

„Ofiaruję Ci... Bóstwo”? Granice dopuszczalnego języka modlitwy w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej i zasady *lex orandi – lex credendi*

“I Offer You... the Divinity”? The Limits of Admissible Prayer Language in the Light of Nicene-Chalcedonian Christology and the *Lex Orandi – Lex Credendi* Principle

DARIUSZ CHEŁSTOWSKI 

Uniwersytet Preszowski w Preszowie, Słowacja

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3112-6963> • dariusz.chelstowski@icloud.com

Zgłoszono: 2026-01-09; zrecenzowano: 2026-04-30; zaakceptowano: 2026-05-07;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł podejmuje krytyczną analizę teologiczną centralnej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego: „*Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego*”. Celem badania jest ocena struktury tej modlitwy w świetle chrystologii Soborów Nicejskiego I (325) i Chalcedońskiego (451) oraz zasady *lex orandi – lex credendi*. Zastosowana metoda polega na analizie strukturalno-dogmatycznej języka modlitwy, polegającej na zestawieniu jej konstrukcji syntaktycznej z klasycznym rozróżnieniem teologii ofiary Chrystusa (*secundum humanitatem – virtute divinitatis*). Analiza wskazuje, że w strukturze zdania termin „Bóstwo” zostaje włączony w tę samą sekwencję przedmiotów ofiary, co elementy odnoszące się do natury ludzkiej Chrystusa. Powoduje to kontrowersje pomiędzy literalnym brzmieniem modlitwy a klasycznym rozróżnieniem chrystologicznym dotyczącym natur i działania Chrystusa. Artykuł analizuje również współczesne próby reinterpretacji tej formuły – w szczególności interpretację symboliczną, eucharystyczną i perychoretyczną – oraz wskazuje ich ograniczenia metodologiczne. W konkluzji stwierdza się, że problem analizowanej formuły nie dotyczy intencji modlitwy ani jej wartości duchowej, lecz struktury teologicznej języka modlitwy i jej relacji do normatywnej chrystologii Kościoła.

Słowa kluczowe: Koronka do Miłosierdzia Bożego; chrystologia; Sobór Nicejski I; Sobór Chalcedoński; *lex orandi – lex credendi*; teologia ofiary; subordynacjonizm funkcjonalny; język modlitwy

Abstract: The article offers a critical theological analysis of the central formula of the Divine Mercy Chaplet: “Eternal Father, I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity of Your dearly beloved Son”. The aim of the study is to evaluate the structure of this prayer in the light of the Christology of the Councils of Nicaea I (325) and Chalcedon (451) as well as the principle *lex orandi – lex credendi*. The methodological approach consists in a structural-dogmatic analysis of the language of prayer,

comparing its syntactic construction with the classical distinction in the theology of Christ's sacrifice (*secundum humanitatem – virtute divinitatis*). The analysis shows that the term "Divinity" is placed within the same sequence of objects of the offering as the elements referring to Christ's human nature. This structure creates a controversy between the literal wording of the prayer and the classical Christological distinction concerning the two natures and their operations. The article also examines contemporary attempts to reinterpret the formula – especially symbolic, Eucharistic, and perichoretic interpretations – and points to their methodological limitations. The conclusion argues that the problem of the formula concerns not the spiritual intention of the prayer but the theological structure of its language in relation to the normative Christology of the Church.

Keywords: Divine Mercy Chaplet; Christology; Council of Nicaea I; Council of Chalcedon; *lex orandi – lex credendi*; theology of sacrifice; functional subordinationism; language of prayer

Wstęp

Jedną z fundamentalnych zasad hermeneutyki teologicznej pozostaje klasyczna formuła *lex orandi – lex credendi*, której najpełniejsze sformułowanie przypisuje się Prosperowi z Akwitanii. W jej klasycznym ujęciu modlitwa Kościoła nie jest jedynie ekspresją wiary wspólnoty wierzących, lecz również jednym z jej istotnych nośników i sposobów przekazu (Prosper Aquitanus, 1861, PL 51, 209–210). W konsekwencji język modlitwy ma znaczenie teologiczne: struktura formuł modlitewnych pozostaje w relacji do treści doktryny i może być analizowana jako jeden z *loci theologici* refleksji teologicznej (Congar, 1960, s. 327–335; Wainwright, 1980, s. 218–225).

Związek między modlitwą a doktryną był wielokrotnie podkreślany zarówno w refleksji patrystycznej, jak i w nowożytnej teologii systematycznej. Już w sporach trynitarnych IV wieku Ojcowie Kościoła wskazywali, że błędna chrystologia ujawnia się nie tylko w traktatach dogmatycznych (Basilius Magnus, 1857, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 109; Athanasius Alexandrinus, 1857, *Contra Arianos*, PG 26, 33), lecz także w języku modlitwy i kultu (Hanson, 1988, s. 430–435; Ayres, 2004, s. 228–236). W tym sensie analiza form modlitwy może odsłaniać struktury teologiczne, które nie zawsze są *explicite* artykułowane na poziomie systematycznej refleksji doktrynalnej. Współczesna teologia liturgiczna rozwija tę intuicję, traktując modlitwę Kościoła jako przestrzeń, w której dokonuje się wzajemna interakcja pomiędzy doświadczeniem religijnym, tradycją doktrynalną oraz językiem kultu (Kavanagh, 1984; Fagerberg, 2013).

Szczególnym polem tego rodzaju refleksji pozostają formy pobożności paraliturgicznej. Choć nie należą one do ścisłej liturgii Kościoła, to jednak w wielu przypadkach funkcjonują w szerokiej praktyce wspólnotowej i wywierają istotny wpływ na sposób przeżywania wiary przez wiernych. W tradycji katolickiej modlitwy tego typu były wielokrotnie przedmiotem refleksji teologicznej, zwłaszcza wtedy, gdy ich język wchodził w interakcje z rozwiniętą refleksją dogmatyczną (Bouyer, 1963, s. 174–181; Ratzinger, 2002, s. 45–52). Analiza języka takich modlitw nie zmierza do oceny ich wartości duchowej, lecz do zbadania ich relacji do normatywnych kategorii teologicznych.

Jednym z najbardziej rozpowszechnionych przykładów współczesnej pobożności paraliturgicznej jest Koronka do Miłosierdzia Bożego, związana z doświadczeniem mistycz-

nym św. Faustyny Kowalskiej i rozwijającym się od pierwszej połowy XX wieku kultem Bożego Miłosierdzia. Po okresie kontrowersji i badań doktrynalnych nabożeństwo to zostało ostatecznie przyjęte w praktyce Kościoła, szczególnie po pontyfikacie Jana Pawła II oraz kanonizacji Faustyny Kowalskiej w 2000 roku (Czaczkowska, 2012, s. 311–332; Machniak, 2015, s. 145–162). Dziś Koronka należy do najbardziej rozpowszechnionych modlitw paraliturgicznych w Kościele katolickim.

Centralna formuła tej modlitwy brzmi: „*Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego, Pana naszego Jezusa Chrystusa*” (Kowalska, 2005, nr 474–476). Formuła ta ma wyraźną strukturę oblatywną i odwołuje się do języka ofiary Chrystusa. Jednocześnie wprowadzenie terminu „Bóstwo” (*divinitas*) w obrębie wyliczenia elementów ofiary rodzi pytanie o sposób, w jaki język modlitwy opisuje relację pomiędzy naturą Boską i ludzką w tajemnicy Chrystusa. Problem ten nie dotyczy intencji pobożnej modlitwy ani jej funkcji duchowej, lecz struktury sensu generowanej przez sam tekst modlitewny.

W literaturze teologicznej pojawiają się różne próby interpretacji tej formuły. Część autorów wskazuje, że należy ją rozumieć przede wszystkim w kontekście duchowości Miłosierdzia Bożego i symbolicznego języka mistyki chrześcijańskiej (Granat, 1970, s. 241–252; Różycki, 2008, s. 145–152). Inni proponują interpretację eucharystyczną, według której modlitwa Koronki stanowi odniesienie do sakramentalnego uobecnienia ofiary Chrystusa w Eucharystii, gdzie – zgodnie z nauczaniem Soboru Trydenckiego – obecny jest cały Chrystus „z ciałem i krwią, duszą i bóstwem” (Concilium Tridentinum, DS 1651; por. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374).

Dotychczasowa refleksja teologiczna nad nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego rozwijała się w kilku wyraźnych nurtach badawczych. Najwcześniejsze opracowania koncentrowały się przede wszystkim na genezie objawień św. Faustyny Kowalskiej oraz na teologicznym znaczeniu samego przesłania o Bożym miłosierdziu. W klasycznych studiach Wincentego Granata nabożeństwo to interpretowane było w szerokiej perspektywie teologii miłosierdzia jako jednego z podstawowych przymiotów Boga objawionych w historii zbawienia (Granat, 1970, s. 233–256). Podobną orientację przyjmują analizy Ignacego Różyckiego, który bada tekst *Dzienniczka* św. Faustyny przede wszystkim z punktu widzenia teologii duchowości i doświadczenia mistycznego (Różycki, 2008, s. 141–168). W tych opracowaniach język modlitw związanych z nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego interpretowany jest przede wszystkim jako symboliczna ekspresja całkowitego daru Chrystusa dla zbawienia świata.

W kolejnych dekadach refleksja nad nabożeństwem rozwijała się głównie w perspektywie pastoralnej oraz historycznej. Autorzy tacy jak Stanisław Urbański, Józef Machniak czy Elżbieta Czaczkowska analizowali jego znaczenie w kontekście współczesnej duchowości katolickiej oraz jego recepcję w życiu Kościoła po zniesieniu ograniczeń dotyczących kultu w latach siedemdziesiątych XX wieku (Machniak, 2015, s. 145–162; Urbański, 2016, s. 211–225; Czaczkowska, 2012, s. 311–332). W tym nurcie badań modlitwa Koronki pojawia się przede wszystkim jako element praktyki religijnej, który wyraża

podstawowe intuicje teologii miłosierdzia, jednak rzadko staje się przedmiotem szczegółowej analizy dogmatycznej.

Znacznie mniej liczne są opracowania podejmujące problem języka modlitwy w świetle chrystologii klasycznej. W refleksji dogmatycznej XX wieku zagadnienie relacji między ofiarą Chrystusa a wewnętrznym życiem Trójcy Świętej było szeroko analizowane przez teologów systematycznych takich jak Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner czy Joseph Ratzinger (Balthasar, 1987; Rahner, 1967; Ratzinger, 2002). Autorzy ci podkreślali, że ofiara Chrystusa stanowi wydarzenie dokonujące się w historii zbawienia, którego podmiotem jest Syn Boży wcielony, działający w jedności swojej Boskiej i ludzkiej natury. W tych analizach pojawia się klasyczne rozróżnienie pomiędzy tym, co w dziele zbawienia dokonuje się *secundum humanitatem*, a tym, co posiada nieskończoną skuteczność *virtute divinitatis* (Aquinas, 1888–1894, III, q. 48, a. 3). Należy jednak podkreślić, że refleksje te dotyczą ogólnej teologii ofiary Chrystusa i nie odnoszą się bezpośrednio do języka Koronki do Miłosierdzia Bożego.

W literaturze pojawia się również interpretacja eucharystyczna analizowanej formuły modlitwowej. Jej zwolennicy wskazują, że wyrażenie „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo” odpowiada klasycznemu opisowi obecności Chrystusa w Eucharystii, rozwiniętemu w nauczaniu Soboru Trydenckiego (DS 1651) oraz w teologii sakramentalnej Kościoła (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374). W tej perspektywie modlitwa Koronki miałyby stanowić analogiczne odniesienie do ofiary eucharystycznej, w której obecny jest cały Chrystus (*totus Christus*).

Interpretacja ta niewątpliwie wskazuje na ważny kontekst sakramentalny analizowanej modlitwy. Jednocześnie część autorów zwraca uwagę, że opis pełni obecności Chrystusa w Eucharystii ma charakter ontologiczny, podczas gdy formuła Koronki ma strukturę aktu ofiarowania skierowanego do Ojca. Z tego względu niektórzy badacze podnoszą pytanie, czy przeniesienie terminologii eucharystycznej do struktury modlitwy oblatywnej nie wymaga dodatkowej refleksji teologicznej (Słomski, 2025).

Na tym tle można zauważyć pewną lukę badawczą. O ile teologia Miłosierdzia Bożego została szeroko opisana w literaturze duchowościowej i pastoralnej, o tyle znacznie rzadziej podejmowana jest systematyczna analiza struktury teologicznej języka modlitwy Koronki w odniesieniu do klasycznej chrystologii i teologii ofiary Chrystusa. Szczególnie niewiele badań dotyczy pytania, w jaki sposób formuła modlitwy pozostaje w relacji do normatywnych rozstrzygnięć chrystologii Soboru Nicejskiego I oraz Soboru Chalcedońskiego, które określają sposób rozumienia jedności natur w jednej Osobie Chrystusa (Ayres, 2004; Grillmeier, 1975).

W świetle przedstawionego stanu badań zasadniczym celem niniejszego artykułu jest analiza struktury teologicznej centralnej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego w odniesieniu do klasycznej chrystologii Kościoła oraz tradycyjnej teologii ofiary Chrystusa. Analiza ta koncentruje się na pytaniu, w jaki sposób język modlitwy opisuje relację pomiędzy naturą Boską i ludzką w tajemnicy Chrystusa oraz czy struktura analizowanej formuły pozostaje w pełni zgodna z kategoriami wypracowanymi w tradycji patrystycznej i scholastycznej.

Główny problem badawczy można sformułować następująco: czy włączenie terminu *divinitas* w obręb struktury oblatywnej modlitwy – obok elementów odnoszących się do ludzkiej natury Chrystusa – pozostaje w pełni zgodne z klasycznym rozróżnieniem między tym, co w ofierze Chrystusa dokonuje się *secundum humanitatem*, a tym, co posiada nieskończoną skuteczność *virtute divinitatis* (Aquinas, 1888–1894, III, q. 48, a. 3).

Z problemu tego wynikają pytania szczegółowe:

1. Jaką strukturę teologiczną posiada formuła modlitwy „ofiaruję Ci Ciału i Krew, Duszę i Bóstwo”?
2. W jaki sposób klasyczna chrystologia patrystyczna i chalcedońska opisuje relację pomiędzy naturą Boską i ludzką w akcie ofiary Chrystusa?
3. Czy język analizowanej modlitwy można interpretować w sposób zgodny z tymi kategoriami, czy też wymaga on dodatkowej hermeneutyki teologicznej?

Hipoteza badawcza przyjmowana w niniejszym artykule zakłada, że literalna struktura analizowanej formuły może rodzić pewne kontrowersje interpretacyjne w odniesieniu do klasycznych kategorii chrystologicznych. Nie oznacza to jednak przypisywania tej modlitwie intencjonalnego błędu doktrynalnego. Celem analizy jest raczej zbadanie, czy sposób sformułowania modlitwy odpowiada wprost tradycyjnym kategoriom teologii ofiary Chrystusa, czy też wymaga interpretacji pośredniej.

Metodologicznie artykuł opiera się na kilku komplementarnych perspektywach badawczych. Podstawową rolę odgrywa hermeneutyka źródeł teologicznych, obejmująca analizę tekstów patrystycznych i soborowych odnoszących się do chrystologii Soboru Nicejskiego I (325) oraz Soboru Chalcedońskiego (451) (Grillmeier, 1975; Ayres, 2004). Uzupełnia ją analiza teologiczno-filologiczna terminów *divinitas*, *θεότης* i *θειότης* w tradycji chrześcijańskiej, pozwalająca ustalić zakres semantyczny tych kategorii w klasycznej teologii trynitarniej.

Drugim elementem metodologicznym jest analiza teologii ofiary Chrystusa rozwiniętej w tradycji patrystycznej i scholastycznej, zwłaszcza w refleksji św. Tomasza z Akwinu, który w sposób systematyczny sformułował rozróżnienie między materią ofiary a jej nieskończoną skutecznością wynikającą z Boskiej godności Osoby Chrystusa (Aquinas, 1888–1894). Analiza ta zostaje uzupełniona przez metodę komparatystyczną, polegającą na zestawieniu języka analizowanej modlitwy z normatywnymi tekstami modlitwy Kościoła, w szczególności z tradycją eucharystyczną liturgii łacińskiej i wschodniej (Jungmann, 1951; Bouyer, 1963).

Tak rozumiane podejście metodologiczne odpowiada współczesnym propozycjom metodologii teologicznej, które traktują język modlitwy jako element dyskursu teologicznego pozostającego w relacji do rozwiniętej refleksji doktrynalnej Kościoła (Lonergan, 1972; Tracy, 1981). Analiza ta nie zmierza do oceny duchowej wartości nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego ani do podważenia jego miejsca w życiu Kościoła. Jej celem jest wyłącznie zbadanie struktury teologicznej konkretnej formuły modlitewnej oraz jej relacji do klasycznych kategorii chrystologii chrześcijańskiej.

Sobór Nicejski I jako norma języka modlitwy

Sobór Nicejski I (325) stanowi jeden z fundamentalnych punktów odniesienia dla chrześcijańskiej chrystologii oraz dla języka, w którym Kościół wyraża swoją wiarę. Definicja wiary zawarta w Symbolu Nicejskim określa Syna jako „Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie stworzonego, współistotnego Ojcu” (*homoousion tō Patri*) (DH 125–126). Formuła ta miała znaczenie nie tylko ontologiczne, lecz również regulatywne wobec sposobu mówienia o relacji Ojca i Syna w refleksji teologicznej. W tym sensie rozstrzygnięcie nicejskie nie ogranicza się do odpowiedzi na pytanie o status ontologiczny Syna, lecz wyznacza także ramy języka teologicznego, w którym relacja ta może być opisywana (Ayres, 2004, s. 236–244; Hanson, 1988, s. 424–430).

W refleksji patrystycznej zasada ta została rozwinięta również w odniesieniu do języka kultu i modlitwy. Atanazy z Aleksandrii wielokrotnie podkreślał, że błędy chrystologiczne ujawniają się nie tylko w spekulacji teologicznej, lecz także w sposobie modlitwy Kościoła. Jeżeli bowiem relacja Ojca i Syna zostaje przedstawiona w kategoriach nadrzędności i podporządkowania, wówczas zmienia się także sposób rozumienia działania Chrystusa w ekonomii zbawienia (Athanasius Alexandrinus, 1857, PG 26; Ayres, 2004, s. 228–236).

W perspektywie tej tradycji zasada *homoousios* ma znaczenie normatywne także dla analizy języka modlitwy. Oznacza ona, że formy modlitwy powinny być interpretowane w taki sposób, aby pozostawały w zgodzie z podstawowym rozstrzygnięciem chrystologicznym Soboru Nicejskiego, czyli z wyznaniem współistotności Syna z Ojcem. Z tego względu analiza formuł modlitewnych może wymagać zbadania, czy sposób ich sformułowania odpowiada kategoriom teologicznym rozwiniętym w refleksji doktrynalnej Kościoła.

W tym kontekście pojawia się pytanie o strukturę teologiczną formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego. Jeżeli w obrębie aktu oblatywnego pojawia się termin odnoszący się do Boskości Chrystusa, konieczne staje się zbadanie, w jaki sposób funkcjonuje on w strukturze modlitwy oraz czy jego użycie pozostaje zgodne z klasycznymi kategoriami chrystologii. Problem ten nie dotyczy samego użycia pojęcia „Bóstwa” w modlitwie, lecz raczej funkcji, jaką termin ten pełni w relacji modlitewnej między Ojcem a Synem.

Z tego względu dalsza analiza wymaga odniesienia do klasycznego rozróżnienia chrystologicznego rozwiniętego w tradycji chalcedońskiej, które precyzuje relację między naturą Boską i ludzką w jednej Osobie Chrystusa.

Chalcedon i zasada *secundum humanitatem* – *virtute divinitatis*

Drugim zasadniczym punktem odniesienia dla chrześcijańskiej chrystologii pozostaje Sobór Chalcedoński (451), który doprecyzował relację pomiędzy Boską i ludzką naturą w jednej Osobie Chrystusa. Definicja chalcedońska stwierdza, że jeden i ten sam Chrystus, Syn i Pan, istnieje „w dwóch naturach bez zmieszania, bez zmiany, bez po-

działu i bez rozłączenia” (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως) (DH 301–302). Rozstrzygnięcie to nie posiada wyłącznie charakteru ontologicznego, lecz pełni również funkcję hermeneutyczną wobec języka teologicznego, ponieważ określa sposób przypisywania działań Chrystusowi w refleksji doktrynalnej. W świetle tej zasady wszystkie działania przypisywane Chrystusowi mają jeden podmiot – Osobę Syna – lecz są rozumiane w odniesieniu do właściwości natur (Grillmeier, 1975, s. 543–550; Pelikan, 1971, s. 251–260).

W refleksji patrystycznej zasada ta została rozwinięta między innymi w tzw. regule teopaschickiej: *Unus de sancta Trinitate passus est carne*. Reguła ta nie oznacza, że Boskość jako taka podlega cierpieniu lub zmianie, lecz że Ten, który jest Bogiem, doświadcza cierpienia i działania w swojej naturze ludzkiej. Leon Wielki wyraził tę zasadę w klasycznej formule: „każda z natur działa we wspólnocie z drugą to, co jest jej właściwe: Słowo czyni to, co należy do Słowa, a ciało wykonuje to, co należy do ciała” (Leo Magnus, 1846, PL 54, 763–767). W ten sposób zachowana zostaje zarówno jedność podmiotu działania, jak i integralność właściwości obu natur.

Na gruncie scholastyki rozróżnienie to znalazło szczególnie precyzyjne zastosowanie w teologii odkupienia rozwiniętej przez św. Tomasza z Akwinu w *Summa Theologiae* (III, q. 48–49). Akwinata wskazuje, że męka Chrystusa jest przyczyną zbawienia człowieka (*causa salutis nostrae*) i działa wielorako: jako zasługa (*meritum*), zadośćuczynienie (*satisfactio*), odkupienie (*redemptio*) oraz ofiara (*sacrificium*). W tym sensie ofiara Chrystusa dokonuje się w historii zbawienia poprzez Jego ludzką naturę, natomiast jej skuteczność ma charakter nieskończony ze względu na godność Boskiej Osoby Syna.

W refleksji teologicznej pojawia się również odniesienie do kategorii perychorezy, opisującej wzajemne przenikanie się Osób Boskich w życiu Trójcy Świętej (Ioannes Damascenus, 1864; Lossky, 1976; Zizioulas, 1985). Należy jednak zauważyć, że kategoria ta odnosi się przede wszystkim do relacji trynitarnych *ad intra*, podczas gdy analiza ofiary Chrystusa dotyczy porządku ekonomii zbawienia (*ad extra*). W tym drugim porządku tradycja chrystologiczna konsekwentnie podkreśla, że ofiara Chrystusa dokonuje się w historii zbawienia poprzez Jego ludzkie działanie, choć jej skuteczność wynika z Boskiej godności Jego Osoby (Rahner, 1967, s. 254–262; Balthasar, 1987, s. 401–420).

Rozróżnienie to ma istotne znaczenie dla analizy języka modlitwy. Jeżeli bowiem termin odnoszący się do Boskości Chrystusa pojawia się w strukturze aktu ofiarowania, pojawia się pytanie o jego funkcję teologiczną w obrębie takiej formuły. Nie chodzi przy tym o samo użycie kategorii „Bóstwa” w modlitwie, lecz o sposób, w jaki termin ten funkcjonuje w relacji pomiędzy podmiotem modlitwy, przedmiotem ofiary oraz jej adresatem.

Z tego względu analiza formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego wymaga uwzględnienia zarówno chalcedońskiej zasady rozróżnienia natur, jak i klasycznej interpretacji teologii ofiary Chrystusa rozwiniętej w tradycji patrystycznej i scholastycznej. Dopiero w tym świetle można rozważyć, w jaki sposób użycie terminu „Bóstwo” w strukturze modlitwy należy interpretować w odniesieniu do klasycznego rozumienia relacji pomiędzy naturą Boską i ludzką w dziele zbawienia.

Interpretacja eucharystyczna formuły Koronki

Jednym z najczęściej przywoływanych argumentów w obronie formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego jest jej interpretacja eucharystyczna. Zwraca się uwagę, że formuła „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” przypomina klasyczne sformułowanie doktryny eucharystycznej, zgodnie z którym w Najświętszym Sakramencie obecne są „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Ciałło i Krew wraz z duszą i Bóstwem Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Concilium Tridentinum, DS 1651; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374). Na tej podstawie sugeruje się, że język Koronki można interpretować w analogii do struktury ofiary eucharystycznej: modlący się nie „ofiarowuje” Bóstwa w sensie ścisłym, lecz odnosi się do jedynej ofiary Chrystusa, która w Eucharystii zostaje sakramentalnie uobecniona.

Interpretacja ta ma istotną wartość hermeneutyczną. W teologii sakramentalnej Kościoła Eucharystia uobecnia bowiem całego Chrystusa (*totus Christus*), to znaczy Chrystusa obecnego z Jego naturą ludzką i Boską (Ratzinger, 2002, s. 47–52; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374). W tym kontekście sformułowanie „Ciałło i Krew, Dusza i Bóstwo” stanowi tradycyjny sposób wyrażenia integralności obecności Chrystusa w sakramencie. Z tego punktu widzenia można argumentować, że język modlitwy Koronki odwołuje się do tej samej intuicji teologicznej, która podkreśla całkowity dar Chrystusa dla zbawienia świata.

Jednocześnie należy zauważyć, że analogia ta nie oznacza pełnej tożsamości strukturalnej pomiędzy formułą eucharystyczną a analizowaną modlitwą. W doktrynie eucharystycznej sformułowanie „Ciałło i Krew wraz z duszą i Bóstwem” opisuje sposób sakramentalnej obecności Chrystusa, a nie strukturę aktu ofiarowania w sensie ścisłym. W Eucharystii ofiarą jest sam Chrystus – Wcielony Syn Boży – który uobecnia swoją jedyną ofiarę krzyża (Jungmann, 1951, s. 201–210; Bouyer, 1963, s. 174–181). W tym sensie formuła ta nie oznacza, że Boskość Chrystusa stanowi materię ofiary, lecz że Chrystus obecny w sakramencie jest obecny w całej integralności swojej Osoby.

Z tego względu wskazana analogia eucharystyczna nie musi oznaczać prostego przeniesienia kategorii sakramentalnych na strukturę modlitwy. W klasycznej teologii ofiary Chrystusa rozwiniętej w tradycji patrystycznej i scholastycznej podkreśla się, że akt ofiary dokonuje się *secundum humanitatem*, natomiast jego skuteczność ma charakter nieskończony *virtute divinitatis* (Aquinas, 1888–1894, III, q. 48, a. 3; Rahner, 1967, s. 254–262). Rozróżnienie to nie podważa integralności osoby Chrystusa, lecz wskazuje sposób, w jaki tradycja teologiczna opisuje relację między Jego naturą Boską i ludzką w wydarzeniu ofiary.

W tym kontekście pojawia się pytanie o funkcję, jaką termin *divinitas* pełni w strukturze analizowanej modlitwy. Nie chodzi przy tym o samo użycie pojęcia „Bóstwa” w języku modlitwy, lecz o sposób, w jaki zostaje ono włączone w formułę aktu oblatywnego. Zagadnienie to dotyczy przede wszystkim relacji pomiędzy językiem pobożności a klasycznymi kategoriami chrystologicznymi wypracowanymi w refleksji doktrynalnej Kościoła.

Nie oznacza to konieczności odrzucenia modlitwy ani zakwestionowania jej wartości duchowej. Historia teologii pokazuje, że język pobożności często operuje skrótem symbolicznym, który bywa interpretowany w świetle rozwiniętej refleksji teologicznej (Congar, 1960; Wainwright, 1980). W tym sensie interpretacja eucharystyczna formuły Koronki może stanowić ważny klucz hermeneutyczny, wskazujący na jej odniesienie do jedynej ofiary Chrystusa obecnej w ekonomii zbawienia.

Jednocześnie pozostaje pytanie o relację pomiędzy strukturą językową modlitwy a normatywnymi rozstrzygnięciami chrystologii klasycznej. Analiza podejmowana w niniejszym artykule nie zmierza do oceny wartości duchowej nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego ani do podważenia jego znaczenia w życiu Kościoła. Dotyczy ona wyłącznie problemu teologicznej adekwatności języka modlitwy w odniesieniu do kategorii chrystologii nicejsko-chalcedońskiej oraz zasady *lex orandi – lex credendi*.

W tym świetle interpretacja eucharystyczna formuły Koronki jawi się jako ważny element jej możliwej hermeneutyki, jednak nie wyczerpuje całkowicie problemu struktury języka modlitwy. Analiza ta wskazuje raczej na potrzebę dalszego doprecyzowania relacji pomiędzy językiem pobożności a klasycznymi kategoriami teologicznymi, które regulują sposób mówienia o ofierze Chrystusa w tradycji Kościoła.

Analiza strukturalna formuły Koronki: *oblatio* i przedmiot ofiary

Po ustaleniu ram doktrynalnych wynikających z chrystologii nicejsko-chalcedońskiej możliwe staje się przejście do zasadniczego przedmiotu niniejszego studium, którym jest strukturalna analiza formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego. W centrum uwagi znajduje się jej centralne zdanie: „*Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego, Pana naszego Jezusa Chrystusa*” (Kowalska, 2005, nr 474–476).

Z punktu widzenia teologii modlitwy formuła ta ma wyraźną strukturę oblatywną. Czasownik „ofiaruję” (*offero*) wprowadza akt *oblatio*, który w klasycznej teologii ofiary obejmuje trzy podstawowe elementy: podmiot aktu, adresata ofiary oraz jej przedmiot (*oblatus*) (Jungmann, 1951, s. 201–205; Bouyer, 1963, s. 174–181). Podmiotem aktu w analizowanej modlitwie jest modlący się, występujący w imieniu wspólnoty wierzących; adresatem jest Ojciec; natomiast przedmiot aktu zostaje określony poprzez cztery elementy wymienione w zdaniu: Ciało, Krew, Duszę i Bóstwo Chrystusa.

Kluczowe znaczenie ma sposób zestawienia tych elementów w strukturze zdania. Wszystkie cztery składniki pojawiają się w jednej sekwencji syntaktycznej i pełnią tę samą funkcję gramatyczną jako przedmioty czasownika „ofiaruję”. W strukturze zdania nie pojawia się element, który wprost rozróżniałby pomiędzy tym, co stanowi materię ofiary, a tym, co określa jej źródło lub skuteczność. Język modlitwy nie mówi na przykład „ofiaruję Ci Ciało i Krew w mocy Bóstwa”, lecz umieszcza termin „Bóstwo” w tej samej pozycji syntaktycznej co elementy odnoszące się do natury ludzkiej.

Z perspektywy klasycznej teologii ofiary taki układ językowy może rodzić pytania interpretacyjne. W tradycji chrystologicznej rozwiniętej w refleksji patrystycznej i scholastycznej akt ofiary Chrystusa jest zwykle opisywany jako dokonujący się *secundum humanitatem*, natomiast jego nieskończona wartość wynika z godności Boskiej Osoby Syna (*virtute divinitatis*) (Aquinas, 1888–1894, III, q. 48, a. 3; Rahner, 1967, s. 254–262). W tym sensie Boskość Chrystusa nie jest rozumiana jako element materii ofiary, lecz jako źródło jej nieskończonej skuteczności.

Szczególnej uwagi wymaga natomiast obecność terminu „Bóstwo” w tej samej strukturze składniowej. Nie chodzi przy tym o samo użycie kategorii odnoszącej się do Boskości Chrystusa w modlitwie chrześcijańskiej. Tradycja teologiczna wielokrotnie posługuje się takim językiem w kontekście adoracji, kontemplacji czy wyznania wiary. Problem interpretacyjny pojawia się dopiero wtedy, gdy termin ten zostaje włączony w strukturę aktu ofiarowania, w której pełni funkcję elementu wyliczenia określającego treść aktu oblatywnego.

W takim przypadku pojawia się pytanie o sposób interpretacji tej struktury w świetle klasycznego rozróżnienia chrystologicznego. Jeśli bowiem termin *divinitas* zostaje umieszczony w tym samym szeregu syntaktycznym co elementy odnoszące się do natury ludzkiej Chrystusa, wówczas język modlitwy nie wskazuje wprost na rozróżnienie pomiędzy tym, co w ofierze Chrystusa dokonuje się *secundum humanitatem*, a tym, co stanowi źródło jej nieskończonej skuteczności.

Nie oznacza to oczywiście, że sama modlitwa zawiera twierdzenie sprzeczne z chrystologią klasyczną. Analiza dotyczy raczej sposobu, w jaki struktura języka modlitwy może być interpretowana w odniesieniu do kategorii teologicznych wypracowanych w refleksji doktrynalnej Kościoła. W tym sensie problem analizowanej formuły nie dotyczy pojedynczego terminu, lecz sposobu, w jaki cała struktura zdania organizuje relację pomiędzy podmiotem modlitwy, jej adresatem oraz treścią aktu ofiarowania.

Z tego względu dalsza analiza wymaga zestawienia tej struktury językowej z klasycznymi kategoriami chrystologii oraz teologii ofiary Chrystusa, aby ustalić, w jaki sposób formuła modlitwy może być interpretowana w świetle tradycji doktrynalnej Kościoła.

Język ofiary i relacja Ojca i Syna w kontekście sporów chrystologicznych IV wieku

Analiza struktury formuły modlitewnej prowadzi do pytania o jej możliwe implikacje w świetle historii sporów chrystologicznych. Szczególnie istotnym punktem odniesienia pozostaje debata ariańska IV wieku, w której centralnym problemem było nie tylko ontologiczne określenie relacji Ojca i Syna, lecz także sposób opisywania tej relacji w porządku działania i kultu (Hanson, 1988, s. 424–431; Ayres, 2004, s. 228–236).

W rozwiniętych formach arianizm rzadko ograniczał się do prostego twierdzenia, że Syn jest stworzeniem. Często przyjmował bardziej złożone modele interpretacyjne, w których Syn zachowywał wysoką godność i wyjątkową rolę w ekonomii zbawienia, lecz jego relacja do Ojca była ujmowana w sposób asymetryczny w porządku działania.

W takim ujęciu Syn jawił się przede wszystkim jako pośrednik lub wykonawca woli Ojca, a nie jako współuczestnik tej samej Boskiej natury (Hanson, 1988, s. 424–431).

Ojcowie Kościoła zwracali uwagę, że tego rodzaju schematy relacyjne ujawniają się nie tylko w traktatach teologicznych, lecz także w języku modlitwy i kultu. Atanazy z Aleksandrii podkreślał, że sposób mówienia o relacji Ojca i Syna w ekonomii zbawienia może utrzymywać określone modele chrystologiczne. Jeżeli bowiem Syn zostaje przedstawiony w kategoriach podporządkowanej funkcji wobec Ojca, wówczas pojawia się napięcie wobec zasady *homoousios*, która wyraża pełną wspólnotę natury między Ojcem i Synem (Athanasius Alexandrinus, 1857, PG 26; Ayres, 2004, s. 236–244).

Podobne intuicje odnajdujemy w refleksji Ojców kapadockich. Bazyli Wielki oraz Grzegorz z Nazjanzu wskazywali, że różnica relacji pomiędzy Osobami Boskimi nie oznacza różnicy w ich godności ani w stopniu uczestnictwa w Boskości. W konsekwencji język teologiczny – w tym także język modlitwy – powinien zachowywać zgodność z zasadniczym rozstrzygnięciem chrystologii nicejskiej, zgodnie z którym Syn uczestniczy w tej samej naturze Boskiej co Ojciec (Basilius Magnus, 1857, PG 32; Gregorius Nazianzenus, 1858, PG 36; Ayres, 2004).

W tym kontekście należy podkreślić, że niniejsza analiza nie zmierza do utożsamienia formuły Koronki z doktryną ariańską. Taka interpretacja byłaby zarówno historycznie, jak i teologicznie nieuzasadniona. Odwołanie do sporów IV wieku ma charakter wyłącznie hermeneutyczny: pozwala przypomnieć, że sposób konstruowania relacji pomiędzy Ojcem i Synem w języku teologicznym i liturgicznym był w historii Kościoła przedmiotem szczególnej uwagi refleksji doktrynalnej.

Z tej perspektywy można ponownie przyjrzeć się strukturze analizowanej formuły modlitewnej. Jeżeli Ojciec zostaje wskazany jako adresat aktu ofiary, a elementy odnoszące się do osoby Chrystusa jako treść aktu oblatywnego, powstaje relacja, w której modlący się przedstawia Ojcu dar odnoszący się do osoby Syna. W odniesieniu do elementów natury ludzkiej Chrystusa taka konstrukcja pozostaje w pełni zgodna z klasycznym opisem ofiary Chrystusa w tradycji teologicznej.

Pewne pytanie interpretacyjne pojawia się jednak w momencie, gdy w tej samej strukturze syntaktycznej zostaje umieszczony termin odnoszący się do Boskości Chrystusa. W takiej sytuacji konieczne staje się rozważenie, w jaki sposób należy interpretować tę formułę w świetle klasycznego rozróżnienia chrystologicznego pomiędzy działaniem Chrystusa *secundum humanitatem* a skutecznością Jego działania *virtute divinitatis* (Aquinas, 1888–1894; Rahner, 1967).

Z tego względu problem analizowanej formuły nie dotyczy samego użycia kategorii „Bóstwa” w modlitwie chrześcijańskiej, lecz raczej sposobu, w jaki termin ten funkcjonuje w strukturze aktu modlitewnego. W tym sensie analiza ma charakter przede wszystkim językowo-teologiczny: dotyczy relacji pomiędzy strukturą modlitwy a kategoriami chrystologicznymi wypracowanymi w refleksji doktrynalnej Kościoła.

Zwrócenie uwagi na ten aspekt nie stanowi oskarżenia doktrynalnego wobec samej modlitwy, lecz ma charakter analityczny. Pokazuje ono, że struktura języka modlitwy

może rodzić pytania interpretacyjne, które wymagają refleksji w świetle klasycznej tradycji chrystologicznej. Właśnie z tego względu dalsza część artykułu podejmuje analizę współczesnych interpretacji tej formuły, które starają się wyjaśnić jej znaczenie w odniesieniu do tradycyjnych kategorii teologii chrześcijańskiej.

Współczesne interpretacje formuły Koronki i granice ich zastosowania

W literaturze teologicznej oraz w refleksji pastoralnej pojawiają się różne próby interpretacji formuły „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo”, których celem jest wyjaśnienie jej sensu w świetle klasycznej doktryny chrystologicznej. Interpretacje te zakładają zazwyczaj, że literalna struktura języka modlitwy powinna być rozumiana w szerszym kontekście teologicznym oraz duchowym. W ten sposób proponowane są różne strategie hermeneutyczne, które starają się odczytać analizowaną formułę w zgodzie z tradycyjnymi kategoriami teologii chrześcijańskiej.

Jedną z najczęściej spotykanych interpretacji jest ujęcie symboliczne lub mistyczne, obecne zwłaszcza w literaturze duchowościowej. W tej perspektywie zwrot „Bóstwo” nie jest traktowany jako precyzyjna kategoria chrystologiczna, lecz jako wyraz pełni daru Chrystusa w dziele zbawienia. Modlitwa miałaby wyrażać całkowite oddanie się Chrystusa Ojcu, a użyty język należałoby interpretować w sposób analogiczny i duchowy (Różycki, 2008). Tego rodzaju interpretacja pozwala ukazać modlitwę w kontekście doświadczenia religijnego i języka pobożności, choć jednocześnie przesuwając punkt ciężkości interpretacji z samej struktury tekstu modlitwy na jego teologiczne objaśnienie.

Drugą szeroko dyskutowaną propozycją jest interpretacja eucharystyczna. W tym ujęciu formuła Koronki rozumiana jest jako modlitewne odniesienie do ofiary Chrystusa uobecnianej w Eucharystii. Zwrot „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo” odczytywany jest w analogii do klasycznego opisu obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, w którym obecny jest cały Chrystus (*totus Christus*) (Concilium Tridentinum, DS 1651; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1992, nr 1374). Interpretacja ta podkreśla sakramentalny wymiar modlitwy i wskazuje na jej odniesienie do misterium paschalnego. Jednocześnie pozostaje pytanie o sposób, w jaki termin „Bóstwo” funkcjonuje w strukturze samego zdania modlitewnego, zwłaszcza w kontekście aktu oblatywnego skierowanego do Ojca.

Trzecią propozycją interpretacyjną jest odwołanie do kategorii jedności Osoby Chrystusa oraz wzajemnej relacji natur w Chrystusie. W tej perspektywie wskazuje się, że skoro Chrystus jest jedną Osobą Boską istniejącą w dwóch naturach, to odniesienie do Jego człowieczeństwa może być rozumiane jako odniesienie do całej Osoby Syna. Argument ten bywa uzupełniany odwołaniem do kategorii perychorezy, która opisuje wzajemną relacyjność Osób Boskich oraz jedność działania w ekonomii zbawienia.

Należy jednak zauważyć, że klasyczna teologia perychorezy nie znosi rozróżnienia natur, lecz je zakłada. W chrystologii chalcedońskiej jedność Osoby Chrystusa nie oznacza zniesienia różnicy pomiędzy tym, co dokonuje się *secundum humanitatem*, a tym, co

przysługuje Boskiej naturze (Grillmeier, 1975). Perychoreza wyraża wzajemną relacyjność i jedność działania, ale nie eliminuje konieczności rozróżnienia właściwości natur w refleksji teologicznej.

Wspólną cechą przedstawionych interpretacji jest próba odczytania analizowanej formuły modlitwowej w szerszym kontekście teologicznym. Wskazują one, że język modlitwy – zwłaszcza w tradycji pobożności ludowej – często operuje skrótem symbolicznym, który wymaga interpretacji w świetle rozwiniętej refleksji doktrynalnej (Congar, 1960; Wainwright, 1980).

Z perspektywy metodologicznej pojawia się jednak pytanie o relację pomiędzy strukturą języka modlitwy a jej późniejszą interpretacją teologiczną. Zasada *lex orandi – lex credendi* wskazuje, że modlitwa Kościoła pozostaje w ścisłym związku z treścią wiary, choć nie każdy tekst modlitwowy ma charakter definicji doktrynalnej. Oznacza to jednak, że struktura języka modlitwy powinna pozostawać możliwie przejrzysta w odniesieniu do podstawowych rozstrzygnięć doktrynalnych.

Z tego względu interpretacje proponowane w literaturze teologicznej można rozumieć jako próby pogłębienia sensu analizowanej formuły w świetle tradycji doktrynalnej Kościoła. Jednocześnie ich istnienie wskazuje, że sama struktura języka modlitwy może rodzić pytania interpretacyjne, które wymagają dalszej refleksji teologicznej. Właśnie w tym sensie analiza formuły Koronki prowadzi do pytania o relację pomiędzy językiem pobożności a klasycznymi kategoriami chrystologii i teologii ofiary Chrystusa.

Recepcja kościelna i znaczenie praktyki modlitwowej w refleksji teologicznej

Jednym z często przywoływanych argumentów na rzecz teologicznej poprawności analizowanej formuły modlitwowej jest jej szeroka recepcja w praktyce modlitwowej Kościoła. Koronka do Miłosierdzia Bożego należy dziś do najbardziej rozpowszechnionych form pobożności katolickiej i jest obecna zarówno w oficjalnych modlitewnikach, jak i w praktyce duszpasterskiej oraz życiu wspólnot wiernych. Fakt ten bywa interpretowany jako wskazanie na jej zgodność z nauczaniem Kościoła oraz na jej znaczenie w życiu duchowym współczesnych chrześcijan.

Argument ten wymaga jednak pewnego doprecyzowania metodologicznego. W teologii katolickiej należy bowiem odróżnić recepcję pastoralną danej praktyki od jej formalnej normatywizacji doktrynalnej. Pobożność ludowa oraz formy modlitwy paraliturgicznej funkcjonują w życiu Kościoła w sposób bardziej dynamiczny i zróżnicowany niż teksty liturgiczne w ścisłym znaczeniu tego słowa. Ich obecność w praktyce duszpasterskiej nie oznacza automatycznie, że wszystkie elementy językowe tych modlitw mają status wypowiedzi doktrynalnych w sensie ścisłym.

W odniesieniu do nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego warto przypomnieć również jego złożoną historię recepcji. W 1959 roku Święte Oficjum ogłosiło notyfikację ograniczającą publiczne szerzenie niektórych form kultu związanych z objawieniami św.

Faustyny Kowalskiej. Decyzja ta została cofnięta w 1978 roku przez Kongregację Nauki Wiary, co otworzyło drogę do dalszego rozwoju nabożeństwa w Kościele oraz jego stopniowej recepcji w praktyce duszpasterskiej (CDF, 1978; Czackowska, 2012). Historia ta pokazuje, że proces recepcji nabożeństwa miał charakter stopniowy i był związany zarówno z refleksją teologiczną, jak i z doświadczeniem duszpasterskim Kościoła.

Z tego względu argument odwołujący się do powszechnej praktyki modlitewnej nie rozstrzyga sam w sobie wszystkich aspektów analizowanego problemu. Szeroka recepcja Koronki do Miłosierdzia Bożego świadczy niewątpliwie o jej znaczeniu w życiu duchowym Kościoła oraz o jej wartości duszpasterskiej. Jednocześnie nie wyklucza ona możliwości podejmowania refleksji teologicznej nad językiem poszczególnych formuł modlitewnych, zwłaszcza gdy są one analizowane w kontekście klasycznych kategorii doktrynalnych.

Nie oznacza to podważenia wartości nabożeństwa jako takiego. Wskazuje raczej na fakt, że refleksja teologiczna nad językiem modlitwy może być podejmowana również w odniesieniu do praktyk szeroko obecnych w życiu Kościoła. W tym sensie zasada *lex orandi – lex credendi* nie oznacza prostego utożsamienia każdej formy pobożności z normą doktrynalną, lecz wskazuje na dynamiczną relację pomiędzy modlitwą Kościoła a jego refleksją teologiczną (Wainwright, 1980).

Na tej podstawie możliwe jest przejście do sformułowania wniosków końcowych dotyczących teologicznej interpretacji analizowanej formuły modlitewnej.

Wnioski

Przeprowadzona analiza pozwala sformułować kilka wniosków dotyczących teologicznej interpretacji formuły modlitewnej Koronki do Miłosierdzia Bożego. Wnioski te nie odnoszą się do duchowej wartości nabożeństwa ani do autentyczności doświadczenia mistycznego św. Faustyny Kowalskiej, lecz wyłącznie do struktury teologicznej języka modlitwy.

Po pierwsze, analiza wykazała, że klasyczna chrystologia Kościoła, ukształtowana przez Sobory Nicejski I i Chalcedoński, stanowi istotny punkt odniesienia dla refleksji nad językiem modlitwy chrześcijańskiej. Definicja współistotności Syna z Ojcem (*homoousios*) oraz rozróżnienie natur w jednej Osobie Chrystusa wyznaczają ramy interpretacyjne, w których rozumiany jest język kultu i modlitwy. W tym sensie zasada *lex orandi – lex credendi* wskazuje na ścisłą relację pomiędzy modlitwą Kościoła a treścią jego wiary (Prosper Aquitanus; Wainwright, 1980).

Po drugie, strukturalna analiza formuły „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” pokazuje, że wszystkie wymienione elementy zostają włączone w jedną sekwencję przedmiotów aktu modlitewnego. Taka konstrukcja językowa powoduje, że termin „Bóstwo” pojawia się w tej samej strukturze syntaktycznej co elementy odnoszące się do natury ludzkiej Chrystusa. W świetle klasycznej teologii ofiary, która opisuje działanie Chrystusa *secundum humanitatem*, przy jednoczesnym uznaniu nieskończonej wartości Jego dzia-

łania *virtute divinitatis*, układ ten może rodzić pytania interpretacyjne dotyczące sposobu rozumienia analizowanej formuły.

Po trzecie, przedstawiona analiza pokazała, że w literaturze teologicznej pojawiają się różne propozycje interpretacji tej modlitwy, w tym interpretacje symboliczne, eucharystyczne oraz odwołujące się do jedności Osoby Chrystusa. Próby te wskazują na możliwość odczytania analizowanej formuły w zgodzie z klasyczną chrystologią Kościoła i podkreślają jej odniesienie do misterium paschalnego Chrystusa. Jednocześnie ich istnienie pokazuje, że interpretacja tej formuły wymaga pewnego kontekstu teologicznego, który pozwala właściwie zrozumieć jej sens.

Po czwarte, szeroka recepcja Koronki do Miłosierdzia Bożego w życiu modlitewnym Kościoła stanowi ważne świadectwo jej znaczenia duchowego i duszpasterskiego. Jednocześnie w refleksji teologicznej recepcja praktyki religijnej nie zawsze jest jedynym kryterium oceny języka modlitwy. Historia doktryny pokazuje, że refleksja nad językiem pobożności może prowadzić do jego dalszego doprecyzowania w świetle rozwijającej się refleksji teologicznej (Congar, 1960).

Na tej podstawie można stwierdzić, że analizowana formuła modlitewna stanowi interesujący przykład relacji pomiędzy językiem pobożności chrześcijańskiej a klasycznymi kategoriami chrystologii i teologii ofiary Chrystusa. Analiza ta nie prowadzi do zakwestionowania samego nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego ani jego miejsca w życiu Kościoła, lecz wskazuje na możliwość dalszej refleksji teologicznej nad sposobem interpretacji jego języka.

W tym sensie formuła „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” może być rozumiana jako punkt wyjścia do szerszych badań nad relacją pomiędzy pobożnością parali-turgiczną a normatywną chrystologią Kościoła. Dalsze studia mogłyby objąć zarówno porównanie tej modlitwy z tradycyjnymi formami języka ofiary w liturgii chrześcijańskiej, jak i refleksję nad kryteriami teologicznej interpretacji współczesnych form pobożności. Tego rodzaju badania mogą przyczynić się do pogłębienia refleksji nad dynamiką relacji pomiędzy modlitwą Kościoła a jego refleksją doktrynalną w perspektywie zasady *lex orandi – lex credendi*.

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia

- Aquinas Thomas. (1888–1894). *Summa theologiae*. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Commissio Leonina.
- Athanasius Alexandrinus. (1857). *Orationes contra Arianos*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 26. Paris.
- Augustinus Aurelius. (1845). *De Trinitate*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 42. Paris.
- Ayres, L. (2004). *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Balthasar, H. U. von. (1994). *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. vol. IV: *The Action*. Transl. G. Harrison. San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar, H. U. von. (1987). *Truth Is Symphonic: Aspects of Christian Pluralism*. A. Baron, H. Pietras (eds.). San Francisco: Ignatius Press.
- Bartnik, C. S. (2008). O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego. *Teologia w Polsce* (2008), s. 267–270.
- Basilus Magnus. (1857). *De Spiritu Sancto*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 32. Paris.
- Beinert, W. (ed.). (1991). *Glaube als Zustimmung: Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bouyer, L. (1968). *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Bouyer, L. (1963). *Liturgical Piety*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Cano, M. (1563). *De locis theologicis libri duodecim*. Salmanticae: Mathias Gastius.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*. (1992). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Congar, Y. (1960). *La Tradition et les traditions*. Paris: Fayard.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. (2002). *Directorium de pietate populari et liturgia. Principia et orientationes*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Congregatio pro Doctrina Fidei. (1978). *Notificatio de cultu Divinae Misericordiae*. *Acta Apostolicae Sedis* 70, 350.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. (1978). *Norms regarding the manner of proceeding in the discernment of presumed apparitions or revelations*.
- Czaczkowska, E. K. (2012). *Siostra Faustyna. Biografia świętej*. Kraków: Znak.
- Denzinger, H., Hünermann P. (eds.). (2010). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 43rd ed. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*. (2005). t. I (325–787). A. Baron, H. Pietras (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*. (2003). t. II (869–1312). A. Baron, H. Pietras (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*. (2004). t. IV (1511–1870). A. Baron, H. Pietras (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Dudek, A. (2010). Relacyjny charakter Miłosierdzia. W: *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, red. K. Góźdz i K. Guzowski, s. 417–431. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Fagerberg, D. W. (2013). *On Liturgical Asceticism*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Granat, W. (red.). (1970). *Ewangelia miłosierdzia*. Poznań: Pallottinum.
- Gregorius Nazianzenus. (1857–1866). *Opera*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 35–38. Paris.
- Grillmeier, A. (1975). *Christ in Christian Tradition*. vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. 2nd rev. ed. London: Mowbrays.
- Hanson, R. P. C. (1988). *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*.

- Edinburgh: T&T Clark.
- Ioannes Damascenus. (1864). *De fide orthodoxa*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 94. Paris.
- Jan Damasceński. (1969). *Wykład wiary prawdziwej (De fide orthodoxa)*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jan Paweł II. (1980). *Dives in misericordia*. Vatican City.
- Jungmann, J. A. (1951). *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)*. vol. 1–2. New York: Benziger Brothers.
- Kasper, W. (1982). *Der Gott Jesu Christi: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań: Pallottinum.
- Kavanagh, A. (1984). *On Liturgical Theology*. New York: Pueblo Publishing Company.
- Kowalska, M. F. (2005). *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa.
- Leo Magnus. (1846). *Epistolae*. W: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 54. Paris.
- Lonergan, B. J. F. (1972). *Method in Theology*. New York: Herder and Herder.
- Lossky, V. (1976). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Machniak, J. (2015). Miłosierdzie Boże w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. *Łódzkie Studia Teologiczne* 24, 4 (2015), s. 77–92.
- Pelikan, J. (1971). *The Christian Tradition*. vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Prosper Aquitanus. (1861). *Opera*. W: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 51. Paris.
- Rahner, K. (1997). *The Trinity*. New York: Crossroad.
- Rahner, K. (1967). Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. W: *Mysterium Salutis*, vol. II. Einsiedeln: Benziger.
- Rahner, Karl. (1967). Trinität. W: *Sacramentum Mundi*, vol. IV. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii*. Poznań: Christianitas.
- Ratzinger, J. (1994). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.
- Różycki, I. (2008). *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego*. Kraków: Misericordia.
- Słomski, W. (2025). Teologiczna analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” w Koronce do Miłosierdzia Bożego w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej. *Warszawskie Studia Teologiczne* 38, 2 (2025), s. 84–103.
- Tracy, D. (1981). *The Analogical Imagination*. New York: Crossroad.
- Urbański, S. (2016). *Wszystko mi mówi o Jego Miłosierdziu*. Warszawa: Wydawnictwo ADAM.
- Wainwright, G. (1980). *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Warchoń, P. (2016). Trynitarny wymiar miłosierdzia w sakramencie pokuty i pojednania. *Warszawskie Studia Teologiczne* 29, 1 (2016), s. 33–45.
- Zizioulas, J. D. (1985). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.