

Hermeneutyka czy kwalifikacja dogmatyczna? Spór o formułę „ofiaruję Ci... Bóstwo”

Hermeneutics or Dogmatic Qualification? The Dispute over the
Formula “I Offer You ... Divinity”

PIOTR JANKOWSKI 

Akademia Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3704-1677> • pjankowski@buziaczek.pl

Zgłoszono: 2025-12-28; zrecenzowano: 2026-04-30; zaakceptowano: 2026-03-17;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł przedstawia polemiczną i zarazem systematycznoteologiczną analizę formuły „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” zawartej w Koronce do Miłosierdzia Bożego. Zasadniczy problem zostaje rozpatrzony w świetle normatywnego paradygmatu chrystologicznego ukształtowanego przez Sobór Nicejski I, Sobór Chalcedoński oraz późniejszą tradycję doktrynalną Kościoła. Punktem wyjścia studium jest zasada *lex orandi – lex credendi*, zgodnie z którą język modlitwy nie tylko wyraża wiarę, lecz również podlega ocenie doktrynalnej. Artykuł dowodzi, że sporna formuła nie może zostać rozstrzygnięta wyłącznie za pomocą hermeneutyki dewocyjnej, afektywnej lub mistycznej, jeśli jej literalna struktura wprowadza „Bóstwo” w semantyczny zakres aktu ofiarowania. W pierwszej części zrekonstruowano klasyczną teologię ofiary Chrystusa jako aktu dokonanego według Jego człowieczeństwa, podczas gdy jej zbawcza skuteczność wypływa z Jego Boskości. W drugiej części przeanalizowano językową i dogmatyczną strukturę samej formuły, wskazując, że zawiera ona kategoriałne pomieszanie między tym, co może być ofiarowane, a tym, co z racji Boskiej niezmienności i współistotności nie może stać się przedmiotem oblaty. Trzecia część podejmuje rozróżnienie między hermeneutycznym łągódzeniem a kwalifikacją dogmatyczną, stawiając pytanie, czy analizowaną formułę należy traktować jedynie jako nieprecyzyjny wyraz pobożności, czy też jako obiektywnie błędną teologicznie propozycję w sensie materialnym. Artykuł konkluduje, że spójność doktrynalna wymaga czegoś więcej niż pobożnej intencji oraz że modlitwa Kościoła musi pozostawać odpowiedzialna wobec ontologicznej i chrystologicznej precyzji dogmatu katolickiego.

Słowa kluczowe: Koronka do Miłosierdzia Bożego, ofiara Chrystusa, *lex orandi – lex credendi*, herezja materialna, chrystologia, teologia dogmatyczna, Boże Miłosierdzie, doktryna nicejsko-chalcedońska

Abstract: This article offers a polemical and systematic theological analysis of the formula “I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity” contained in the Divine Mercy Chaplet. The central problem is examined in light of the normative Christological framework established by the Council of Nicaea I, the Council of Chalcedon, and the subsequent doctrinal tradition of the Church. The study proceeds from the principle *lex orandi – lex credendi*, according to which the

language of prayer not only expresses faith but also remains subject to doctrinal evaluation. The article argues that the disputed formula cannot be resolved solely by devotional, affective, or mystical hermeneutics if its literal structure introduces “Divinity” into the semantic scope of sacrificial offering. The first part reconstructs the classical theology of Christ’s sacrifice as accomplished according to His humanity, while its salvific efficacy derives from His divinity. The second part analyzes the linguistic and dogmatic structure of the formula itself and argues that it entails a categorical confusion between what may be sacrificially offered and what, by reason of divine immutability and consubstantiality, cannot become the object of oblation. The third part addresses the distinction between hermeneutical mitigation and dogmatic qualification, asking whether the formula should be treated merely as an imprecise devotional expression or as an objectively erroneous theological proposition in the material sense. The article concludes that doctrinal coherence requires more than pious intention and that the Church’s prayer must remain accountable to the ontological and Christological precision of Catholic dogma.

Keywords: Divine Mercy Chaplet, sacrifice of Christ, *lex orandi – lex credendi*, material heresy, Christology, dogmatic theology, Divine Mercy, Nicene-Chalcedonian doctrine

Wstęp

Zasada *lex orandi – lex credendi* należy do najbardziej fundamentalnych reguł teologicznej samoświadomości Kościoła. Jej sens nie wyczerpuje się w prostym stwierdzeniu, że modlitwa odzwierciedla wiarę. Oznacza ona również, że język modlitwy, właśnie dlatego, że uczestniczy w przekazie wiary, nie może pozostawać poza oceną dogmatyczną. Formuły modlitewne nie są wyłącznie spontanicznym wyrazem religijnego doświadczenia, lecz mogą pełnić funkcję normatywną, pedagogiczną i formacyjną. Kształtują one wyobraźnię teologiczną wiernych, utrwalają określony sposób rozumienia Boga, Chrystusa, zbawienia i Kościoła, a przez to współtworzą realny horyzont recepcji doktryny (Beinert, 1991, s. 9–31; *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, 2002, nr 9–13; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

Z tej przyczyny napięcie między pobożnością a precyzją dogmatyczną nie może być traktowane jako problem marginalny. Historia Kościoła pokazuje, że wiele sporów doktrynalnych nie rodziło się wyłącznie na poziomie abstrakcyjnych definicji, lecz również na poziomie języka kultu, praktyk religijnych i ich recepcji eklezjalnej. To właśnie dlatego klasyczna teologia katolicka konsekwentnie podkreśla, że pobożność, choć jest rzeczywistością autentycznie religijną i duchowo doniosłą, nie stanowi samodzielnego kryterium prawdy. Pobożność musi pozostawać wewnętrznie podporządkowana wierze Kościoła, a nie odwrotnie (Cano, 1563, lib. XII, cap. 3–5; por. *Congregation for the Doctrine of the Faith*, 1978/2012, nr I–II; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, nr 67, 1674–1676).

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera formuła Koronki do Miłosierdzia Bożego: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa...”. Formuła ta należy dziś do najbardziej rozpowszechnionych tekstów modlitwy pozaliturgicznej w Kościele katolickim. Jej recepcja jest szeroka, a znaczenie duszpasterskie niezaprzeczalne. Tym bardziej nie można uchylać pytania o jej wewnętrzną poprawność teologiczną. Właśnie dlatego, że tekst

ten funkcjonuje nie jako prywatna notatka mistyczna, lecz jako powtarzana przez miliony wiernych formuła modlitewna, podlega on ocenie w świetle norm wiary Kościoła (*Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, 2002, nr 9–13, 204–207; *Ioannes Paulus II*, 1980, nr 7–8; *Różycki*, 2008, s. 45–78).

Problem dogmatyczny koncentruje się wokół wyrażenia „ofiaruję Ci... Bóstwo”. W sensie dosłownym formuła ta włącza termin „Bóstwo” w ten sam syntaktyczny i semantyczny zakres aktu ofiarowania, który obejmuje „Ciało”, „Krew” i „Duszę”. Powstaje wówczas zasadnicze pytanie: czy natura Boska Chrystusa może być ujęta jako przedmiot oblaty? Innymi słowy, czy wolno w języku modlitwy mówić o „ofiarowaniu Bóstwa” Ojcu bez naruszenia podstawowych zasad chrystologii i teologii ofiary? Nie jest to pytanie retoryczne ani drugorzędne. Dotyczy ono samej struktury wyznania wiary: relacji między naturą Boską i ludzką w Chrystusie, zasady współistotności Syna Ojcu, niecierpliwości Boga oraz klasycznego rozumienia ofiary zbawczej (*Sobór Nicejski I*, 325/2010, nr 125–126; *Sobór Chalcedoński*, 451/2010, nr 301–302; *Thomas Aquinas*, 1888–1894, III, q. 48–49).

Współczesna literatura teologiczna dotycząca Bożego Miłosierdzia najczęściej przyjmuje wobec tej formuły strategię interpretacyjnego łagodzenia. Akcent przesuwają się z sensu literalnego na intencję modlącego się, z precyzji dogmatycznej na funkcję dewocyjną, z ontologii na afekt religijny. Niektórzy autorzy wskazują, że język modlitwy prywatnej rządzi się innymi prawami niż język ścisłej teologii systematycznej. Inni akcentują, że w modlitwie nie chodzi o techniczną definicję natur Chrystusa, lecz o pełne zawierzenie odkupieńczemu dziełu Syna Bożego. Jeszcze inni odwołują się do całościowego sensu nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, uznając, że jego ortodoksja jako całości pozwala interpretować poszczególne sformułowania w sposób życzliwy i nienaruszający dogmatu (*Dudek*, 2010, s. 417–431; *Urbański*, 2016, s. 112–145; *Warchoń*, 2016, s. 33–45).

Jednak taka strategia, choć duszpastersko zrozumiała, nie rozwiązuje problemu w sensie metodologicznym. Jeżeli sporna formuła ma zostać uznana za teologicznie poprawną, nie wystarczy stwierdzić, że wierni modlą się nią w dobrej intencji albo że całość nabożeństwa prowadzi do zaufania Bożemu miłosierdziu. Trzeba wykazać, że sama struktura wypowiedzi pozostaje zgodna z chrystologią Kościoła. Teologia dogmatyczna nie może zadowolić się samym odwołaniem do subiektywnej intencji, jeśli obiektywny sens zdania rodzi poważne zastrzeżenia. W przeciwnym razie zasada *lex orandi – lex credendi* zostałaby odwrócona: nie modlitwa byłaby oceniana przez wiarę, lecz wiara zostałaby zmuszona do usprawiedliwiania każdej utrwalonej praktyki modlitewnej (*Beinert*, 1991, s. 9–31; *Cano*, 1563, lib. XII, cap. 3–5; *Ratzinger*, 1994, s. 172–198).

Punktem wyjścia dla niniejszego artykułu jest przekonanie, że spór o formułę „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie może zostać uczciwie rozstrzygnięty bez sięgnięcia do normatywnego centrum teologii katolickiej, to znaczy do doktryny trynitarniej, chrystologicznej i soteriologicznej. Jeśli Syn jest współistotny Ojcu, to Jego Bóstwo nie stanowi rzeczywistości odrębnej od Boskości Ojca. Jeśli zaś Boskość jest niestworzona, prosta, niezmienna i niecierpiętna, nie może stać się „przedmiotem” ofiary w tym sensie, w jakim ofiaro-

wane zostają ciało i krew. Klasyczna teologia ofiary, od Ojców Kościoła po scholastykę, konsekwentnie odróżnia to, co w dziele zbawczym należy do porządku człowieczeństwa Chrystusa, od tego, co stanowi o nieskończonej godności i skuteczności Jego czynu przez zjednoczenie z Osobą Słowa (Augustinus, 1845–1864, XV, 5–8; Ioannes Damascenus, 1864/1969, III, 3–4; Rahner, 1997, s. 103–145; Balthasar, 1994, s. 215–260).

W tym miejscu zasadniczym punktem odniesienia staje się wcześniejsza analiza Wojciecha Ślomskiego poświęcona formule „ofiaruję Ci... Bóstwo” w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej (Ślowski, 2025, s. 84–103). Artykuł ten ma niewątpliwie istotną wartość, ponieważ jasno pokazuje, że problem nie jest pozorny ani wyłącznie emocjonalny. Przeciwnie, dotyczy samej możliwości pogodzenia literalnego brzmienia formuły z klasyczną doktryną chrystologiczną. Jednak właśnie w tym miejscu rodzi się potrzeba dalszego kroku. Jeżeli bowiem analiza dogmatyczna rzeczywiście wykazuje napięcie między literalnym brzmieniem modlitwy a normą wiary, to pozostaje pytanie, czy wystarczy je osłabić za pomocą interpretacji hermeneutycznej, czy też należy dokonać bardziej jednoznacznej kwalifikacji teologicznej.

Niniejszy artykuł stawia tezę, że sama hermeneutyka nie wystarcza. Jeżeli w strukturze formuły modlitewnej termin „Bóstwo” zostaje wpisany w zakres czynności ofiarowania, to mamy do czynienia nie tylko z niezręcznością językową, lecz z problemem dogmatycznym wymagającym kwalifikacji. Celem artykułu nie jest podważanie autentyczności kultu Bożego Miłosierdzia ani kwestionowanie jego miejsca w życiu Kościoła. Celem jest znacznie bardziej precyzyjne zadanie: zbadanie, czy konkretna formuła modlitewna może zostać obroniona w świetle klasycznej teologii, czy też powinna zostać uznana za obiektywnie nieadekwatną, a zatem wymagającą korekty interpretacyjnej, katechetycznej, a może nawet językowej (Bartnik, 2008, s. 267–270; Granat, 1970, s. 405–408; Różycki, 2008, s. 45–78).

W sensie metodologicznym artykuł sytuuje się w obrębie teologii dogmatycznej i fundamentalnej. Punktem odniesienia nie jest więc wyłącznie fenomenologia modlitwy ani socjologia religii, lecz normatywna struktura doktryny. W pierwszej części zostanie zrekonstruowana klasyczna chrystologia ofiary w oparciu o wybrane świadectwa Magisterium i tradycji teologicznej. W drugiej części podjęta zostanie analiza językowo-dogmatyczna samej formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”. W trzeciej zostanie postawione pytanie o możliwość jej kwalifikacji jako błędu teologicznego w sensie materialnym. W czwartej zostaną omówione granice interpretacji hermeneutycznych, które próbują ocalić literalne brzmienie modlitwy bez naruszania jej powszechnej recepcji. Całość zmierza do odpowiedzi na pytanie, czy wierność wobec depozytu wiary wymaga w tym przypadku jedynie objaśnienia, czy także korekty.

W tym znaczeniu spór o formułę Koronki nie jest sporem o margines pobożności, lecz o granice dopuszczalnego języka teologicznego w modlitwie Kościoła. Jeżeli bowiem modlitwa ma pozostawać prawdziwie kościelna, nie może tylko poruszać religijnie; musi również pozostawać zgodna z ontologiczną i chrystologiczną prawdą wiary. Pytanie o formułę „ofiaruję Ci... Bóstwo” jest więc pytaniem o to, czy pobożność może być ra-

towana kosztem precyzji dogmatu, czy też właśnie dogmat stanowi warunek prawdziwej i trwałej pobożności (Kasper, 1982, s. 210–245; Rahner, 1967a/1997, s. 103–145; Rahner, 1967b, s. 981–989; Ratzinger, 1994, s. 172–198).

Chrystologia ofiary jako norma rozstrzygająca

W klasycznej teologii katolickiej pojęcie ofiary nie jest metaforą ani pojęciem wyłącznie religijno-afektywnym, lecz kategorią ściśle teologiczną, zakorzonioną w strukturze objawienia i precyzowaną przez rozwój doktryny. Ofiara w sensie ścisłym oznacza akt odniesienia do Boga, w którym określone oblatum zostaje złożone, oddane lub poświęcone Bogu. Nie chodzi więc jedynie o wewnętrzną intencję ofiarującego, lecz także o obiektywną strukturę samego aktu. W tym znaczeniu każda poprawna teologia ofiary wymaga rozróżnienia między podmiotem ofiary, przedmiotem ofiary oraz skutkiem zbawczym, jaki z tej ofiary wynika. Zatarcie któregoś z tych poziomów prowadzi nieuchronnie do niejasności dogmatycznej (Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Balthasar, 1994, s. 215–260; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

Punkt wyjścia dla chrześcijańskiego rozumienia ofiary stanowi oczywiście misterium paschalne Chrystusa. Nowy Testament nie pozostawia wątpliwości, że zbawcza ofiara Chrystusa jest związana z Jego wcielonym istnieniem, z Jego ciałem wydanym i krwią przelaną dla zbawienia świata. To właśnie człowieczeństwo Chrystusa staje się miejscem i narzędziem zbawczego posłuszeństwa. Nie oznacza to żadnego oddzielenia człowieczeństwa od Osoby Syna, lecz wskazuje na to, że akt ofiarny dokonuje się w porządku natury ludzkiej. Chrystus jako jeden i ten sam Syn Boży działa w obu naturach, ale cierpienie, śmierć i ofiara przysługują Mu według człowieczeństwa, nie zaś według Boskości. To rozróżnienie jest warunkiem wszelkiej poprawnej soteriologii i chrystologii (Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Sobór Konstantynopolitański II, 553/2010, nr 421–438; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49).

Tę samą prawdę potwierdza cała normatywna tradycja wiary Kościoła. Symbol nicejski, ogłaszając współistotność Syna Ojcu, nie tylko zabezpiecza Boską godność Chrystusa, ale pośrednio wyznacza granice wszelkiego języka odnoszącego się do Jego Boskości. Jeżeli Syn jest homoousios Ojcu, to Jego Bóstwo nie jest jakąś rzeczywistością częściową, wydzielalną czy funkcjonalnie odrębną wobec Ojca. Boskość Syna nie może być ujmowana jako „coś”, co zostaje przekazane Ojcu, oddane Mu lub złożone Mu w ofierze, ponieważ stanowi tę samą, jedną, niepodzielną naturę Boską wspólną Ojcu i Synowi (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Denzinger i Hünemann, 2010, nr 125–126).

Właśnie dlatego chrystologia ofiary nie może być budowana w oderwaniu od teologii trynitarniej. Gdy Kościół wyznaje, że Syn jest prawdziwym Bogiem z prawdziwego Boga, to zarazem wyklucza wszelkie takie ujęcie, w którym Boskość Syna byłaby traktowana jako obiekt relacji ofiarniczej wobec Ojca. Relacja między Ojcem i Synem w Trójcy nie jest relacją ofiarującego i ofiarowanego w sensie natury Boskiej. Owszem, Syn w ekonomii zbawienia składa siebie Ojcu w posłuszeństwie aż do śmierci, ale czyni to jako wcie-

lone Słowo, a więc jako Ten, który działa w przyjętym człowieczeństwie. Innymi słowy, podmiot jest Boski, lecz sposób dokonania ofiary jest zakorzeniony w ludzkiej naturze Chrystusa (Augustinus, 1845–1864, XV, 5–8; Rahner, 1997, s. 103–145; Kasper, 1982, s. 210–245).

Znaczenie tego rozróżnienia zostało dobitnie potwierdzone przez Sobór Chalcedoński. Definicja chalcedońska nie jest jedynie historycznym kompromisem terminologicznym, lecz normą dla całej późniejszej refleksji chrystologicznej. Sobór naucza, że jeden i ten sam Chrystus jest rozpoznawany w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia. Oznacza to, że jedność Osoby nie znosi różnicy natur, a różnica natur nie rozbija jedności Osoby. W konsekwencji to, co przysługuje jednej naturze, nie może być bezpośrednio przenoszone na drugą na zasadzie prostego utożsamienia. Działania i właściwości natury ludzkiej pozostają działaniami i właściwościami natury ludzkiej, choć są działaniami jednej Boskiej Osoby Syna (Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Baron i Pietras, 2005, t. I, s. 214–223).

Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera klasyczna reguła teopaschicka: *Unus de Trinitate passus est carne*. Reguła ta została sformułowana właśnie po to, aby zabezpieczyć jednocześnie realność zbawczego cierpienia oraz niecierpiętlivość natury Boskiej. Nie oznacza ona, że Boskość cierpi, lecz że Ten, który jest jednym z Trójcy, cierpiał w ciele. To krótkie sformułowanie posiada ogromne znaczenie metodologiczne. Pokazuje bowiem, że język teologiczny może orzekać o Boskiej Osobie to, co dokonało się według natury ludzkiej, ale nie może z tego powodu znieść rozróżnienia natur ani przypisać Boskości tego, co przysługuje człowieczeństwu. Jeśli więc można powiedzieć, że Bóg cierpiał, to tylko w sensie ściśle chrystologicznym, nigdy zaś w tym sensie, że natura Boska stała się podmiotem cierpienia jako taka (Sobór Konstantynopolitański II, 553/2010, nr 421–438; Ioannes Damascenus, 1864/1969, III, 3–4).

To samo dotyczy kategorii ofiary. Ofiara Chrystusa nie jest aktem dokonującym się „w Boskości”, lecz aktem zbawczym dokonany przez wcielonego Syna w Jego człowieczeństwie. Klasyczna tradycja teologiczna była w tej kwestii zadziwiająco zgodna. Ojcowie Kościoła, choć posługiwali się nieraz językiem silnie doxologicznym i soteriologicznym, nie traktowali Boskości jako przedmiotu ofiary. Przeciwnie, to właśnie niecierpiętlivość i niezmienność Boga stanowiły warunek zrozumienia, że dzieło zbawienia dokonuje się przez przyjęte człowieczeństwo Syna. W logice wcielenia to, co ludzkie, zostaje zjednoczone z Boską Osobą i przez to staje się narzędziem zbawienia. Nie oznacza to jednak, że Boskość sama zostaje włączona w porządek tego, co może być oddane, wyniszczone lub złożone w ofierze (Augustinus, 1845–1864, XV, 5–8; Ioannes Damascenus, 1864, III, 3–4; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 253–255, 468–469).

Niezwykle precyzyjnie ujmuje ten problem Tomasz z Akwinu. W jego ujęciu męka Chrystusa stanowi prawdziwą i właściwą ofiarę, ale jej rzeczywistość odnosi się do natury ludzkiej, podczas gdy jej skuteczność wypływa z Boskiej godności Osoby. To klasyczne rozróżnienie ma znaczenie rozstrzygające dla całego omawianego sporu. Boskość nie jest przedmiotem ofiary, lecz źródłem nieskończonej wartości i skuteczności ofiary. To, że

ofiara Chrystusa posiada wartość nieskończoną, nie oznacza, że Boskość została ofiarowana. Oznacza jedynie, i aż tyle, że ofiara człowieczeństwa Chrystusa ma nieskończoną godność, ponieważ należy do Osoby Boskiej. Właśnie tutaj przebiega granica między ortodoksją a błędem: między stwierdzeniem, że ofiara ma skuteczność ze względu na Boskość, a twierdzeniem, że Boskość sama staje się oblatum (Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Rahner, 1997, s. 103–145; Balthasar, 1994, s. 215–260).

W tym świetle należy również czytać późniejszą teologię katolicką. Zarówno refleksja trynitarna, jak i chrystologiczna XX wieku, mimo różnych metod i akcentów, nie podważyła klasycznej zasady, że ekonomia zbawienia urzeczywistnia się przez wcielenie Syna, a więc przez przyjęte człowieczeństwo, podczas gdy Boskość pozostaje źródłem, podstawą i warunkiem skuteczności całego dzieła. Rahner, analizując relację między immanentną i ekonomiczną Trójcą, nie rozmywa różnicy natur, lecz przeciwnie, pokazuje, że samoudzielenie Boga dokonuje się w historii bez naruszenia Boskiej transcendencji. Podobnie Balthasar, rozwijając dramatyczny wymiar dzieła zbawienia, nie zaciera granicy między ekonomią posłuszeństwa Syna a ontologiczną niezmiennością Boskości. Także Ratzinger, zwłaszcza w refleksji nad liturgią i chrystologicznym centrum kultu, zakłada nienaruszalność tego rozróżnienia (Rahner, 1967, s. 981–989; Rahner, 1997, s. 103–145; Balthasar, 1994, s. 215–260; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

W odniesieniu do samej kategorii miłosierdzia znaczący pozostaje również głos Wincentego Granata. Jego refleksja nad Bożym miłosierdziem nie przeciwstawia miłosierdzia prawdzie dogmatu ani nie buduje teologii dewocyjnej niezależnej od klasycznych rozstrzygnięć chrystologicznych. Przeciwnie, u Granata miłosierdzie należy do ekonomii zbawienia uporządkowanej przez wcielenie, odkupienie i łaskę. Nie ma więc żadnych podstaw, aby twierdzić, że akcent na miłosierdzie uprawnia do osłabienia chrystologicznej precyzji. Gdy mowa o odkupieńczej ofierze Chrystusa, także u Granata zachowany zostaje klasyczny porządek: człowieczeństwo Chrystusa stanowi realny nośnik cierpienia i ofiary, Boskość zaś nie należy do porządku tego, co może stać się przedmiotem złożenia ofiarnego (Granat, 1970, s. 405–408).

Ważne jest również to, że norma chrystologii ofiary nie wynika wyłącznie z abstrakcyjnych rozważań systematycznych, ale znajduje swój wyraz w życiu modlitwy Kościoła. Oficjalna modlitwa Kościoła, jego nauczanie oraz zasadnicza tradycja liturgiczna są głęboko zgodne w języku odnoszonym do ofiary Chrystusa. Tam, gdzie Kościół mówi o wydanym ciele, przelanej krwi, posłuszeństwie, męce i śmierci, odwołuje się do ekonomii wcielenia. Tam zaś, gdzie mówi o Boskiej godności Chrystusa, mówi o źródle zbawczej skuteczności, a nie o przedmiocie ofiarowania. To nie jest przypadek stylistyczny, lecz konsekwencja dogmatyczna (*Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, 2002, nr 9–13, 204–207; *Ioannes Paulus II*, 1980, nr 7–8; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, nr 1846–1848).

Wszystko to prowadzi do wniosku, że chrystologia ofiary ustanawia ścisłą normę rozstrzygającą dla oceny spornego sformułowania „ofiaruję Ci... Bóstwo”. Norma ta może zostać ujęta w sposób prosty: ofiarowane jest to, co Chrystus składa Ojcu w swoim

człowieczeństwie, natomiast Boskość nie jest przedmiotem ofiary, lecz ontologiczną podstawą nieskończonej wartości i skuteczności tego aktu. Jeżeli ta zasada zostaje zachowana, język modlitwy pozostaje zgodny z dogmatem. Jeżeli zostaje naruszona, pojawia się nie tylko niejasność stylistyczna, lecz realny problem teologiczny.

Z tego powodu nie można zadowolić się ogólnym stwierdzeniem, że modlitwa „ma sens religijny” albo że „wierni rozumieją ją poprawnie”. Pytanie, jakie musi postawić teologia dogmatyczna, brzmi inaczej: czy literalna struktura danej formuły pozostaje zgodna z normą chrystologiczną? Jeśli odpowiedź jest negatywna, wówczas nie wystarczy apel o życzliwą interpretację. Konieczne staje się przejście do analizy samej struktury językowej. Dopiero na tym poziomie można odpowiedzieć, czy chodzi wyłącznie o niefortunne sformułowanie, czy o głębszy błąd kategorialny dotyczący pojęcia ofiary, Boskości i relacji między nimi.

W tym właśnie miejscu należy przejść do bliższego oglądu samej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego. Jeśli bowiem chrystologia ofiary wyznacza normę, to zasadnicze pytanie brzmi teraz: czy sformułowanie „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” mieści się jeszcze w granicach tej normy, czy też narusza ją przez włączenie Boskości do zakresu *oblatio*?

Analiza struktury językowej formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”

Po zrekonstruowaniu normy chrystologicznej należy przejść do samego centrum problemu, czyli do analizy struktury językowej formuły: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Kowalska, 2005, nr 474–476). W teologii dogmatycznej nie wystarczy bowiem odwołanie się do ogólnego sensu religijnego modlitwy. Konieczne jest zbadanie, czy konkretna konstrukcja językowa, właśnie w swoim literalnym i bezpośrednim brzmieniu, pozostaje zgodna z porządkiem pojęciowym wiary Kościoła. W tym przypadku problem nie dotyczy wyłącznie tonu nabożności ani emocjonalnego ciężaru wypowiedzi, lecz tego, jak skonstruowany jest sam akt predykcji i jakie relacje znaczeniowe zostają przez niego ustanowione.

Pierwszym elementem wymagającym uwagi jest sam czasownik „ofiaruję”. W języku religijnym i teologicznym czasownik ten nie jest neutralny. Nie oznacza po prostu „oddaję Tobie”, „zawierzam Tobie” albo „powierzam Tobie”. W chrześcijańskiej tradycji modlitewnej oraz doktrynalnej „ofiarować” odsyła do rzeczywistości *oblatio*, a więc do czynności, w której pewne dobro staje się przedmiotem złożenia Bogu. Oczywiście zakres semantyczny czasownika może być niekiedy szerszy w języku potocznym, jednak w formule religijnej o tak wysokim nasyceniu soteriologicznym i chrystologicznym podstawowe znaczenie jest jednoznacznie ofiarnicze. Nie ma tu podstaw, by traktować ten czasownik jako zwykły synonim aktu pobożnego zwrócenia się ku Bogu. Cały kontekst nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, w którym mowa o prześlągnięciu za grzechy nasze i całego świata, dodatkowo wzmacnia ścisły sens ofiarniczy tej wypowiedzi (Kowalska, 2005, nr 474–476; Różycki, 2008, s. 45–78; Bartnik, 2008, s. 267–270).

Drugim elementem jest konstrukcja dopełnienia. W formule pojawia się wyraźna enumeracja: „Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo”. Z punktu widzenia składni zdania wszystkie te człony są objęte jednym orzeczeniem i należą do jednego ciągu semantycznego. Nie ma w tekście żadnego wskaźnika, który pozwalałby twierdzić, że trzy pierwsze elementy są objęte zakresem czasownika „ofiaruję” w sensie ścisłym, natomiast czwarty jedynie w sensie przenośnym. Nie ma też żadnego rozróżnienia składniowego, które sugerowałoby zmianę poziomu odniesienia między „Duszą” a „Bóstwem”. Przeciwnie, tekst buduje jednolity szereg, w którym wszystkie cztery człony funkcjonują jako współrzędne dopełnienia tego samego aktu ofiarowania.

Ta obserwacja ma zasadnicze znaczenie. W teologii języka religijnego często można dopuścić wieloznaczność, metaforyczność albo analogiczność, ale nie można dowolnie zawieszać podstawowej logiki składni. Jeśli bowiem w jednym szeregu występują elementy odnoszące się do realiów ofiarniczych, to czytelnik i modlący się zostają skierowani ku odczytaniu całego szeregu jako objętego tym samym porządkiem znaczeniowym. Ciało i krew Chrystusa niewątpliwie należą do tego porządku. Dusza, choć w tradycji biblijnej i scholastycznej nie bywa najczęściej osobno wskazywana jako przedmiot ofiary w taki sam sposób jak ciało i krew, nadal mieści się w obrębie integralnego człowieczeństwa Chrystusa. Problem powstaje dopiero przy czwartym członie, czyli „Bóstwie”, które nie należy już do porządku człowieczeństwa, lecz do porządku Boskiej natury współistotnej Ojcu (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302).

Właśnie tutaj ujawnia się podstawowe napięcie semantyczne i dogmatyczne. Enumeracja łączy bowiem elementy należące do dwóch różnych porządków ontologicznych. „Ciało”, „Krew” i „Dusza” odnoszą się do tego, co w Chrystusie należy do rzeczywistości przyjętej, wcielonej, historycznej, zdolnej do cierpienia i śmierci. „Bóstwo” odnosi się natomiast do natury Boskiej, która z definicji nie podlega cierpieniu, przemianie, wyniszczeniu ani złożeniu w ofierze. Jeśli jednak wszystkie te elementy zostają połączone w ramach jednego aktu ofiarowania, wówczas język modlitwy dokonuje przesunięcia, którego nie da się uznać za obojętne. Boskość zostaje wprowadzona do tego samego szeregu, do którego należą elementy związane z ekonomią męki i odkupienia. Tym samym zostaje semantycznie wpisana w obszar *oblatio*.

Nie wystarczy odpowiedzieć, że pobożność religijna operuje czasem językiem bardziej całościowym niż ścisła teologia. Owszem, modlitwa może ujmować Chrystusa całościowo, mówiąc o Nim jako o Zbawicielu, Synu Bożym, Panu lub Odkupicielu bez każdorazowego rozróżniania poziomu natur. Jednak co innego mówić o całej Osobie Chrystusa, a co innego wprost wprowadzić termin odnoszący się do natury Boskiej jako człon współrzędny w szeregu przedmiotów ofiary. Tego rodzaju ruch językowy nie jest już zwykłym skrótem pobożnościowym. Wchodzi w sam środek klasycznych rozróżnień chrystologicznych. Nie chodzi tu o zakwestionowanie *communicatio idiomatum*, lecz właśnie o jej prawidłowe rozumienie. Zasada ta pozwala przypisywać jednej Osobie to, co przysługuje jednej z natur, ale nie pozwala dowolnie mieszać porządków ontologicznych

w obrębie aktu ofiarnego (Ioannes Damascenus, 1864/1969, III, 3–4; Sobór Konstantynopolitański II, 553/2010, nr 421–438).

W tym miejscu szczególnie przydatna staje się kategoria błędu kategorialnego. W sensie filozoficzno-teologicznym błąd kategorialny polega na przypisaniu określonej rzeczywistości właściwości, funkcji albo trybu istnienia należącego do innej kategorii bytowej. W analizowanej formule taki błąd polega na tym, że „Bóstwo” zostaje potraktowane tak, jakby mogło wejść do porządku tego, co ofiarowane. Tymczasem Boskość nie jest czymś, co może zostać oddane Bogu na sposób ofiarniczy. Nie jest rzeczywistością stworzoną, nie jest czymś odrębnym wobec Ojca, nie jest też czymś, co mogłoby zostać przemienione, wyniszczone, wydane lub złożone. Z punktu widzenia klasycznej metafizyki i chrystologii przypisanie Boskości funkcji oblatum oznacza więc przesunięcie jej do porządku nieadekwatnego wobec jej natury (Augustinus, 1845–1864, XV, 5–8; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Kasper, 1982, s. 210–245).

Można oczywiście próbować bronić tej formuły przez odwołanie do języka integralnego, argumentując, że skoro Chrystus jest jeden, to można Go „ofiarować” Ojcu w całej pełni Jego Osoby, a więc również z odniesieniem do Boskości. Tego rodzaju argument jednak nie usuwa problemu, lecz jedynie go przesuwa. Gdyby bowiem formuła brzmiała po prostu: „ofiaruję Ci Twojego Syna Jezusa Chrystusa”, wtedy rzeczywiście można byłoby mówić o całościowym odniesieniu do jednej Osoby, bez rozbijania jej na poszczególne elementy. Tutaj jednak sytuacja wygląda inaczej. Tekst nie poprzestaje na odniesieniu do osoby Chrystusa jako całości, lecz wylicza składniki należące do różnych porządków ontologicznych. Właśnie to wyliczenie czyni problem ostrzejszym, ponieważ nie pozostawia miejsca na neutralną ogólność. Boskość nie występuje tu jako cecha osoby ani jako podstawa jej godności, lecz jako element wymieniony obok ciała, krwi i duszy.

To rozróżnienie jest decydujące także dlatego, że klasyczna teologia chrześcijańska zna dobrze różnicę między pełnią osoby a rozróżnieniem natur. Osoba Syna jest jedna, ale natury nie stapiają się ani nie wymieniają własności w sposób nieuporządkowany. Dlatego można powiedzieć, że Chrystus odkupił świat, że Syn Boży umarł za nas, że Pan chwały został ukrzyżowany, ale nie można bezkarnie przejść od tej poprawnej predykcji osobowej do twierdzenia, że Boskość została ukrzyżowana, cierpiała lub została złożona w ofierze jako Boskość. Jeśli to rozróżnienie zostaje usunięte albo rozmyte, wówczas język modlitwy przestaje być niewinnym skrótem i zaczyna ingerować w samą strukturę chrystologii (Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Ioannes Damascenus, 1864/1969, III, 3–4; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49).

Należy też odrzucić argument, że sam fakt kościelnej recepcji formuły neutralizuje problem jej literalnej struktury. Kościelna aprobata praktyki pobożnościowej nie oznacza automatycznie, że każde jej pojedyncze sformułowanie zostało przyjęte jako wzorcowe pod względem ścisłości dogmatycznej. Historia teologii zna liczne przypadki, w których pewne wyrażenia pobożne były tolerowane, reinterpretowane lub korygowane w miarę dojrzewania refleksji doktrynalnej. Także dokumenty dotyczące rozeznawania objawień prywatnych wyraźnie pokazują, że autentyczna duchowa wartość jakiegoś nurtu poboż-

ności nie znosi potrzeby krytycznej oceny jego form wyrazu (Congregation for the Doctrine of the Faith, 1978/2012, nr I–II; Kongregacja Nauki Wiary, 1959, s. 271; Congregatio pro Doctrina Fidei, 1978, s. 350).

W tym świetle próba obrony sformułowania „ofiaruję Ci... Bóstwo” przez samą intencję modlącego się również okazuje się niewystarczająca. Intencja może sprawić, że dana osoba nie popełnia błędu formalnego. Nie usuwa jednak problemu obiektywnej struktury językowej formuły. Kto modli się tymi słowami, może chcieć powiedzieć coś całkowicie ortodoksyjnego, mianowicie że składa Ojcu Chrystusa jako Zbawiciela w całej pełni Jego osoby i dzieła. Jednak teologia nie bada wyłącznie tego, co modlący się miał na myśli, lecz także to, co rzeczywiście mówi tekst. A tekst, odczytany literalnie i zgodnie z regułami składni, włącza „Bóstwo” w zakres aktu ofiarowania. To właśnie czyni problem obiektywnym, a nie wyłącznie psychologicznym czy pastoralnym (Beinert, 1991, s. 9–31; Bartnik, 2008, s. 267–270).

Na tym etapie można więc sformułować pierwszy zasadniczy wniosek. Problem formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie polega jedynie na tym, że może być ona źle zrozumiana przez niewykształconego odbiorcę. Problem leży głębiej: w samej konstrukcji zdania, które łączy w jednym akcie ofiarniczym elementy należące do porządku człowieczeństwa Chrystusa z terminem odnoszącym się do Jego natury Boskiej. W ten sposób dochodzi do semantycznego przesunięcia Boskości do sfery *oblatum*. Tego rodzaju przesunięcie nie może być uznane za całkowicie neutralne, ponieważ narusza strukturę klasycznej chrystologii ofiary.

Drugi wniosek jest równie istotny. Jeżeli problem ma charakter strukturalny, to nie może zostać rozwiązany wyłącznie przez apel do interpretacji życzliwej, duchowej lub mistycznej. Owszem, taka interpretacja może osłabiać skutki duszpasterskie błędnego odczytania. Nie usuwa jednak samego faktu, że literalna warstwa tekstu rodzi poważną trudność. Innymi słowy, hermeneutyka może próbować ratować sens, ale nie może sama przez się unieważnić błędu wpisanego w konstrukcję językową, jeśli taki błąd rzeczywiście tam występuje.

To właśnie prowadzi do kolejnego etapu analizy. Skoro formuła wykazuje cechy błędu kategorialnego, należy postawić pytanie bardziej precyzyjne: czy mamy do czynienia jedynie z nieadekwatnym językiem pobożnościowym, czy też z obiektywną sprzecznością z normą wiary, która uzasadnia mocniejszą kwalifikację dogmatyczną? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przejść od analizy językowej do klasycznej teologicznej kategorii błędu materialnego.

Herezja materialna – kryteria klasyczne i kwalifikacja spornego sformułowania

Po ustaleniu, że formuła „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” rodzi realny problem na poziomie struktury językowej, konieczne staje się postawienie pytania o jej kwalifikację dogmatyczną. W tym miejscu nie chodzi już wyłącznie o to, czy sformułowanie jest stylistycznie niefortunne, katechetycznie ryzykowne albo podatne na błędną recepcję.

Pytanie brzmi bardziej radykalnie: czy literalny sens tej formuły pozostaje jedynie nieprecyzyjny, czy też wchodzi w obiektywną sprzeczność z normatywną treścią wiary Kościoła? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć do klasycznych rozróżnień teologii dogmatycznej, zwłaszcza do rozróżnienia między herezją formalną a herezją materialną.

W tradycji katolickiej herezja formalna oznacza świadome i uporczywe zaprzeczenie prawdziwej objawionej i podanej do wierzenia przez Kościół. Jej istotnym elementem jest zatem nie tylko obiektywna niezgodność treści z dogmatem, ale także subiektywny komponent uporu, świadomości i woli trwania przy błędzie. Tymczasem herezja materialna odnosi się do sytuacji, w której jakaś wypowiedź, formuła lub teza pozostaje obiektywnie sprzeczna z treścią wiary, nawet jeśli podmiot nie ma świadomości tej sprzeczności albo nie zamierza przeciwstawiać się nauce Kościoła. To rozróżnienie ma podstawowe znaczenie dla oceny tekstów pobożnościowych, katechetycznych, a nawet teologicznych, które nie są aktami buntu wobec Magisterium, lecz mimo to mogą zawierać element obiektywnej niezgodności z dogmatem (Denzinger i Hünermann, 2010, nr 125–126, 301–302, 421–438; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 253–255, 456–478).

Właśnie dlatego zastosowanie kategorii herezji materialnej do formuły modlitewnej nie oznacza oskarżenia modlących się o winę doktrynalną. Nie jest to ocena intencji św. Faustyny Kowalskiej, wiernych odmawiających Koronkę ani duszpasterzy szerzących nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Chodzi wyłącznie o obiektywną analizę treści wypowiedzi. Teologia dogmatyczna musi bowiem rozróżniać między poziomem subiektywnej religijności a poziomem obiektywnej zgodności z normą wiary. Pobożność, nawet szczerą i owocną duchowo, nie posiada immunitetu wobec takiej oceny. Jeśli jakaś formuła pozostaje problematyczna w świetle chrystologii i teologii ofiary, samo wskazanie na dobre owoce duchowe nie rozwiązuje jeszcze kwestii jej poprawności doktrynalnej (Beinert, 1991, s. 9–31; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, 2002, nr 9–13, 204–207).

Aby uniknąć arbitralności, trzeba wskazać kryteria, według których można mówić o błędzie materialnym w sensie dogmatycznym. W niniejszym studium można wyróżnić cztery takie kryteria. Po pierwsze, chodzi o sprzeczność z prawdą dogmatycznie zdefiniowaną lub bezpośrednio z niej wynikającą. Po drugie, chodzi o naruszenie rozróżnienia konstytutywnego dla danego obszaru doktryny. Po trzecie, chodzi o błąd kategorialny, który prowadzi do fałszywej predykcji. Po czwarte, chodzi o niemożność usunięcia sprzeczności bez zasadniczej reinterpretacji albo korekty samej formuły. Jeśli wszystkie te elementy występują łącznie, wówczas nie mamy już do czynienia tylko z luźnym językiem pobożnościowym, lecz z realnym problemem doktrynalnym.

Pierwsze kryterium odnosi się do współlistotności Syna Ojcu. Dogmat nicejski stwierdza, że Syn jest współlistotny Ojcu, to znaczy posiada tę samą Boską naturę, a nie naturę odrębną, podrzędną lub częściowo wydzieloną. Ta zasada nie jest jedynie abstrakcyjną tezą metafizyczną. Ma bezpośrednie konsekwencje dla języka modlitwy i soteriologii. Jeżeli Boskość Syna jest tą samą, jedną Boskością wspólną Ojcu i Synowi, to nie może być ujmowana jako przedmiot ofiarowania Ojcu. Ofiara zakłada bowiem relację między tym, co zostaje złożone, a Tym, któremu jest składane. W obrębie jednej i tej samej, nie-

podzielnej natury Boskiej taka relacja nie może zostać pomyślana na sposób ofiarniczy. Kiedy więc formuła modlitewna mówi o „ofiowaniu Bóstwa” Syna Ojcu, wprowadza strukturę, która pozostaje w napięciu z samym rdzeniem nicejskiego rozstrzygnięcia (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Denzinger i Hünemann, 2010, nr 125–126).

Drugie kryterium dotyczy rozróżnienia natur w Chrystusie. Definicja chalcedońska nie tylko wyznaje pełnię Boskości i pełnię człowieczeństwa Chrystusa, ale czyni to w sposób, który ma charakter normatywny dla wszelkiego dalszego języka chrystologicznego. Dwie natury pozostają niezmieszane, nieprzemienione, niepodzielne i nierozłączne. Oznacza to, że działania właściwe ekonomii cierpienia, posłuszeństwa, śmierci i ofiary odnoszą się do Chrystusa według człowieczeństwa. Jeśli Boskość zostaje semantycznie przesunięta do porządku oblatio, dochodzi do naruszenia właśnie tego rozróżnienia. Nie chodzi tu o czystą subtelność scholastyczną. Chodzi o samą zasadę, że właściwości natury Boskiej i właściwości natury ludzkiej nie mogą być mieszane w obrębie aktu zbawczego w sposób, który zaciera ich odrębność. Formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” właśnie to ryzyko w sobie zawiera, ponieważ wpisuje termin odnoszący się do natury Boskiej w ten sam szereg, który obejmuje elementy natury ludzkiej jako przedmiot ofiary (Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Baron i Pietras, 2005, t. I, s. 214–223).

Trzecie kryterium dotyczy błędu kategoryalnego. Jak zostało pokazane wcześniej, Boskość nie należy do porządku tego, co może stać się oblatum. Nie może zostać złożona, oddana ani poświęcona Bogu, ponieważ nie jest rzeczywistością stworzoną, cierpiącą ani ontologicznie odrębną wobec Ojca. Włączenie „Bóstwa” do enumeracji „Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo” sprawia, że termin odnoszący się do natury Boskiej zostaje potraktowany jak element tego samego rodzaju co rzeczywistości należące do człowieczeństwa Chrystusa. To nie jest już tylko kwestia niefortunnej stylistyki. To klasyczny przykład nieadekwatnego przypisania kategorii: temu, co nie może stanowić przedmiotu ofiary, przypisuje się funkcję właściwą oblatum. Błąd kategoryalny ma tutaj konsekwencję stricte dogmatyczną, ponieważ dotyczy samego rozumienia ofiary Chrystusa (Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Granat, 1970, s. 405–408; Kasper, 1982, s. 210–245).

Czwarte kryterium polega na sprawdzeniu, czy trudność można usunąć bez naruszenia literalnej struktury tekstu. To kryterium jest niezwykle ważne, ponieważ odróżnia zwykle nieostrości języka od sformułowań rzeczywiście problematycznych. Gdyby sens ortodoksyjny dał się wydobyć z samego zdania bez zmiany jego struktury, wówczas można byłoby mówić najwyżej o wyrażeniu niezgrabnym lub wymagającym komentarza. Tutaj jednak sytuacja wygląda inaczej. Aby uczynić formułę w pełni zgodną z klasyczną teologią, trzeba de facto przesunąć „Bóstwo” poza zakres czasownika „ofiaruję” albo nadać temu terminowi sens nieobjęty już zwykłą logiką enumeracji. Innymi słowy, ortodoksyjny sens nie wynika z literalnego kształtu zdania, lecz musi zostać do niego dopowiedziany z zewnątrz przez interpretację korekcyjną. To zaś oznacza, że sama struktura formuły nie jest neutralna, lecz domaga się ratowania przez dodatkową hermeneutykę.

Na tej podstawie można postawić tezę bardziej zdecydowaną: literalnie rozumiana formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” spełnia warunki błędu materialnego w sensie dogma-

tycznym. Nie dlatego, że zaprzecza dogmatowi wprost w formie jawnej antytezy, lecz dlatego, że implikuje strukturę myślową niezgodną z klasyczną chrystologią i teologią ofiary. W sferze dogmatycznej wiele błędów nie polega na brutalnym zanegowaniu definicji wiary, lecz na takim przesunięciu pojęć, które rozsadza ich wewnętrzną równowagę. Tutaj właśnie to się dzieje: Boskość zostaje wprowadzona do porządku ofiarowania, chociaż według całej klasycznej tradycji może ona stanowić jedynie źródło skuteczności ofiary, nie zaś jej przedmiot (Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49; Rahner, 1997, s. 103–145; Balthasar, 1994, s. 215–260).

W tym miejscu szczególnego znaczenia nabiera rozróżnienie między niepoprawnością teologiczną a pełną kwalifikacją „herezji materialnej”. Niektórzy teologowie mogliby uznać, że użycie terminu „herezja” jest zbyt mocne w odniesieniu do modlitwy pobożnościowej. Zastrzeżenie to trzeba potraktować poważnie, ponieważ słownictwo kwalifikacyjne w teologii nie może być nadużywane. Jednak z drugiej strony nie można zapominać, że tradycja katolicka zawsze dopuszczała możliwość materialnej niezgodności jakiejś formuły z depozytem wiary, nawet jeśli jej autor lub użytkownik nie działał z intencją heretycką. Jeśli więc dana wypowiedź rzeczywiście narusza strukturę dogmatu, to unikanie mocniejszego określenia wyłącznie z powodów pastoralnych może prowadzić do rozmycia samych kryteriów teologicznych (Denzinger i Hünermann, 2010, nr 125–126, 301–302, 421–438; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 253–255, 456–478).

W tym sensie sformułowanie o „materialnym” charakterze błędu wydaje się tu metodologicznie uzasadnione. Pozwala ono z jednej strony zachować rozróżnienie między obiektywną treścią formuły a subiektywną winą osób, z drugiej zaś nie banalizuje realnej sprzeczności z normą chrystologiczną. Nie chodzi o potępienie nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego jako całości. Nie chodzi nawet o zanegowanie jego wartości duchowej. Chodzi o wskazanie, że w jego centralnej formule występuje sformułowanie, które literalnie odczytane przekracza granice poprawności dogmatycznej i z tego powodu nie może być pozostawione bez krytycznej kwalifikacji.

Warto zauważyć, że taka ocena nie jest sprzeczna z troską o Kościół i pobożność wiernych. Przeciwnie, jest jej konsekwencją. Jeśli bowiem modlitwa kształtuje wiarę, to pozostawienie w obiegu formuł obiektywnie nieadekwatnych może stopniowo osłabiać wrażliwość doktrynalną i przyzwyczajając wiernych do języka, który miesza porządki ontologiczne. W tym sensie problem nie jest marginalny. Dotyczy samej odpowiedzialności teologii za oczyszczanie języka wiary. Prawdziwa troska pastoralna nie polega na ochronie każdej utrwalonej formy pobożności przed krytyką, lecz na takim prowadzeniu wiernych, aby ich modlitwa była zarazem gorliwa i teologicznie prawdziwa (Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, 2002, nr 9–13, 204–207; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

Na tej podstawie można sformułować wniosek przejściowy. Jeśli literalna struktura formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” pozostaje w sprzeczności z normą współistotności Syna Ojcu, narusza chalcedońskie rozróżnienie natur, popełnia błąd kategorialny i nie daje się obronić bez korekcyjnej reinterpretacji, to jej ocena nie może zakończyć się na stwierdzeniu, że jest to jedynie „język mniej precyzyjny”. Tego rodzaju diagnoza byłaby za słaba.

W świetle klasycznych kryteriów teologii dogmatycznej należy mówić o błędzie materialnym, a więc o obiektywnej niezgodności formuły z normą wiary.

Jednak właśnie tutaj pojawia się najbardziej newralgiczny punkt sporu. Zwolennicy obrony tej formuły zazwyczaj nie negują samej chrystologii nicejsko-chalcedońskiej. Ich strategia polega raczej na tym, że próbują „uratować” modlitwę przez odpowiednią interpretację: analogiczną, afektywną, mistyczną albo eklezjalną. Dlatego, aby analiza była pełna, trzeba jeszcze zbadać, czy te hermeneutyczne strategie rzeczywiście rozwiązują problem, czy tylko odsuwają jego jednoznaczną kwalifikację. Temu właśnie należy poświęcić następną część wywodu.

Krytyka interpretacji ratujących i granice hermeneutyki dogmatycznej

Jeżeli uznać, że literalna struktura formuły „ofiaruję Ci Ciału i Krew, Duszę i Bóstwo” rodzi realny problem dogmatyczny, wówczas naturalną reakcją staje się próba jej ocalenia przez odpowiednią hermeneutykę. Tego rodzaju strategia jest zrozumiała zarówno z teologicznego, jak i duszpasterskiego punktu widzenia. Formuła należy przecież do bardzo szeroko rozpowszechnionej praktyki pobożnościowej, zakorzenionej w duchowości Bożego Miłosierdzia i związanej z ważnym nurtem życia Kościoła. Z tego względu wielu autorów nie chce przechodzić od razu do kwalifikacji krytycznej, lecz szuka takiego sposobu odczytania tekstu, który pozwoli zachować jego dopuszczalność bez naruszania chrystologii nicejsko-chalcedońskiej. Pytanie zasadnicze nie brzmi jednak, czy taka intencja jest zrozumiała, lecz czy jest metodologicznie wystarczająca.

W praktyce można wyróżnić kilka podstawowych typów hermeneutyki „ratującej”. Pierwszy polega na interpretacji analogicznej lub afektywnej. W tym ujęciu zwrot „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie miałby oznaczać, że Boskość staje się dosłownym przedmiotem ofiary, lecz że modlący się zwraca się ku całemu misterium Chrystusa i wyraża pełnię zawierzenia Jego osobie. Drugi typ polega na interpretacji mistycznej. Według tego podejścia tekst modlitwy należałoby odczytywać nie według rygoru systematycznej teologii, lecz według logiki języka mistycznego, który bywa skrótowy, symboliczny i intensywnie zorientowany na doświadczenie religijne. Trzeci typ odwołuje się do interpretacji eklezjalno-uczestniczącej: wierny nie miałby „dokładać” niczego do ofiary Chrystusa, lecz jedynie wejść w już dokonaną ofiarę Syna i uczestniczyć w niej przez modlitwę Kościoła. Wszystkie te strategie łączy wspólny cel: zachować prawowierność sensu modlitwy mimo napięć obecnych w jej literalnym brzmieniu (Różycki, 2008, s. 45–78; Dudek, 2010, s. 417–431; Urbański, 2016, s. 112–145).

Na pierwszy rzut oka taka droga może wydawać się przekonująca. Teologia rzeczywiście zna i akceptuje analogię, symbol, skrót doxologiczny oraz różne poziomy języka religijnego. Nie każda modlitwa musi być sformułowana tak, jak definicja soborowa. Nie można więc wymagać od każdego tekstu dewocyjnego tego samego poziomu ścisłości, jaki obowiązuje w podręczniku dogmatyki. Taki argument ma jednak swoje granice. To, że mo-

dlitwa nie musi być definicją soborową, nie oznacza jeszcze, że może pozostawać obiektywnie sprzeczna z podstawową strukturą doktryny. Innymi słowy, odmiennosc rejestru języka nie znosi odpowiedzialności za sens. Język pobożnościowy może być mniej techniczny, ale nie może być teologicznie dowolny (Beinert, 1991, s. 9–31; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

Podstawowa trudność hermeneutyki „ratującej” polega na tym, że nie usuwa ona napięcia obecnego w tekście, lecz stara się je zneutralizować przez nadanie mu sensu, który nie wynika bezpośrednio z samej formuły. To jest zasadnicza różnica metodologiczna. Czym innym jest interpretować tekst, aby wydobyć jego sens zgodny z jego strukturą, a czym innym interpretować go wbrew jego najbardziej oczywistemu porządkowi składniowemu po to, by uniknąć kwalifikacji krytycznej. W przypadku zwrotu „ofiaruję Ci... Bóstwo” problem polega właśnie na tym, że sens ortodoksyjny nie wynika z literalnego układu zdania, lecz musi zostać do niego dopowiedziany. Hermeneutyka nie tyle odczytuje tu tekst, ile osłabia jego dosłowność, aby ocalić go przed konsekwencjami dogmatycznymi.

Najlepiej widać to na przykładzie interpretacji analogicznej. Jej zwolennik powie, że modlący się nie chce przecież stwierdzać, iż Boskość Chrystusa jest składana Ojcu jako *oblatus*, lecz jedynie w sposób pobożny wskazuje na pełnię Chrystusowego misterium. Jednak taka odpowiedź nie rozwiązuje problemu składniowego. W formule nie ma żadnego sygnału, że „Bóstwo” ma być rozumiane inaczej niż „Ciało”, „Krew” i „Dusza”. Wszystkie te terminy pozostają objęte tym samym zakresem czasownika „ofiaruję”. Jeśli trzy pierwsze terminy są rozumiane realnie i ofiarniczo, to czwarty nie może zostać arbitralnie przesunięty na poziom czysto symboliczny bez naruszenia spójności wypowiedzi. Innymi słowy, interpretacja analogiczna staje się tutaj interpretacją korekcyjną, a nie po prostu wyjaśniającą.

Podobne ograniczenie dotyczy interpretacji mistycznej. Można oczywiście twierdzić, że język prywatnych objawień i tekstów duchowych rządzi się własną logiką i nie zawsze zachowuje pojęciową precyzję klasycznej teologii. Jest to obserwacja słuszna, ale niewystarczająca. Co innego bowiem język zapisu doświadczenia mistycznego, a co innego powtarzalna formuła modlitewna wprowadzona do szerokiego obiegu religijnego. Zapis mistyczny może być przedmiotem interpretacji, selekcji i krytycznej recepcji. Modlitwa powszechnie odmawiana pełni natomiast funkcję formacyjną i normatywną. Nie pozostaje już jedynie prywatnym świadectwem, lecz zaczyna współtworzyć język wiary wspólnoty. Z tej przyczyny argument mistyczny nie tylko nie znosi potrzeby oceny dogmatycznej, ale wręcz ją wzmacnia. Im bardziej dana formuła staje się częścią praktyki modlitewnej Kościoła, tym bardziej musi być badana pod kątem zgodności z normą wiary (Congregation for the Doctrine of the Faith, 1978/2012, nr I–II; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, 2002, nr 9–13, 204–207).

Jeszcze subtelniejsza jest interpretacja eklezjalno-uczestnicząca. Jej punkt wyjścia jest skądinąd ortodoksyjny. Kościół rzeczywiście uczestniczy w jedynej ofierze Chrystusa. Wierni nie składają innej ofiary obok Niego, lecz wchodzić przez modlitwę, sakramenty i życie łaski w ten jedyny akt zbawczy, który swoje źródło ma w wcielonemu Synu. Problem pojawia się wtedy, gdy z tej prawdy próbuje się wyprowadzić usprawiedliwienie dla literalnej formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”. Uczestnictwo Kościoła dotyczy bowiem udziału

łu w ofierze Chrystusa, a nie redefinicji jej przedmiotu. To, że wierny uczestniczy w ofierze Syna, nie oznacza jeszcze, że może dowolnie określać, co w tej ofierze stanowi oblatum. Innymi słowy, interpretacja eklezjalna może wyjaśniać podmiotowy sens modlitwy, ale nie może zmienić ontologicznej struktury ofiary Chrystusa (Ioannes Paulus II, 1980, nr 7–8; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 1846–1848; Ratzinger, 2002, s. 21–36).

W tym miejscu szczególnej ostrości nabiera różnica między hermeneutyką a kwalifikacją dogmatyczną. Hermeneutyka ma za zadanie objaśniać sens, wydobywać intencję tekstu, osadzać wypowiedź w kontekście i ukazywać możliwe poziomy znaczeń. Kwalifikacja dogmatyczna stawia natomiast pytanie normatywne: czy dana wypowiedź jest zgodna z regułą wiary? Obie operacje są potrzebne, ale nie są tym samym. Problem zaczyna się wtedy, gdy hermeneutyka zostaje użyta nie po to, by wyjaśnić tekst, lecz po to, by zawiesić ocenę jego literalnego sensu. Wówczas interpretacja przestaje być narzędziem rozumienia, a staje się mechanizmem ochronnym wobec formuły, której nie chce się poddać jednoznacznej krytyce.

Dokładnie to ryzyko ujawnia się w sporze o zwrot „ofiaruję Ci... Bóstwo”. Jeśli chrystologia ofiary wyznacza ścisłą normę, a analiza składni pokazuje, że Boskość zostaje wprowadzona do zakresu *oblatio*, to teologia musi odpowiedzieć na pytanie, czy to przesunięcie jest dopuszczalne. Odpowiedź nie może polegać jedynie na stwierdzeniu, że „w gruncie rzeczy chodzi o coś ortodoksyjnego”. Takie stwierdzenie może być duszpastersko uspokajające, ale metodologicznie jest za słabe. W teologii nie wystarcza wiedzieć, że za problematycznym sformułowaniem da się dopowiedzieć sens prawowierny. Trzeba jeszcze wykazać, że sens ten naprawdę wynika z samego tekstu albo przynajmniej nie jest z nim sprzeczny. W tym przypadku ten warunek nie zostaje spełniony.

Na tym tle bardzo ważne staje się stanowisko Wincentego Granata. Jego refleksja nad miłosierdziem Bożym nie zmierza do ratowania każdego języka dewocyjnego za pomocą szerokiej interpretacji, lecz przeciwnie: pozostaje podporządkowana klasycznej strukturze dogmatu. U Granata miłosierdzie nie znosi ontologii, ale ją zakłada. Nie osłabia chrystologii, lecz wymaga jej ścisłości. Nie ma więc podstaw, aby twierdzić, że sama centralność miłosierdzia w ekonomii zbawienia usprawiedliwia język, który zaciera granicę między Boskością a człowieczeństwem w porządku ofiary. W tym sensie stanowisko Granata ma znaczenie korygujące wobec hermeneutyk „ratujących”, ponieważ przypomina, że pobożność nie może funkcjonować poza regułą wiary (Granat, 1970, s. 405–408).

Warto też podkreślić, że krytyka hermeneutyki „ratującej” nie oznacza negacji sensu interpretacji jako takiej. Teologia potrzebuje hermeneutyki, ponieważ Objawienie dociera do Kościoła przez język, symbole, gatunki literackie i historyczne formy przekazu. Problem nie polega więc na samej interpretacji, lecz na jej nadużyciu. Nadużycie pojawia się wtedy, gdy hermeneutyka zostaje oderwana od normatywnej funkcji dogmatu. Wówczas nie służy już wyjaśnianiu prawdy wiary, lecz neutralizowaniu wszystkiego, co mogłoby wejść z nią w konflikt. To zaś prowadzi do sytuacji, w której prawie każde problematyczne sformułowanie dałoby się obronić przez odpowiednio zyczliwe odczytanie. Taki model byłby jednak końcem precyzji dogmatycznej jako takiej.

W odniesieniu do analizowanej formuły oznacza to, że hermeneutyka może pełnić funkcję pomocniczą, lecz nie rozstrzygającą. Może wyjaśnić, jak wierni zwykle rozumieją Koronkę do Miłosierdzia Bożego. Może pokazać, że intencja modlących się nie jest heretycka. Może nawet pomóc wskazać, jaki sens ortodoksyjny chciano zapewne wyrazić. Nie może jednak sama z siebie unieważnić faktu, że literalna struktura wypowiedzi pozostaje problematyczna. Jeśli to właśnie struktura jest miejscem błędu, wówczas rozwiązanie musi mieć charakter także normatywny: albo przez jednoznaczną kwalifikację, albo przez potrzebę korekty.

Na tej podstawie można sformułować kolejny wniosek. Strategie hermeneutyczne nie rozwiązują problemu formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”, lecz odsuwają moment jego jednoznacznej oceny. Łagodzą recepcję, ale nie usuwają błędu kategorialnego. Pozwalają dopowiedzieć sens prawowierny, ale nie wykazują, że sens ten wynika z samego tekstu. W efekcie dochodzi do metodologicznego przesunięcia: zamiast poddać modlitwę normie chrystologii, próbuje się normę chrystologii rozciągnąć tak, by pomieściła formułę, która w swoim literalnym brzmieniu tej normy nie respektuje.

Jeżeli tak jest, wówczas pozostaje pytanie o konsekwencję teologiczną i praktyczną. Czy wystarczy przy tym stanie rzeczy nadal powtarzać, że modlitwa jest „do uratowania” przez odpowiedni komentarz? Czy też należałoby wprost sformułować wnioski dogmatyczne i pastoralne: wskazać nieadekwatność języka, potrzebę korekty katechetycznej, a być może także korekty samej formuły?

Wnioski dogmatyczne i postulaty korekty

Przeprowadzona analiza prowadzi do wniosków, które mają charakter nie tylko interpretacyjny, ale normatywny. Problem formuły „ofiaruję Ci Ciała i Krew, Duszę i Bóstwo” nie sprowadza się do indywidualnej wrażliwości teologicznej ani do sporu o styl modlitwy. Nie jest też wyłącznie kwestią duszpasterskiej ostrożności lub nieostrożności. Dotyczy on samej granicy między językiem pobożności a strukturą dogmatu. Jeśli zaś chodzi o granicę tak podstawową, nie można poprzestać na wnioskach ogólnikowych. Konieczne jest sformułowanie tego, co z całego wywodu wynika wprost.

Po pierwsze, normatywna chrystologia Kościoła jednoznacznie wyklucza możliwość traktowania Boskości Chrystusa jako przedmiotu ofiary. Od Nicei, przez Chalcedon, aż po klasyczną syntezę teologii scholastycznej obowiązuje zasada, według której ofiara zbawcza dokonuje się według człowieczeństwa Chrystusa, natomiast Boskość stanowi podstawę jej nieskończonej godności i skuteczności. Wszelkie poprawne ujęcie teologii ofiary musi respektować to rozróżnienie. Nie jest ono dodatkiem do chrystologii, lecz jej elementem konstytutywnym (Sobór Nicejski I, 325/2010, nr 125–126; Sobór Chalcedoński, 451/2010, nr 301–302; Thomas Aquinas, 1888–1894, III, q. 48–49).

Po drugie, literalna struktura analizowanej formuły nie respektuje tego rozróżnienia. Umieszcza ona „Bóstwo” w jednym szeregu z „Ciałem”, „Krwcią” i „Duszą”, a więc w obrębie jednego aktu ofiarowania. Z punktu widzenia składni i semantyki religijnej oznacza

to, że Boskość zostaje przesunięta do porządku *oblatio*. Takie przesunięcie ma charakter błędu kategorialnego, ponieważ przypisuje naturze Boskiej funkcję, której nie może ona pełnić. Nie chodzi przy tym o zwykłą niezręczność językową, lecz o problem strukturalny. Wypowiedź nie jest jedynie „niedoskonała”; jest obiektywnie teologicznie nieadekwatna.

Po trzecie, z tego względu uzasadnione jest mówienie o błędzie materialnym tej formuły. Taka kwalifikacja nie oznacza przypisania modlącym się winy formalnej ani negacji duchowej wartości nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego jako całości. Oznacza jedynie, że literalnie rozumiane sformułowanie pozostaje niezgodne z normą wiary. W ten sposób zachowane zostaje podstawowe rozróżnienie między poziomem obiektywnej treści a poziomem subiektywnej intencji. Tylko dzięki temu można uniknąć dwóch skrajności: z jednej strony bezkrytycznej aprobaty każdego utrwalonego języka pobożności, z drugiej zaś niesprawiedliwego oskarżania wiernych o świadomy sprzeciw wobec Kościoła.

Po czwarte, hermeneutyki „ratujące” nie rozwiązują problemu, lecz go odsuwają. Ich rola może być pomocnicza na poziomie duszpasterskim, ale nie może zastąpić kwalifikacji dogmatycznej. Jeżeli sens prawowierny musi zostać dopowiedziany z zewnątrz, a nie wynika z literalnej struktury formuły, to sama formuła nie może zostać uznana za teologicznie wystarczającą. W przeciwnym razie dogmat zostałby zredukowany do funkcji elastycznego komentarza, którego zadaniem jest usprawiedliwianie każdego problematycznego języka religijnego.

Z tych wniosków wypływają konkretne postulaty. Pierwszy ma charakter katechetyczny. Tak długo, jak analizowana formuła pozostaje w powszechnym użyciu, konieczne jest jednoznaczne nauczanie, że Boskość Chrystusa nie jest przedmiotem ofiary. Jeśli formuła ma być odmawiana, wierni powinni być pouczeni, że sens ortodoksyjny może być zachowany wyłącznie przez interpretację, w której „Bóstwo” nie jest rozumiane jako oblatum, lecz jako odniesienie do Boskiej godności Chrystusa, stanowiącej źródło skuteczności Jego zbawczego dzieła. Tego rodzaju katecheza nie usuwa wprawdzie trudności tekstu, ale przynajmniej ogranicza ryzyko jego błędnej recepcji (Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, nr 456–478, 1846–1848; Różycki, 2008, s. 45–78).

Drugi postulat ma charakter metodologiczny. Teologia systematyczna nie może kapiitulować przed utrwaloną praktyką pobożnościową. Jeśli jakaś formuła jest szeroko używana, tym bardziej wymaga badania, a nie ochrony przed krytyką. Wierność wobec tradycji Kościoła nie polega na biernym zachowywaniu wszystkich historycznie ukształtowanych wyrażań, lecz na ich stałym oczyszczaniu w świetle depozytu wiary. W przeciwnym razie teologia przestałaby pełnić funkcję rozeznającą i ograniczyłaby się do wtórnego uzasadniania tego, co już funkcjonuje w obiegu religijnym.

Trzeci postulat ma charakter redakcyjno-językowy. Jeśli uznać, że modlitwa jako taka ma zachować swoje miejsce w duchowości wiernych, należałoby rozważyć możliwość takiej korekty formuły, która usunęłaby błąd kategorialny, a zarazem zachowała zasadniczy sens soteriologiczny. Z teologicznego punktu widzenia najwłaściwsze byłoby takie sformułowanie, które zachowuje odniesienie do pełni odkupieńczego dzieła Chrystusa, ale nie czyni Boskości elementem wyliczenia *oblatio*. Przykładowo, poprawniejsza

byłaby formuła akcentująca, że wierny ofiaruje Ojcu Ciało i Krew Chrystusa, a skuteczność tej ofiary wynika z godności Jego Boskiej Osoby. Nie chodzi tutaj o tworzenie nowej duchowości, lecz o doprowadzenie języka modlitwy do większej zgodności z normą dogmatyczną.

Czwarty postulat dotyczy relacji między pobożnością a dogmatem. Spór o analizowaną formułę pokazuje, że zasada *lex orandi – lex credendi* nie może być rozumiana w sposób jednostronny. Modlitwa nie tylko wyraża wiarę, ale także podlega osądowi wiary. Nie każda praktyka modlitewna jest z samego faktu popularności lub długiego trwania automatycznie wzorcowa teologicznie. Kościół musi zachować zdolność krytycznej recepcji własnych form pobożności, jeśli chce pozostać wspólnotą, w której kult i prawda wzajemnie się przenikają, a nie znoszą.

W tym sensie problem formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” należy uznać za test szerszy niż pojedynczy spór o jedno zdanie. Jest to test metodologicznej dojrzałości teologii katolickiej. Pokazuje on, czy teologia ma jeszcze odwagę stawiać pytania o obiektywną adekwatność języka modlitwy, czy też ogranicza się do późniejszego usprawiedliwiania tekstów już utrwalonych przez praktykę religijną. Pokazuje także, czy pobożność jest rozumiana jako rzeczywistość potrzebująca nieustannego oczyszczania przez wiarę, czy jako obszar w praktyce wyjęty spod kryterium dogmatycznego.

Ostateczny wniosek niniejszego studium jest więc następujący: formuła „ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo”, odczytywana literalnie, nie daje się pogodzić z klasyczną chrystologią ofiary bez istotnej korekty interpretacyjnej. Z tego względu nie powinna być traktowana jako dogmatycznie neutralna. Jeżeli Kościół chce zachować spójność między tym, co modli się, a tym, w co wierzy, nie wystarczy apel do dobrej intencji wiernych ani do szerokiego sensu nabożeństwa. Potrzebna jest jasność teologiczna. A jasność teologiczna w tym przypadku prowadzi do stwierdzenia, że język tej formuły przekracza granice poprawności dogmatycznej i dlatego wymaga nie tylko interpretacji, ale również krytycznej korekty.

Oświadczenia

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

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Podczas przygotowywania niniejszej publikacji autor korzystał z narzędzi GenAI w ograniczonym zakresie, wyłącznie pomocniczo, na etapie prac redakcyjnych, językowych i porządkowania struktury tekstu. Autor dokonał pełnego przeglądu, weryfikacji i redakcji wyników oraz ponosi pełną odpowiedzialność za treść niniejszej publikacji.

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

Bibliografia:

- Augustinus, A. (1845–1864). *De Trinitate*. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina* (t. 42). Paris: Garnier / J.-P. Migne.
- Baron, A. i Pietras, H. SJ (red.). (2005). *Dokumenty Soborów Powszechnych* (t. I: 325–787). Kraków: WAM.
- Bartnik, C. S. (2008). O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego. *Teologia w Polsce*, 2(2), 267–270. <https://doi.org/10.31743/twp.2008.2.2.06>
- Beinert, W. (Hg.). (1991). *Glaube als Zustimmung: zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Balthasar, H. U. von. (1994). *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action* (G. Harrison, tłum.). San Francisco: Ignatius Press.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. (2012). *Norms regarding the manner of proceeding in the discernment of presumed apparitions or revelations (Normae de modo procedendi in diiudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus)*. Watykan. (Dokument z 1978, publ. oficjalna 2012).
- 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.
- Denzinger, H. i Hünermann, P. (red.). (2010). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (43. wyd.). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Dudek, A. (2010). Relacyjny charakter Miłosierdzia. W: K. Gózdź i K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia* (s. 417–431). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Granat, W. (1970). Miłosierdzie jako przymiot Boga. W: W. Granat (red.), *Ewangelia miłosierdzia* (s. 8–47). Poznań: Pallottinum.
- Ioannes Damascenus. (1864). *De fide orthodoxa*. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Graeca* (t. 94). Paris.
- Ioannes Damascenus. (1969). *Wykład wiary prawdziwej (De fide orthodoxa)*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ioannes Paulus II. (1980). *Dives in misericordia*.
- Kasper, W. (1982). *Der Gott Jesu Christi: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. (1994). Poznań: Pallottinum.
- Kongregacja Nauki Wiary [Sacra Congregatio Sancti Officii]. (1959). *Notificatio de scriptis Sororis Faustinae Kowalska. Acta Apostolicae Sedis*, 51, 271.
- Kowalska, F. (2005). *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa.
- Rahner, K. (1967). Der dreifaltige Gott als transzendenter Ugrund der Heilsgeschichte. W: J. Feiner i M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis* (t. II). Einsiedeln: Benziger.
- Rahner, K. (1997). *The Trinity* (J. Donceel, tłum.). New York: Crossroad.
- Ratzinger, J. (1994). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.
- Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii*. Poznań: Christianitas.
- Różycki, I. (2008). *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego: studium teologiczne Dzienniczka świętej Siostry Faustyny Kowalskiej na temat Nabożeństwa* (wyd. 2). Kraków: Wydawnictwo Misericordia Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.
- Słomski, W. (2025). Teologiczna analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” w Koronce do Miłosierdzia Bożego w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 38(2), 84–103. <https://doi.org/10.30439/WST.2025.2.5>
- Sobór Chalcedoński. (2010). *Definitio fidei*. W: H. Denzinger i P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (nr 301–302). Freiburg im Breisgau: Herder.

- Sobór Konstantynopolitański II. (2010). W: H. Denzinger i P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (nr 421–438). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sobór Nicejski I. (2010). *Symbolum Nicaenum*. W: H. Denzinger i P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (nr 125–126). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Thomas Aquinas. (1888–1894). *Summa theologiae*. W: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Commissio Leonina.
- Urbański, S. (2016). *Wszystko mi mówi o Jego Miłosierdziu. Świętość Miłosierdzia objawiona Faustynie*. Warszawa: Wydawnictwo ADAM.
- Warchoł, P. (2016). Trynitarny wymiar miłosierdzia w sakramencie pokuty i pojednania. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 29(1), 33–45.