrednio z gramatyczno-syntaktycznej analizy tradycyjnego orzekania chrystologicznego.

Definicja Soboru Chalcedońskiego otwiera drogę do trzeciej fazy rozwoju problematyki *communicatio idiomatum*. Od momentu sformułowania idei unii

<sup>23</sup> Por. szczegółowe uzasadnienie tej tezy w: G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum...*, s. 139-144 oraz wcześniejsze podrozdziały.

<sup>24</sup> *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona*, Leiden 1986.

hipostatycznej zaistniała możliwość ukazywania *jako jej konsekwencji*, z jednej strony, faktu *przynależenia* poszczególnych własności boskich i ludzkich do jednego Chrystusa, z drugiej – możliwości *orzekania* ich o Nim także w sposób paradoksalny. Ma zatem miejsce swoiste odwrócenie: problematyka, która stanowiła właściwie jeden z głównych powodów sformułowania wiary chalcedońskiej, wobec jej przemożnego autorytetu przesuwa się w jej cień. I z czasem postrzegana jest jako wąski (by nie powiedzieć marginalny) aspekt chrystologicznej spekulacji.

Wspomniane „odwrócenie” dostrzec można już u Jana Damasceńskiego, który w *Wykładzie wiary prawdziwej* (III,2-4) prezentuje rdzeń chrystologii spekulatywnej w sekwencji: jedność hipostazy – dwie natury – wymiana<sup>25</sup> własności. Tą też drogą – poprzez dokonaną przez Piotra Lombarda (*Sententiae* III,6) recepcję Jana – pójdzie łańciski średniowiecze, przy czym u Lombarda nastąpi jeszcze rozdzielenie części metafizycznej problematyki *communicatio idiomatum* od kwestii chrystologicznego orzekania (por. *Sententiae* III,11nn). W połowie XIII wieku w środowisku paryskim, najprawdopodobniej pod wpływem Aleksandra z Hales<sup>26</sup>, określenie *communicatio idiomatum* nabrało charakteru technicznego i jako takie używane było od początku lat pięćdziesiątych tego wieku przez Tomasza z Akwinu (pierwsze wystąpienie terminu ~1252) i Bonawenturę (~1253). Pierwszy z wymienionych przypieczętował oddzielenie kwestii *communicatio idiomatum* od rdzenia refleksji nad unią hipostatyczną, relegując ją do sekcji, w której rozważa się konsekwencje unii hipostatycznej (w *Summie* po kwestiach dotyczących łaski, wiedzy czy wad Chrystusa)<sup>27</sup>. Scholastyka późniejsza przejmie to formalne oddzielenie, prowadzące w istocie do stopniowej i postępującej aż po współczesność marginalizacji problematyki<sup>28</sup>. Jedyny wyjątek stanowi pod tym względem teologia reformacji – nawet jeśli trudno precyzyjnie zrekonstruować rozumienie *communicatio idiomatum* u Marcina Lutra<sup>29</sup>, jest ewidentne, iż odgrywało znaczącą rolę praktyczną, retoryczną zwłaszcza, w chrystologii Lutra – najprawdopodobniej dlatego, że doskonale odpowiadało logice kontrastów jego obrazu Chrystusa, który jest *simul iustus et peccator, simul Deus et homo*.

Chrystologia XX wieku i współczesna wydaje się – chciałoby się powiedzieć „niestety” – dziedzicem wspomnianego procesu marginalizacji problematyki *communicatio idiomatum*, którego punktem dojścia jest jej pomijanie zarówno

<sup>25</sup> ἀντίθεσις – prawdopodobnie to właśnie wpływ Jana Damasceńskiego sprawił, że choć wcześniejsza tradycja wskazywałaby raczej na *koinonia*, czyli „wspólnotę” własności boskich i ludzkich, scholastyka poszła raczej za lekcją „wymiana” własności.

<sup>26</sup> Por. szczegółowe uzasadnienie w: G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum...*, s. 170-171.

<sup>27</sup> Por. *Scriptum super libros Sententiarum* III, 11, q. 1, a. 4, sol., *Summa Theologiae* III, q. 16.

<sup>28</sup> Refleksja jest prowadzona, ale z dala od najistotniejszych problemów chrystologicznych, z tendencją akcentowania aspektów logiczno-formalnych chrystologicznego orzekania. Tak dochoodzi się do sformułowania reguły, które należy zachować, stosując *communicatio idiomatum* – por. zwłaszcza Dionizy Petawiusz, *De incarnatione* IV,15-16 (w: *Opus de Theologicis Dogmatibus*, t. 5, Venetiis 1723).

<sup>29</sup> W literaturze przedmiotu spotykamy bardzo rozbieżne, czasem wykluczające się interpretacje; por. G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum...*, s. 173-178.

w niektórych opracowaniach systematycznych<sup>30</sup>, jak i w niektórych studiach o charakterze historycznym<sup>31</sup>. Dochodzi wręcz do sytuacji, iż autor, który niezadko i z powodzeniem używa fraz według *communicatio idiomatum*, samą problematykę uznaje za nieistotną pozostałość jałowych scholastycznych spekulacji<sup>32</sup>. Większość dwudziestowiecznych systematycznych opracowań kwestii *communicatio idiomatum* opiera się na jednym źródle – artykule A. Michela z 1927 roku<sup>33</sup>.

## Wprowadzenie systematyczne

Zarysowawszy pokrótce historię problematyki, możemy przejść do próby syntetycznego omówienia problemu *communicatio idiomatum*. Warto rozpocząć od kilku prostych konstatacji. Po pierwsze – w naszych wypowiedziach o rzeczywistości można wyróżnić pewną zasadniczą strukturę: część wypowiedzi służy do wskazania na tę oto konkretną rzecz (osobę, zjawisko), a inna część do wyrażenia jej cech, czynności bądź stanów (obecnych, przeszłych, przyszłych). W zdaniu „Piotr śpi” każda z części wyrażona jest jednym wyrazem, ale możemy sobie wyobrazić rozwinięcie narracyjne oddające tę samą treść<sup>34</sup>. Wyrażenia według *communicatio idiomatum* opierają się na identycznej strukturze – we frazie „Bóg ukrzyżowany” słowo „Bóg” wskazuje na Syna Bożego Jezusa Chrystusa, zaś „ukrzyżowany” wyraża część Jego historii, specyficzną Jego własność.

Wobec wyrażenia, które orzeka jakieś własności o jakimś podmiocie, możemy pytać o prawdę lub fałsz orzekania<sup>35</sup>. Ale nie tylko. Także samo nadanie nazwy podmiotowi orzekania własności podlega takiej ocenie. Zdanie „Bóg umarł” może być fałszywe albo dlatego, że ten, który jest Bogiem, nie umarł, albo dlatego, że ten, który umarł, nie jest Bogiem. Zauważmy jeszcze, że w wielu przypadkach identyfikacja podmiotu determinuje do pewnego stopnia zbiór własności, który może być mu przypisany. Jeśli nazywamy kogoś „ten człowiek”, identyfikujemy go „gatunkowo” – intuicyjnie jesteśmy w stanie wskazać, które z własności nie

<sup>30</sup> Poniższe traktaty wspominają krótko o *communicatio idiomatum* jedynie w części historycznej, pomijając ją w systematyce: A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, H. Kessler, *Christologie (Handbuch der Dogmatik)*, red. T. Schneider, Düsseldorf 1992, A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die fülle des Heils (Katholische Dogmatik, t. 4)*; Aachen 2000, J. Doré, B. Lauret, J. Schmitt, *Cristologie*, Paris 2003.

<sup>31</sup> Najnowszy przykład (jakim dysponuję) dostarcza: M. Pyc, *Sobór Chalcedoński w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, Teologia w Polsce 4,1 (2010), s. 65-82.

<sup>32</sup> Por. B. Forte, *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della storia*, Cinisello Balsamo 1997, zwłaszcza s. 191.

<sup>33</sup> *Idioms (communication des)*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903-1970, t. 7, k. 595-602.

<sup>34</sup> Zamiast słowa „Piotr” moglibyśmy na przykład umieścić genealogię ostatnich dziesięciu pokoleń, zaś zamiast słowa „śpi” - medyczny opis fenomenu snu.

<sup>35</sup> Prawdę należy tu rozumieć jako zgodność sądu z rzeczywistością.

mogą być prawdziwie orzekane o ludziach (np. „jest nieskończony”)<sup>36</sup>. Podobnie jeśli określamy kogoś słowem „Bóg”.

I tu dochodzimy do kwestii *communicatio idiomatum*. W zdaniu „Bóg umarł” wypowiedzianym o Chrystusie mamy do czynienia z sytuacją, w której podmiotowi zidentyfikowanemu jako „Bóg” przypisujemy własność, która nie przynależy do zbioru własności jemu gatunkowo właściwego. Bóg jest nieśmiertelny. Zdanie to – przy założeniu, że coś jest w nim prawdziwego – stawia nas zatem przed potrójnym wyborem. Albo identyfikacja podmiotu słowem „Bóg” jest fałszywa, a orzekanie własności prawdziwe (Chrystus umarł, więc nie jest Bogiem), albo przypisanie własności fałszywe, a identyfikacja prawdziwa (Chrystus jest Bogiem, więc nie umarł), albo zarówno identyfikacja podmiotu, jak przypisanie własności są prawdziwe. Zauważmy, że dwie pierwsze możliwości są prostsze do przyjęcia – pozwalają pozostać w ramach zwykłych, intuicyjnie przyjmowanych zasad orzekania; nietrudno jednak dostrzec, że pierwsza skutkuje arianizmem, druga – doketyzmem. Przyjęcie trzeciej domaga się wszelako modyfikacji zasad orzekania, co trudno uczynić bez odpowiedniego wyjaśnienia, wychodzącego już poza samą analizę języka. Jeśli o Nim słusznie można jednocześnie niemetaforycznie orzekać to, co właściwe wyłącznie Bogu, jak i to, co właściwe wyłącznie człowiekowi (stworzeniom), to musimy uznać, że *jest* jednym i drugim jednocześnie. W ten sposób *communicatio idiomatum* generuje pytanie o to, z jakim rodzajem bytu mamy do czynienia w przypadku Chrystusa, wyznaczając zarazem ramy odpowiedzi: chodzi o jeden podmiot, będący nośnikiem jednych i drugich własności.

Formuła chrystologiczna „jedna hipostaza, dwie natury” stanowi najbardziej udaną – moim zdaniem – próbę metafizycznego uzasadnienia poprawności orzekania według *communicatio idiomatum*. Jeśli bowiem Wcielony rzeczywiście jest w obu naturach, to *posiada* rzeczywiście własności i jednej, i drugiej, mogą więc Mu być one swobodnie *przypisywane*. Warunek poprawności takiego orzekania jest zasadniczo jeden: podmiotem przypisywania własności jest zawsze hipostaza, mimo że, identyfikując ją, używać musimy określeń, które wskazują bardziej na boskość albo<sup>37</sup> bardziej na człowieczeństwo. Mówiąc „Bóg umarł”, nie stwierdzamy, że od wcielenia zdolność do umierania weszła do zbioru atrybutów boskiej natury. Przez „Bóg” rozumiemy tutaj drugą osobę-hipostazę Trójcy, Wcielonego Syna Bożego Jezusa Chrystusa, mówiąc „umarł”, myślimy o Jego śmierci krzyżowej<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Oczywiście, wykluczamy tutaj orzekanie metaforyczne. Nie chodzi o odmówienie orzekaniu metaforycznemu jakiegos rodzaju prawdziwości – to orzekanie pozostaje po prostu poza obszarem naszego zainteresowania w tym momencie.

<sup>37</sup> Można, rzecz jasna, dyskutować nad sensem używania w tym miejscu alternatywy rozłącznej - być może jest możliwe wskazanie terminów, które denotowałyby hipostazę Chrystusa bez wychylenia w stronę jednej z natur. Moim jednak zdaniem, w praktyce taka neutralność nie jest nigdy zachowana. Nawet gdyby udało się ją zachować w intencji autora wypowiedzi, to nie sposób przewidzieć wszystkich możliwych konotacji po stronie odbiorcy.

<sup>38</sup> Chodzi o orzekanie zawsze w supozycji „termin - indywidualny byt konkretnie istniejący (ten człowiek)”. W innych supozycjach dochodzilibyśmy do zdań fałszywych.

## Propozycja definicji *communicatio idiomatum*

Przy próbie zdefiniowania *communicatio idiomatum* należy – jak sądzę – dokonywać rozróżnienia dwóch płaszczyzn tego zjawiska: ontologicznej, dotyczącej tego, czym/kim Chrystus jest, i logicznej, dotyczącej sfery języka – tego, co o Chrystusie można powiedzieć.

W sensie ontologicznym termin *communicatio idiomatum* oznacza rzeczywistą przynależność własności natury ludzkiej i natury boskiej do jedynej osoby Słowa wcielonego.

W sensie logicznym termin *communicatio idiomatum* oznacza jednoczesne orzekanie, w ramach jednego wyrażenia (zdania lub narracji), o jedynym podmiocie, którym jest osoba Słowa wcielonego, jednego (bądź więcej) predykatów odnoszących się do Jego natury ludzkiej i jednego (bądź więcej) predykatów odnoszących się do Jego natury boskiej.

Jeśli wśród predykatów rozróżnimy nazwy (denotujące podmiot) i własności (denotujące cechy podmiotu), to możliwe będzie rozróżnienie, w ramach *communicatio idiomatum* w sensie logicznym, trzech szczególnych typów:

1. o jedynej osobie Chrystusa orzekana jest, w ramach jednego wyrażenia (zdania lub narracji), jedna (lub więcej) własność jednej z natur, podczas gdy zostaje on zidentyfikowany nazwą odnoszącą się do drugiej natury – na przykład: „ukrzyżowany Bóg”; dla tego typu proponuję określenie „orzekanie skrzyżowane”;
2. o jedynej osobie Chrystusa orzekana jest, w ramach jednego wyrażenia (zdania lub narracji), jedna (lub więcej) własność natury ludzkiej i jedna (lub więcej) własność natury boskiej – na przykład: „martwy nieśmiertelny”; dla tego typu proponuję określenie „orzekanie wielokrotne”;
3. jedyna osoba Chrystusa nazywana jest, w ramach jednego wyrażenia (zdania lub narracji), jedną (lub więcej) nazwą (imieniem, tytułem) odnoszącą się do człowieczeństwa i jedną (lub więcej) nazwą (imieniem, tytułem) odnoszącą się do boskości – na przykład: „Bóg Jezus”; dla tego typu proponuję określenie „nazywanie wielokrotne”.

Poszczególne typy *communicatio idiomatum* w zdaniach bądź narracjach o większej liczbie predykatów mogą być używane w dowolnych właściwie kombinacjach, na przykład: „Odwieczny, wszechmocny i nieśmiertelny Syn Maryi stworzył własną Matkę, aby się z niej narodzić i umrzeć”.

Warto podkreślić, iż zwykle termin *communicatio idiomatum* używany jest w odniesieniu do pierwszego z wymienionych typów, czyli orzekania skrzyżowanego, rzadziej – do drugiego, prawie wcale zaś – przynajmniej na ile byłem w stanie to stwierdzić – do wielokrotnego nazywania. Jednakowoż chociażby określenie „Bóg – człowiek” (które może być wykorzystane np. jako podmiot zdania) jest z formalnego punktu widzenia przypadkiem *communicatio idiomatum* – myślę, że warto zwracać na ten fakt większą uwagę.

## Formy i zastosowania *communicatio idiomatum* w dyskursie chrystologicznym

Jeśli przyjmiemy wyżej zaproponowaną definicję *communicatio idiomatum*, okaże się, że mamy do czynienia ze zjawiskiem występującym w dyskursie chrystologicznym częściej niż zwykle się to dostrzegać. Użyteczne stanie się wówczas – moim zdaniem – wprowadzenie kilku dodatkowych rozróżnień. Pierwszych dwóch można dokonać, przyjmując kryterium strukturalne. Można zatem wyróżnić *communicatio idiomatum zwięzłe*, w ramach którego identyfikacja podmiotu (nadanie nazwy) i przypisanie mu własności następuje w ramach jednego zdania oraz *communicatio idiomatum narracyjne*, w którym poszczególne elementy składające się na strukturę według *communicatio idiomatum* znajdują się w różnych zdaniach, składających się na jedną narrację. Z tym drugim rodzajem mamy do czynienia na przykład w wyznaniu wiary: najpierw następuje identyfikacja podmiotu, a dopiero w kolejnych zdaniach pojawia się jego charakterystyka<sup>39</sup>.

Posługując się kryterium strukturalnym, wyróżnić można dalej: zdecydowanie najczęściej występujące *communicatio idiomatum proste*, ograniczające się do pojedynczego wyrażenia, zdania czy twierdzenia, których precyzyjne znaczenie i funkcja w dyskursie wyznaczana jest przez kontekst, oraz *złożone*, tworzone przez nagromadzenie większej ilości wyrażeń, zdań, twierdzeń w ramach danej jednostki tekstu.

Kolejnego użytecznego rozróżnienia możemy dokonać, opierając się na kryterium treściowym, przy czym dotyczyć ono będzie zwłaszcza wyróżnionego wcześniej „orzekania skrzyżowanego”. Możemy mówić o *communicatio idiomatum wstępującym* i *zstępującym*. Z *wstępującym* mamy do czynienia, gdy podmiot-osobę identyfikuje się za pomocą nazwy odnoszącej się do człowieczeństwa (np. Syn Maryi), zaś własności mu przypisywane odnoszą się do boskości (np. stworzył świat). Przy *zstępującym* jest odwrotnie: nazwa odnosi się do boskości, własności do człowieczeństwa (Bóg umarł). Warto podkreślić, że w przypadku wstępującego *communicatio idiomatum* czasem następuje też fuzja perspektyw czasowych: używa się nazwy, która odnosi się *wyłącznie* do wcielonego już Słowa, mówiąc np. o działaniach, które właściwe są Drugiemu z Trójcy przed wcieleciem. Takie – skrajnie paradoksalne – orzekanie jest jednak możliwe ze względu na ciągłość podmiotu: Logos *jest* Jezusem z Nazaretu...

Nie sposób zakończyć syntetycznego omówienia problematyki *communicatio idiomatum*, nie wspomniawszy o funkcjach, jakie wyrażenia według niego skomponowane mogą pełnić w ramach chrystologicznego dyskursu. Chciałbym wskazać szczególnie cztery: retoryczną, teologiczną, misteryjną, weryfikacyjną<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> W przypadku *communicatio idiomatum narracyjnego* nietrudno jest w ogóle przeoczyć fakt, że chodzi w istocie o nie. Im bardziej identyfikacja podmiotu oddala się w dyskursie od momentu przypisania podmiotowi własności, tym łatwiej o takie przeoczenie.

<sup>40</sup> Podział autorski, nazwy naturalnie mają charakter umowy.

Funkcję *retoryczną* należy przedstawić najpierw, gdyż to ze względu na nią fenomen *communicatio idiomatum* został w ogóle zidentyfikowany. Paradoksalny charakter orzekania skrzyżowanego był i wciąż bywa wykorzystywany dla przykucia uwagi odbiorcy dyskursu<sup>41</sup> – czy to jako wprowadzenie, efektowne zakończenie, czy też jako zdecydowane podkreślenie jakiejś treści (dobrym przykładem był zacytowany wyżej tekst Tertuliana). Oczywiście, skuteczność funkcji retorycznej zależy od wielu czynników: kompozycji frazy (stopnia paradoksalności), kolokacji jej w kontekście, wrażliwości odbiorcy itd. Podkreślmy jeszcze, że efekt retoryczny wcale nie musi być zamierzony; funkcja retoryczna *communicatio idiomatum* jest immanentna, niezbywalna.

Ostatnie zdanie odnieść można również do następnych dwóch funkcji. Najważniejszą wydaje się być *teologiczna*. Za pośrednictwem *communicatio idiomatum* każdorazowo wyrażana jest sama istota chrystologicznego dyskursu: jedność podmiotu wcielonego Syna Bożego i dwoistość własności, jakie można mu przypisywać. A więc – posługując się chalcedońskimi kategoriami – jedność osoby i dwoistość natur. *Communicatio idiomatum* jest ontyczną i językową konsekwencją rzeczywistości, którą od momentu sformułowania dogmatu określamy jako unia hipostatyczna. Co więcej: rzeczywistość ta ujawniła się w języku bodaj najdobitniej właśnie za pośrednictwem wyrażen według *communicatio idiomatum* – i to na długo przed doprecyzowaniem doktryny. Uważam, że można mówić o swoistym „naprowadzającym” charakterze *communicatio idiomatum*: jego użycie niejako nakierowuje odbiorcę dyskursu na chrystologiczną ortodoksję – i to nawet wtedy, gdy obce mu są tradycyjne kategorie metafizyczne, w których wyrażony został chrystologiczny dogmat.

Jednak – i tu dochodzimy do funkcji *misteryjnej* – *communicatio idiomatum*, naprowadzając na ortodoksję, wyrażając ją, nie próbuje nawet dostarczyć racjonalnego wyjaśnienia tajemnicy wcielenia. Jakby zatrzymuje się na jej progu, wręcz wzmacniając – zwłaszcza w formach paradoksalnych – poczucie, że mamy do czynienia z rzeczywistością, która wykracza poza ramy naszego zwykłego doświadczenia. Wystarczy pomyśleć o zdaniu „Bóg umarł”, by sobie uświadomić, jak radykalnie *communicatio idiomatum* może nas postawić wobec tajemnicy Chrystusa, tajemnicy Boga, tajemnicy człowieka.

O ile trzy pierwsze funkcje występują właściwe zawsze razem i są immanentnymi aspektami *communicatio idiomatum*, o tyle czwarta – *weryfikacyjna* – wymaga świadomego zastosowania. Otóż jeśli jest ono bardzo pierwotnym wyrazem chrystologicznej ortodoksji, to każdy model chrystologiczny, każde wyjaśnienie tożsamości Chrystusa, jedności Jego bóstwa i człowieczeństwa, musi nie tylko dopuszczać używanie fraz według *communicatio idiomatum*, ale także być w stanie uzasadnić, dlaczego ich używanie jest możliwe. Funkcja weryfikacyjna

<sup>41</sup> Najbardziej jaskrawym przykładem w niedawnej historii chrystologii jest tytuł dzieła J. Moltmanna, *Der gekreuzigte Gott. Der Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1972); autor zapożyczył określenie „Bóg ukrzyżowany” od Hegla, nie zorientowawszy się, że było ono w użyciu znacznie wcześniej, od Tertuliana począwszy.

ujawniła się – moim zdaniem – najintensywniej w pierwszej połowie V wieku w sporach nestoriańskich i monofizyckich oraz, jakkolwiek radykalnie by to nie zabrzmiało, wobec samej definicji chalcedońskiej. Sądzę, że nic się pod tym względem nie zmieniło i za pomocą kwestii *communicatio idiomatum* weryfikowana być może poprawność konstruowanych współcześnie modeli chrystologicznych, usiłujących uniknąć właściwego dla Chalcedonu uwikłania w helleńską metafizykę.

## **COMMUNICATO IDIOMATUM. UNA PROPOSTA DI SISTEMATIZZAZIONE**

### S o m m a r i o

L'articolo, basando su una ricerca più ampia precedentemente pubblicata, propone una sintesi della problematica della *communicatio idiomatum*. Parte dalla prospettiva storica distinguendo tre tappe dello sviluppo della coscienza teologia ad essa relativa (l'uso delle frasi stesse, la riflessione metodologica su di esse, la considerazione della *communicatio idiomatum* come una conseguenza dell'unione ipostatica) a una introduzione di tipo sistematico, per concludere con una proposta della definizione e una discussione sulle modalità e delle funzioni della *comunicatio idiomatum* nel discorso cristologico.

Słowa klucze:      *communicatio idiomatum*, unia hipostatyczna, chrystologia  
Keywords:        *communicatio idiomatum*, hypostatic union, Christology