Studia Teologiczno-Historyczne
Śląska Opolskiego 46 (2026), nr 1
DOI: 10.25167/sth.6120

Wojciech Słomski
Uniwersytet VIZJA w Warszawie
https://orcid.org/0000-0003-1532-0341
slomski@autograf.pl

Koronka do Miłosierdzia Bożego w świetle dogmatyki katolickiej

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest systematyczna refleksja teologiczna nad centralną formułą Koronki do Miłosierdzia Bożego („Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego") w świetle klasycznej doktryny trynitarnej, chrystologicznej i soteriologicznej Kościoła rzymskokatolickiego. Celem nie jest normatywna kwalifikacja modlitwy ani wydawanie oceny doktrynalnej, lecz analiza jej literalnej struktury semantycznej w odniesieniu do precyzyjnego języka dogmatycznego tradycji nicejsko-chalcedońskiej. Przeprowadzona analiza wskazuje, że przy rygorystycznie literalnym odczytaniu formuła może wytwarzać napięcia względem klasycznych rozróżnień dotyczących jedności Boskiej istoty (*homoousios*), unii hipostatycznej oraz zasady *secundum humanitatem – virtute divinitatis*. Napięcia te mają charakter strukturalno-semantyczny i dotyczą sposobu konceptualizacji treści teologicznych w języku pobożności prywatnej, nie zaś wiary Kościoła ani intencji modlitwy. W odpowiedzi na zidentyfikowane trudności artykuł proponuje model hermeneutyczny o charakterze personalistycznym, ekonomicznym i synekdochicznym, który pozwala interpretować sporne sformułowania w zgodzie z ortodoksją. Praca wskazuje na metodologiczne granice autonomii języka pobożności wobec normatywnej funkcji dogmatu, zachowując równowagę pomiędzy wrażliwością eklezjalną a rygorem dogmatycznym.

Słowa kluczowe: Koronka do Miłosierdzia Bożego, *homoousios*, Trójca Święta, unia hipostatyczna, *communicatio idiomatum*, pobożność prywatna, hermeneutyka teologiczna.

Abstract

The Chaplet of Divine Mercy in the Light of Catholic Dogmatic Theology

The article offers a systematic theological reflection on the central formula of the Chaplet of Divine Mercy ("Eternal Father, I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity of Your Son") in light of the classical Trinitarian, Christological, and soteriological doctrine of the Roman Catholic Church. The aim of the study is not to issue a doctrinal judgment on the prayer, but to examine its literal semantic structure in relation to the precise dogmatic language of the Nicene–Chalcedonian tradition. The analysis suggests that, when read in a strictly literal sense, the formula may generate tensions with classical distinctions concerning the unity of the divine essence (*homoousios*), the hypostatic union, and the principle *secundum humanitatem – virtute divinitatis*. These tensions are structural and semantic in nature and concern the conceptual framework of devotional language rather than the faith of the Church or the intention of the prayer itself. In response to these difficulties, the article proposes a hermeneutical model – personalist, economic, and synecdochic – which enables the contested expressions to be interpreted within the bounds of orthodoxy. At the same time, the study highlights the methodological limits of devotional language in relation to the normative function of dogma, seeking to maintain a balance between ecclesial sensitivity and dogmatic rigor.

Keywords: Chaplet of Divine Mercy, *homoousios*, Trinity, hypostatic union, *communicatio idiomatum*, private devotion, theological hermeneutics.

Koronka do Miłosierdzia Bożego, ukształtowana w kontekście prywatnych objawień św. Faustyny Kowalskiej i rozpowszechniona w pobożności Kościoła w drugiej połowie XX w., należy dziś do najbardziej rozpoznawalnych i najczęściej praktykowanych modlitw pozaliturgicznych katolicyzmu współczesnego[1]. Jej recepcja duszpasterska, oficjalne poparcie ze strony Magisterium oraz głęboka obecność w *sensus fidelium* sprawiły, że Koronka funkcjonuje *de facto* jako stały element życia modlitewnego Kościoła, mimo iż formalnie nie należy ani do liturgii, ani do normatywnego korpusu *lex orandi* Kościoła powszechnego[2]. Ta szczególna pozycja – pomiędzy modlitwą prywatną a praktyką niemal powszechną – czyni Koronkę przedmiotem szczególnej odpowiedzialności teologicznej.

Z perspektywy dogmatyki zasadniczy problem Koronki nie dotyczy jej intencji duchowej ani samego przesłania miłosierdzia, które posiada mocne zakorzenienie biblijne i patrystyczne[3]. Trudność dotyczy natomiast języka teologicznego zastosowanego w jej centralnej formule: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego”[4]. Sformułowanie to, utrwalone w powszechnej praktyce modlitewnej bez uprzedniego opracowania dogmatycznego, wprowadza strukturę pojęciową, która – przy literalnym odczytaniu – pozostaje w sprzeczności z fundamentami chrześcijańskiej doktryny trynitarnej i chrystologicznej, w szczególności z nicejskim dogmatem *ὁμοούσιος τῷ Πατρί*.

Dogmat o współistotności Ojca i Syna oznacza bowiem jedność i niepodzielność Boskiej istoty (*divinitas*), wykluczając jakąkolwiek możliwość jej przedmiotowego „ofiarowania” w obrębie relacji trynitarnych. Tymczasem formuła Koronki, włączając „Bóstwo Syna” w akt oblaty skierowany do Ojca, zakłada strukturę relacyjną właściwą porządkowi ekonomii zbawienia i przenosi ją na poziom Boskiej istoty. W ten sposób język modlitwy wytwarza semantyczną konfigurację, która nie tylko pozostaje w napięciu z dogmatem nicejskim, lecz – rozumiana dosłownie – jest z nim nie do pogodzenia. Sprzeczność ta ma charakter strukturalno-

---

[1] Por. Ignacy Różycki. 2008[2]. *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego: studium teologiczne Dzienniczka świętej Siostry Faustyny Kowalskiej na temat Nabożeństwa*. Tłum. Bernarda Wilczek, Zofia Rydzewska. Kraków: Wydawnictwo Misericordia Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, 15–28.

[2] Por. Sacra Congregatio Sancti Officii. 1959. „Notificatio de scriptis Sororis Faustinae Kowalska”. Acta Apostolicae Sedis 51: 271; Congregatio pro Doctrina Fidei. 1978. „Notificatio de cultu Divinae Misericordiae”. Acta Apostolicae Sedis 70: 350; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. 2002. *Directorium de pietate populari et liturgia. Principia et orientationes*, Città del Vaticano: LEV, 7–9.

[3] Por. Jan Paweł II. 1980. *Encyklika Dives in misericordia*. Vatican: LEV, 7–8; 2002. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 210–211, 1846–1848.

[4] Faustyna Kowalska. 2005. *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa: Misericordia, 476.

-semantyczny, a nie intencjonalny: dotyczy obiektywnej formy językowej, nie zaś wiary Kościoła ani pobożnej intencji modlących się.

Dotychczasowa refleksja teologiczna nad Koronką do Miłosierdzia Bożego podejmowała ten problem w sposób fragmentaryczny. Wincenty Granat, wychodząc z perspektywy eklezjologicznej i teologii pobożności, wskazywał na konieczność „teologicznego opracowania" nowych form kultu, ostrzegając przed bezkrytyczną dogmatyzacją języka objawień prywatnych[5]. Czesław S. Bartnik zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo „ofiarowywania Boga Bogu" oraz na rozczłonkowanie Chrystusa na *quasi*-elementy (Ciało, Krew, Dusza, Bóstwo), postulując korektę personalistyczną języka Koronki[6]. Najdalej idącą analizę systematyczną zaproponowało współczesne studium dogmatyczne, w którym wykazano, że literalne rozumienie formuły „ofiaruję Ci… Bóstwo" pozostaje sprzeczne zarówno z nauką o jedności Boskiej istoty, jak i z chrystologią nicejsko-chalcedońską oraz regułą teopaschicką[7].

Mimo tych istotnych głosów brak jest jednak opracowania syntetycznego, które integrowałoby wszystkie zasadnicze wątpliwości dogmatyczne związane z Koronką: trynitologiczne, chrystologiczne, soteriologiczne i metodologiczne, oraz które jednoznacznie rozróżniałoby pomiędzy sprzecznością literalnej struktury językowej modlitwy z dogmatem a ortodoksją wiary Kościoła, w której Koronka faktycznie funkcjonuje. Luka badawcza dotyczy zwłaszcza precyzyjnego określenia granic, w jakich modlitwa pozaliturgiczna może posługiwać się językiem odnoszącym się do centralnych tajemnic wiary, nie naruszając ich dogmatycznej treści. Analiza nie dotyczy intencjonalnej ani dewocyjnej hermeneutyki modlitwy, lecz ogranicza się do badania literalnej struktury semantycznej formuły, o tyle, o ile operuje ona pojęciami zapożyczonymi z języka dogmatycznego.

Celem niniejszego artykułu jest systematyczna i krytyczna analiza Koronki do Miłosierdzia Bożego w świetle dogmatyki rzymskokatolickiej, ze szczególnym uwzględnieniem dogmatu *homoousios*, unii hipostatycznej oraz klasycznej teologii ofiary. Tezą zasadniczą jest stwierdzenie, że Koronka – rozumiana literalnie – zawiera sformułowania sprzeczne z precyzją doktryny nicejsko-chalcedońskiej, co jednak nie prowadzi do uznania jej za modlitwę heretycką, lecz domaga się jednoznacznej hermeneutyki personalistycznej i ekonomicznej. Tylko w takim kluczu

---

[5] Wincenty Granat. 1970. Miłosierdzie jako przymiot Boga. W *Ewangelia miłosierdzia*. Red. Wincenty Granat, 8–47. Poznań: Pallottinum.

[6] Czesław S. Bartnik. 2008. „O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego". Teologia w Polsce 2 (2): 267–270.

[7] Wojciech Słomski. 2025. „Teologiczna analiza formuły «ofiaruję Ci… Bóstwo» w Koronce do Miłosierdzia Bożego w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej". Warszawskie Studia Teologiczne 38 (2): 84–103.

możliwe jest zachowanie tej formy pobożności w obrębie ortodoksji Kościoła, bez naruszania integralności jego nauczania trynitarnego i chrystologicznego.

1. *Status quaestionis*

Dotychczasowa refleksja teologiczna nad Koronką do Miłosierdzia Bożego koncentrowała się przede wszystkim na jej znaczeniu pastoralnym[8], duchowym[9] i eklezjalnym[10], rzadziej natomiast na systematycznej ocenie dogmatycznej jej języka[11]. O ile bowiem kult Miłosierdzia Bożego jako taki doczekał się bogatej literatury teologicznej, o tyle sama struktura pojęciowa centralnej formuły Koronki pozostawała przez długi czas poza obszarem pogłębionej analizy trynitologicznej i chrystologicznej. W konsekwencji problematyka dogmatyczna tej modlitwy była podejmowana fragmentarycznie, bez jednoznacznego odniesienia do fundamentów doktryny nicejsko-chalcedońskiej.

Pierwszą istotną linię refleksji stanowi ujęcie reprezentowane przez Wincentego Granata, który analizuje kult Miłosierdzia Bożego przede wszystkim jako fakt życia Kościoła, osadzony w dynamice *sensus fidelium*. W *Ewangelii miłosierdzia* Granat podkreśla, że nowe formy pobożności, wyrosłe z objawień prywatnych, wymagają ostrożnego rozeznania i „teologicznego opracowania", aby mogły zostać harmonijnie włączone w życie Kościoła[12]. Jego refleksja ma charakter wyraźnie eklezjologiczny i pastoralny: Granat broni zasadniczej wartości duchowej kultu Miłosierdzia, jednocześnie dystansując się od literalnej dogmatyzacji języka objawień prywatnych.

Z perspektywy dogmatyki systematycznej ujęcie Granata należy jednak uznać za niewystarczające. Autor świadomie unika precyzyjnej analizy trynitologicznej i chrystologicznej formuły Koronki, ograniczając się do ogólnych uwag o konieczności „wygładzenia" języka pobożności. Brakuje u niego jednoznacznego rozstrzygnięcia, czy sporne sformułowania pozostają jedynie nieprecyzyjne, czy też wchodzą

[8] Paweł Warchoł. 2016. „Trynitarny wymiar miłosierdzia w sakramencie pokuty i pojednania". Warszawskie Studia Teologiczne 29 (1): 33–45.

[9] Stanisław Urbański. 2016. *Wszystko mi mówi o Jego Miłosierdziu. Świętość Miłosierdzia objawiona Faustynie*. Warszawa: ADAM.

[10] Agnieszka Dudek. 2010. Relacyjny charakter Miłosierdzia. W *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*. Red. Krzysztof Góźdź, Krzysztof Guzowski, 417–431. Lublin: Wydawnictwo KUL; Michał Dłutowski. 2016. *Przygotujesz świat na ostateczne przyjście moje*. Ząbki: Apostolicum.

[11] Granat. 1970. Miłosierdzie jako przymiot Boga, 8–47.

[12] Granat. 1970. Miłosierdzie jako przymiot Boga, 8–47.

w realną kolizję z dogmatem Kościoła. W szczególności Granat nie odnosi problemu Koronki do dogmatu *homoousios*, który stanowi podstawowe kryterium oceny wszelkich wypowiedzi dotyczących relacji Ojca i Syna. Tym samym jego analiza, choć cenna pastoralnie, nie dotyka rdzenia problemu dogmatycznego.

Znacznie dalej w kierunku refleksji dogmatycznej posuwa się Czesław S. Bartnik w artykule *O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego*. Bartnik jako pierwszy w sposób wyraźny identyfikuje problem sformułowania „ofiaruję Ci… Bóstwo", wskazując na ryzyko językowe, polegające na „ofiarowywaniu Boga Bogu"[13] Autor trafnie zauważa, że termin „Bóstwo" odnosi się do Boskiej natury, która w teologii trynitarnej jest jedna i wspólna trzem Osobom, a zatem nie może stanowić przedmiotu oblaty. Bartnik zwraca także uwagę na niebezpieczeństwo „rozczłonkowania" Chrystusa na *quasi*-elementy (Ciało, Krew, Duszę i Bóstwo), co prowadzi do osłabienia jedności Osoby Syna i zaciera klasyczne rozróżnienie pomiędzy Osobą a naturami[14]. Jako rozwiązanie proponuje on zastąpienie terminu „Bóstwo" pojęciem „Osoba", które, jego zdaniem, lepiej oddaje chrystologiczny i trynitologiczny sens ofiary.

Mimo swojej trafności analiza Bartnika pozostaje jednak na poziomie krytyki językowej i nie zostaje rozwinięta w pełnym aparacie dogmatyki systematycznej. Autor nie formułuje jednoznacznej tezy o sprzeczności strukturalnej formuły Koronki z dogmatem *homoousios*, ograniczając się raczej do wskazania jej nieadekwatności i potencjalnej dwuznaczności. Brakuje również pogłębionej analizy relacji między tą formułą a nauką o unii hipostatycznej, *communicatio idiomatum* oraz regułą teopaschicką. W efekcie krytyka Bartnika, choć słuszna w intuicji, nie prowadzi do pełnej diagnozy dogmatycznej problemu.

Najbardziej konsekwentną próbę dogmatycznej oceny Koronki do Miłosierdzia Bożego stanowi współczesne studium systematyczne, w którym centralna formuła modlitwy zostaje poddana analizie w świetle orzeczeń Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego, reguły teopaschickiej oraz klasycznej teologii ofiary[15]. W przeciwieństwie do wcześniejszych ujęć, analiza ta nie ogranicza się do krytyki językowej ani do ogólnych uwag pastoralnych, lecz bezpośrednio odnosi problem Koronki do fundamentów doktryny trynitarnej.

Wykazano, że literalna struktura formuły „ofiaruję Ci… Bóstwo Syna Twojego" zakłada relację oblaty w obrębie Boskiej istoty, co pozostaje w sprzeczności z dog-

[13] Bartnik. 2008. „O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego", 267–270.

[14] Bartnik. 2008. „O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego", 269.

[15] Słomski. 2025. „Teologiczna analiza formuły «ofiaruję Ci… Bóstwo» w Koronce do Miłosierdzia Bożego w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej", 84–103.

matem *homoousios*, wykluczającym jakiekolwiek zróżnicowanie, przekazywalność lub przedmiotowość *divinitas*. Sprzeczność ta nie ma charakteru intencjonalnego ani subiektywnego, lecz dotyczy obiektywnej struktury semantycznej tekstu modlitwy. Jednocześnie wykazano, że problem ten pogłębia się na gruncie chrystologii, gdzie włączenie Boskości w porządek ofiary narusza zasady *communicatio idiomatum* oraz klasyczną formułę *secundum humanitatem – virtute divinitatis*. Analiza ta pozwala również na precyzyjne rozróżnienie pomiędzy nieortodoksyjnością formalną a sprzecznością strukturalną języka modlitwy z dogmatem. Koronka nie zostaje uznana za heretycką, lecz za teologicznie nieadekwatną w swoim literalnym brzmieniu, co domaga się jednoznacznej hermeneutyki niedosłownej.

Przegląd dotychczasowych badań prowadzi do wniosku, że choć refleksja nad Koronką do Miłosierdzia Bożego rozwijała się w kilku komplementarnych kierunkach, to dopiero analiza ściśle dogmatyczna, odwołująca się *explicite* do dogmatu *homoousios*, pozwala uchwycić pełną wagę problemu. Ujęcie Granata, skoncentrowane na *sensus fidelium* i eklezjologii, oraz krytyka językowa Bartnika, choć teologicznie cenne, okazują się niewystarczające wobec zasadniczego pytania o zgodność formuły Koronki z fundamentami doktryny trynitarnej.

Luka badawcza dotyczy zatem nie tyle braku refleksji nad Koronką jako taką, ile braku jednoznacznej diagnozy dogmatycznej jej centralnej formuły. Niniejszy artykuł podejmuje próbę wypełnienia tej luki poprzez systematyczną analizę, która nie zatrzymuje się na poziomie napięcia czy nieprecyzyjności, lecz rozstrzyga kwestię sprzeczności literalnej struktury językowej Koronki z dogmatem *homoousios*, przy jednoczesnym zachowaniu rozróżnienia między tekstem modlitwy a wiarą Kościoła.

2. Status teologiczny Koronki do Miłosierdzia Bożego

Koronka do Miłosierdzia Bożego, pomimo swojej powszechnej recepcji i wyjątkowego rozpowszechnienia w praktyce duszpasterskiej Kościoła, nie należy do zbioru tekstów liturgicznych ani do normatywnej struktury *lex orandi* Kościoła katolickiego. Jej geneza związana jest z prywatnymi objawieniami św. Faustyny Kowalskiej, które – zgodnie z nauczaniem Magisterium – nie należą do depozytu Objawienia publicznego i nie mogą wnosić nowych treści doktrynalnych[16]. Już to podstawowe rozróżnienie ma zasadnicze znaczenie metodologiczne dla całej dalszej analizy.

[16] 2002. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 66–67.

Z perspektywy teologii dogmatycznej Koronka funkcjonuje w obszarze *pia exercitia fidelium*, a więc praktyk pobożnych wiernych, które – choć mogą być rekomendowane i szeroko praktykowane – nie posiadają charakteru normatywnego w sensie doktrynalnym ani liturgicznym[17]. Oznacza to, że jej tekst nie korzysta z tej samej asystencji Ducha Świętego, która przysługuje definicjom dogmatycznym, orzeczeniom soborowym czy oficjalnym formułom liturgicznym Kościoła. Fakt ten nie wyłącza jednak możliwości krytycznej analizy semantycznej, gdy modlitwa pozaliturgiczna posługuje się terminami o ustalonej treści dogmatycznej i pełni realną funkcję formacyjną.

Ten status pozaliturgiczny nie zwalnia jednak teologii z obowiązku krytycznej refleksji. Przeciwnie – im bardziej dana modlitwa staje się powszechna i formacyjnie skuteczna, tym bardziej domaga się odpowiedzialnej oceny dogmatycznej. W przypadku Koronki mamy bowiem do czynienia z tekstem, który wprost dotyka centralnych tajemnic wiary chrześcijańskiej: Trójcy Świętej, wcielenia i odkupienia. W takiej sytuacji brak refleksji dogmatycznej prowadziłby do milczącej absolutyzacji języka pobożności prywatnej.

Klasyczna zasada *lex orandi – lex credendi* wyraża przekonanie, że modlitwa Kościoła nie tylko odzwierciedla jego wiarę, lecz także ją kształtuje. Zasada ta ma jednak charakter ściśle zróżnicowany i nie może być stosowana w sposób jednolity do wszystkich form modlitwy. W odniesieniu do liturgii publicznej posiada ona charakter normatywny; w odniesieniu do pobożności prywatnej jej zastosowanie musi mieć charakter analogiczny i krytyczny[18].

Koronka do Miłosierdzia Bożego zajmuje w tym kontekście pozycję szczególną. Z jednej strony pozostaje modlitwą nienormatywną, z drugiej – jej masowa recepcja sprawia, że realnie oddziałuje ona na kształtowanie wyobrażeń teologicznych wiernych. W tym sensie Koronka zbliża się funkcjonalnie do *lex orandi*, choć formalnie nią nie jest. Taka sytuacja rodzi napięcie metodologiczne: modlitwa, która nie została poddana rygorowi dogmatycznemu właściwemu liturgii, zaczyna pełnić funkcję formacyjną porównywalną z tekstami normatywnymi.

Z perspektywy dogmatyki oznacza to, że język Koronki nie może być traktowany jako teologicznie neutralny. Jeżeli modlitwa prywatna wytwarza struktury pojęciowe sprzeczne z doktryną Kościoła, to zasada *lex orandi – lex credendi* nie działa na jej korzyść, lecz ujawnia konieczność krytycznego rozeznania. W tym sensie Koronka staje się nie tylko przedmiotem pobożności, lecz także proble-

[17] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. 2002. *Directorium de pietate populari et liturgia. Principi e orientamenti*. Città del Vaticano: LEV, 7–9.

[18] Prosperus Aquitanus. 1846. Epistula (nr 217 w *Clavis Patrum Latinorum*). W *Patrologia Latina*. T. 51. Wyd. Jacques-Paul Migne, 209–210. Paris: Editions Jacques-Paul Migne.

mem dogmatycznym. Pytanie o to, czy Koronka do Miłosierdzia Bożego może być traktowana jako *locus theologicus*, wymaga jednoznacznego rozstrzygnięcia. W klasycznym ujęciu Melchiora Cano *loci theologici* obejmują Pismo Święte, Tradycję, Magisterium, liturgię oraz autorytatywne świadectwo Ojców i Doktorów Kościoła. Pobożność prywatna nie należy do tej kategorii ani w sensie formalnym, ani materialnym[19].

Współczesna teologia, uwzględniając dynamikę *sensus fidelium*, dopuszcza możliwość traktowania rozpowszechnionych praktyk pobożnych jako materiału do refleksji teologicznej, nie przypisuje im jednak charakteru normatywnego. Koronka może być zatem analizowana jako *materia theologica*, a nie jako źródło doktryny. Każda próba uczynienia z niej normy wiary prowadziłaby do nieuprawnionej dogmatyzacji objawienia prywatnego. Z drugiej strony całkowite wyłączenie Koronki spod oceny dogmatycznej byłoby równie błędne. Skoro modlitwa ta operuje pojęciami takimi, jak „Bóstwo", „ofiara", „przebłaganie" i „Ojciec – Syn", to nieuchronnie wchodzi w obszar, w którym obowiązują precyzyjne rozstrzygnięcia dogmatyczne. W tym sensie Koronka stanowi przypadek graniczny: nie jest *locus theologicus*, lecz dotyka *loci theologici* w sposób wymagający krytycznego namysłu.

Ustalenie statusu teologicznego Koronki pozwala sformułować zasadnicze założenia metodologiczne niniejszego artykułu. Po pierwsze, Koronka nie będzie oceniana według kryteriów właściwych definicjom dogmatycznym ani tekstom liturgicznym *stricto sensu*. Po drugie jednak, jej powszechność i teologiczna „gęstość" centralnej formuły sprawiają, że nie może ona zostać uznana za teologicznie obojętną. W niniejszym tekście Koronka traktowana jest jako modlitwa pozaliturgiczna, której literalna struktura językowa ujawnia sprzeczności z klasyczną doktryną trynitarną i chrystologiczną, w szczególności z dogmatem *homoousios*. Sprzeczność ta dotyczy obiektywnej formy semantycznej tekstu, nie zaś wiary Kościoła ani intencji modlitwy. Takie ujęcie umożliwia jednoczesne zachowanie rygoru dogmatycznego i odpowiedzialności eklezjalnej.

3. Wątpliwości trynitologiczne

Rozstrzygnięcie soboru w Nicei (325) nie miało charakteru jedynie terminologicznego, lecz ontologiczny i normatywny. Wprowadzenie do Symbolu wiary terminu *ὁμοούσιος τῷ Πατρί* stanowiło odpowiedź na ariańską redukcję Boskości

[19] Melchior Cano. 1563. *De locis theologicis libri duodecim*. Salmanticae: excudebat Mathias Gastius.

Syna do bytu wtórnego lub pochodnego. W tym kontekście zasadniczym problemem nie było podobieństwo działania ani funkcjonalna relacja między Ojcem i Synem, lecz pytanie o tożsamość ich Boskiej *ousia*. Z tego względu właściwe rozumienie terminu *ὁμοούσιος* wymaga precyzyjnego rozróżnienia pomiędzy greckimi pojęciami *ousia* i *physis* oraz ich łacińskim odpowiednikiem *essentia*.

Greckie *ousia* (*οὐσία*), użyte w Symbolu nicejskim, oznacza istotę w sensie ontologicznym, a nie naturę rozumianą jako zasada działania. W sporze ariańskim chodziło o to, czy Syn posiada tę samą Boską rzeczywistość, którą jest Ojciec, czy też uczestniczy w niej jedynie analogicznie. Nicejskie *ὁμοούσιος* wyklucza drugą możliwość, afirmując pełną tożsamość istoty. Syn nie jest „podobny co do istoty" (*homoiousios*), lecz „współistotny" Ojcu. Symbol nicejski orzeka: *[Credimus] in unum Dominum Iesum Christum (...) consubstantialem Patri* (*ὁμοούσιον τῷ Πατρί*)[20]. Termin ten nie oznacza paralelnej Boskości, lecz jedną i tę samą Boską rzeczywistość w Ojcu i Synu.

Pojęcie *physis* (*φύσις*), choć w niektórych kontekstach patrystycznych bywa używane wymiennie z *ousia*, posiada odmienny zakres semantyczny. O ile *ousia* wskazuje na bytową tożsamość istoty, o tyle *physis* odnosi się raczej do natury jako zasady działania (*principium operationis*). W refleksji pochalcedońskiej rozróżnienie to stanie się kluczowe dla chrystologii, jednak w kontekście nicejskim zasadniczym celem było zabezpieczenie jedności Boskiej istoty, a nie analiza sposobu działania dwóch natur w Chrystusie. Św. Jan Damasceński, podsumowując tradycję wcześniejszą, wyraźnie wskazuje, że w odniesieniu do Trójcy Świętej mówimy o jednej *ousia* i trzech hipostazach[21].

Łacińska *essentia* stanowi przekład greckiej *ousia*, jednak nie oddaje w pełni jej antysubordynacjonistycznego ostrza. O ile *essentia* oznacza „to, czym coś jest", o tyle *ousia* w Symbolu nicejskim ma znaczenie polemiczne: wyklucza jakąkolwiek możliwość stopniowania Boskości. Nie chodzi zatem o podobieństwo natur, lecz o tożsamość bytu. W konsekwencji Boskość nie może być pojmowana jako rzeczywistość partykularna, którą można posiadać w sposób analogiczny czy przekazywać w sposób relacyjny. Jedność *ousia* oznacza jedność absolutną, niepodzielną i niezróżnicowaną.

---

[20] Sobór Nicejski I. *Symbolum Nicaenum* (325) – Wyd. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder; Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. (red.). 2005. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 1: *(325–787)*. Kraków: WAM, 24 nn.

[21] Ioannes Damascenus. *De fide orthodoxa*, I, 8 – Wyd. Jacques-Paul Migne. 1864. *Patrologia Graeca*. T. 94. Paris, kol. 812–816 (Jan Damasceński. 1969. *Wykład wiary prawdziwej* [*De fide orthodoxa*]. Warszawa: PAX).

Wydanie *Enchiridion symbolorum* przytacza formułę nicejską w jej normatywnym brzmieniu, podkreślając współistotność Syna Ojcu[22]. Termin ten implikuje trzy zasadnicze konsekwencje ontologiczne: po pierwsze, brak realnego podziału w obrębie Boskiej istoty; po drugie, brak stopniowania czy hierarchizacji Boskości; po trzecie, brak przedmiotowości Boskiej natury. Boskość nie jest czymś, co Osoba Boska „ma", lecz tym, czym jest. W klasycznej metafizyce teologicznej natura Boska jest identyczna z aktem istnienia Boga (*ipsum esse subsistens*), jak podkreśla św. Tomasz z Akwinu[23]. Z tego względu nie można wprowadzać w obrębie *divinitas* relacji typu podmiot – przedmiot.

Tę samą zasadę jednoznacznie afirmuje Sobór Laterański IV (1215) w konstytucji *Firmiter credimus*, stwierdzając: *Una est enim universorum principium, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*[24]. Podkreślona zostaje absolutna prostota (*natura simplex omnino*) Boskiej istoty. Prostota ta wyklucza wszelką kompozycję, podział czy uprzedmiotowienie. Boskość nie podlega zatem kategoriom operatywnym, właściwym bytowi stworzonemu.

W świetle powyższych rozstrzygnięć termin ὁμοούσιος nie jest jedynie historycznym reliktem sporów IV w., lecz ontologiczną zasadą regulującą język teologiczny. Jedność *ousia* oznacza, że Boskość nie może stać się przedmiotem działania, przekazania ani ofiarowania. Relacje wewnątrz Trójcy Świętej są relacjami pochodzenia (*relationes originis*), nie zaś relacjami ekonomicznymi czy funkcjonalnymi. Wprowadzenie kategorii sugerujących operowanie Boską istotą w sposób relacyjny musiałoby zostać uznane za przekroczenie granic wyznaczonych przez dogmat nicejski. Także – rozróżnienie pomiędzy Trójcą immanentną (*Trinitas immanens*) a Trójcą ekonomiczną (*Trinitas oeconomica*) należy do podstawowych narzędzi metodologicznych współczesnej teologii trynitarnej. Nie oznacza ono jednak istnienia „dwóch Trójc", lecz wskazuje na dwa aspekty jednej i tej samej rzeczywistości: Boga w sobie (*ad intra*) oraz Boga w historii zbawienia (*ad extra*).

W tym kontekście zasadnicze znaczenie posiada tzw. zasada Rahnera, sformułowana w programowym zdaniu: „Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną,

---

[22] Sobór Nicejski I (325. *Symbolum Nicaenum* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 125–126.

[23] Thomas Aquinas, *Sth*, I, q. 3, a. 4.

[24] Sobór Laterański IV (1215). *Firmiter credimus* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 800; Sobór Laterański IV (1215). *Firmiter credimus* – Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. (red.). 2003. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 2: *(869–1312)*. Kraków: WAM, 221 nn.

a Trójca immanentna jest Trójcą ekonomiczną”[25]. Twierdzenie to nie oznacza jednak prostego utożsamienia porządków, lecz afirmuje, że objawienie Boga w historii nie jest maską ani symboliczną reprezentacją innego, „ukrytego” Boga. Ten, który objawia się w ekonomii zbawienia, jest tym samym Bogiem, który istnieje odwiecznie jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Zasada Rahnera wyklucza zatem wszelką koncepcję, wedle której ekonomia byłaby jedynie pedagogicznym „przebraniem” Boga. Nie oznacza ona jednak, że kategorie właściwe porządkowi ekonomii mogą być bezpośrednio przenoszone na poziom Boskiej istoty. Identyczność podmiotowa nie implikuje tożsamości kategorii opisu.

W teologii klasycznej rozróżnienie to wyrażano poprzez zasadę: *opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*[26]. Działania Boga w historii są wspólne trzem Osobom i nie wprowadzają zróżnicowania w obrębie Boskiej istoty. O ile zatem w ekonomii mówimy o posłaniu Syna, Jego posłuszeństwie, ofierze i pośrednictwie, o tyle w porządku immanentnym relacje pomiędzy Osobami mają charakter wyłącznie relacji pochodzenia (*relationes originis*), nie zaś relacji funkcjonalnych czy ekonomicznych[27].

W tym sensie należy dokonać precyzyjnego rozróżnienia pomiędzy identycznością podmiotową a odmiennością porządków ontologicznych. Syn, który w historii zbawienia składa siebie Ojcu w ofierze, jest tym samym Synem, który odwiecznie jest zrodzony z Ojca. Jednak akt ofiary należy do porządku wcielenia i ekonomii zbawczej, nie zaś do struktury wewnątrztrynitarnej Boskiej istoty. Przeniesienie kategorii ofiary, oblaty czy cierpienia z porządku ekonomicznego na poziom immanentny prowadziłoby do naruszenia klasycznej doktryny o prostocie Boga (*simplicitas divina*), potwierdzonej zarówno przez tradycję patrystyczną, jak i przez Sobór Laterański IV[28]. Boska istota nie podlega dynamice historycznej ani relacjom typu podmiot – przedmiot; relacje trynitarne są relacjami pochodzenia, a nie relacjami działania.

Zasada Rahnera zabezpiecza zatem identyczność Boga objawiającego się i Boga w sobie, lecz nie znosi metafizycznych granic wyznaczonych przez dogmat nicejski i chalcedoński. Ekonomia objawia immanencję, lecz jej nie konstytuuje ani nie

---

[25] Karl Rahner. 1997. *The Trinity*. New York: Crossroad Publishers, 22.

[26] Augustinus Aurelius. *De Trinitate*, lib. I, cap. 4, §7 – Wyd. Jacques-Paul Migne. 1845–1864. *Patrologia Latina*. T. 42. Paris: Garnier, 824.

[27] *Sth*, I (Prima Pars), qq. 28–43.

[28] Sobór Laterański IV (1215). *Firmiter credimus* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 800; Sobór Laterański IV (1215). *Firmiter credimus* – Baron, Pietras. (red.). 2003. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 2: *(869–1312)*, 221 nn.

przekształca. Objawienie odsłania to, kim Bóg jest, ale nie wprowadza do Boskiej istoty kategorii właściwych stworzonemu porządkowi działania.

W świetle tego rozróżnienia należy stwierdzić, że odwołanie się do zasady Rahnera nie uprawnia do bezpośredniego wnioskowania o strukturze Boskiej istoty na podstawie języka ekonomicznego. Identyczność Trójcy ekonomicznej i immanentnej oznacza jedność podmiotu objawienia, nie zaś zamienność kategorii ontologicznych. Dlatego też język ofiary, właściwy historii zbawienia i zakorzeniony w przyjętej przez Syna naturze ludzkiej (*secundum humanitatem*), nie może być bezpośrednio odnoszony do Boskiej natury jako takiej. Tak rozumiane rozróżnienie nie wprowadza dualizmu „dwóch Trójc", lecz chroni integralność zarówno objawienia, jak i metafizyki Boskiej prostoty. Umożliwia ono zachowanie zasady Rahnera, a jednocześnie zabezpiecza granice, których przekroczenie prowadziłoby do ontologizacji kategorii ekonomicznych.

Dogmat *homoousios* zabezpiecza zatem transcendencję i prostotę Boga. Każda analiza języka teologicznego odnoszącego się do relacji Ojca i Syna musi uwzględniać, że Boskość jest jedna, niepodzielna i ontologicznie nieprzedmiotowa. W tym sensie termin *ὁμοούσιος* stanowi nie tylko formułę wyznania wiary, lecz normatywne kryterium dla wszelkiej refleksji trynitologicznej.

Klasyczna doktryna o Osobie Boskiej, sformułowana w tradycji scholastycznej i osiągająca dojrzałą postać w teologii św. Tomasza z Akwinu, stanowi klucz hermeneutyczny dla właściwego rozróżnienia pomiędzy relacjami immanentnymi Trójcy a porządkiem ekonomii zbawienia. W *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4 Akwinata stwierdza jednoznacznie: *Persona divina significat relationem ut subsistentem*[29]. Oznacza to, że Osoba Boska nie jest bytem złożonym z substancji i relacji, lecz relacją subsystującą w jednej i tej samej Boskiej istocie.

W Bogu relacje nie są przypadłościami dodanymi do istoty, lecz są z nią realnie identyczne (*relatio realiter idem est essentiae*)[30], różniąc się wyłącznie relatywnie (*secundum oppositionem relationis*). Ojciec jest relacją rodzenia (*paternitas*), Syn – relacją zrodzenia (*filiatio*), Duch Święty – relacją pochodzenia przez tchnienie (*processio*). Natura Boska pozostaje jedna i ta sama w trzech Osobach (*una eademque essentia*), zgodnie z definicją Soboru Nicejskiego[31] oraz potwier-

---

[29] Thomas Aquinas, *persona divina significat relationem ut subsistentem – Sth,* I, q. 29, a. 4.

[30] Thomas Aquinas. *Sth,* I, q. 28, a. 2.

[31] *consubstantialem Patri* (*ὁμοούσιον τῷ Πατρί*). Sobór Nicejski I (325), *Symbolum Nicaenum* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 125; Baron, Pietras. Red. 2005. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. t. 1: *(325–787)*, 24.

dzeniem Soboru Laterańskiego IV, który mówi o „jednej, całkowicie prostej naturze" (*natura simplex omnino*)[32].

Z tej ontologii wynikają konsekwencje zasadnicze dla analizy języka „ofiarowania Bóstwa". Po pierwsze, Boskość nie jest partykularną własnością Syna, którą można byłoby oddzielić od jedności istoty. „Bóstwo Syna" nie oznacza odrębnej rzeczywistości ontologicznej, lecz tę samą Boską istotę, która jest w Ojcu i w Duchu Świętym. W konsekwencji *divinitas* nie może zostać uprzedmiotowiona ani wprowadzona w relację typu podmiot – przedmiot. Po drugie, relacje trynitarne są relacjami pochodzenia (*relationes originis*), nie zaś relacjami działania czy wymiany. Wieczne rodzenie nie jest aktem oblaty ani przekazania czegoś, co mogłoby zostać utracone, lecz komunikacją całej Boskiej istoty bez podziału i bez uszczerbku[33]. Ojciec, rodząc Syna, udziela Mu całej Boskiej natury, nie przestając jej posiadać.

Teksty biblijne mówiące o „przekazaniu wszystkiego" Synowi (Mt 11,27) czy o wzajemnym poznaniu Ojca i Syna (J 10,15) tradycja interpretuje w świetle tej ontologii wiecznego rodzenia. „Wszystko zostało Mi przekazane przez Ojca" (Mt 11,27) oznacza pełnię Boskiej natury komunikowanej w akcie generatywnym, nie zaś relację ofiary. Analogicznie wzajemne poznanie Ojca i Syna (J 10,15) wyraża doskonałą jedność istoty, a nie strukturę wymiany czy oblaty.

Pojęcie ofiary (*oblatio*) posiada w tradycji teologicznej precyzyjne znaczenie: zakłada podmiot składający ofiarę, przedmiot ofiary oraz porządek ekonomiczny lub kultowy. Jest to kategoria należąca do porządku działania (*ordo operis*), nie zaś do porządku relacji immanentnych (*ordo originis*). Klasyczna zasada głosi, że działania Trójcy *ad extra* są wspólne (*opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*)[34], natomiast relacje *ad intra* mają charakter wyłącznie pochodzeniowy.

W świetle tej doktryny należy odróżnić podmiot ofiary od przedmiotu ofiary w ekonomii zbawienia. Syn Boży jako *relatio subsistens* nie „ofiarowuje swojej Boskości" Ojcu w życiu wewnątrztrynitarnym. Natomiast w ekonomii wcielenia ta sama Boska Osoba, przyjąwszy naturę ludzką, składa siebie Ojcu w ofierze *secundum humanitatem, virtute divinitatis*[35]. Podmiotem ofiary jest Boska

---

[32] *tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*. Sobór Latet rański IV (1215). *Firmiter credimus* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 800; Sobór Laterański IV (1215). *Firmiter credimus* – Baron, Pietras. Red. 2003. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 2: *(869–1312)*, 221.

[33] *Sth*. I (Prima Pars), q. 42.

[34] Por. Augustinus, Aurelius. *De Trinitate*, lib. I, cap. 4, §7 – Wyd. Jacques-Paul Migne. 1845–1864. *Patrologia Latina*. T. 42, I, 4, 7. Paris: Garnier / J.-P. Migne; Thomas Aquinas. *Sth*, I (*Prima Pars*), q. 45, a. 6.

[35] *Sth*. III (Pars Tertia), q. 48, a. 2; q. 22, a. .

Osoba Syna; przedmiotem ofiary jest Jego człowieczeństwo. Boskość nie jest ofiarowywana jako przedmiot, lecz stanowi źródło nieskończonej wartości aktu zbawczego[36].

Tomistyczna koncepcja Osoby jako relacji subsystującej nie otwiera zatem możliwości ontologicznego mówienia o „wewnątrztrynitarnej ofierze", lecz przeciwnie – wyklucza ją. Życie Trójcy jest wiecznym aktem rodzenia i tchnienia oraz doskonałą komunią miłości, nie zaś relacją oblaty w sensie ekonomicznym.

W konsekwencji wszelki język sugerujący „ofiarowanie Bóstwa" musi zostać zinterpretowany w porządku ekonomii wcielenia, z zachowaniem ścisłego rozróżnienia pomiędzy naturą a Osobą oraz pomiędzy relacjami immanentnymi a działaniami zbawczymi. Bez tego rozróżnienia kategoria ofiary zostaje nieuprawnienie przeniesiona z porządku wcielenia na poziom Boskiej istoty, co narusza zasadę Boskiej prostoty i jedności istoty.

Sobór Nicejski I, wprowadzając termin *ὁμοούσιος τῷ Πατρί*[37], sformułował normatywne kryterium wszelkiego teologicznego mówienia o relacji Ojca i Syna: jedność Boskiej istoty (*una eademque divinitas*)[38], absolutnie niepodzielnej, nieprzekazywalnej i niewchodzącej w relacje typu podmiot – przedmiot. Dogmat ten nie posiada jedynie charakteru historycznego, lecz stanowi trwały punkt odniesienia dla całej późniejszej trynitologii, wyznaczając granice dopuszczalnej analogii teologicznej.

Z perspektywy dogmatyki systematycznej *homoousios* wyklucza możliwość traktowania Boskiej natury jako rzeczywistości partykularnej, którą można „posiadać", „przekazywać" lub „ofiarować". Boskość nie jest własnością osobową Ojca ani Syna, lecz wspólną istotą trzech Osób. Każde sformułowanie, które wprowadza relację funkcjonalną w obrębie *divinitas*, musi być zatem uznane za niezgodne z podstawową treścią dogmatu nicejskiego.

Analiza centralnej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego wymaga koniecznego odniesienia do słów ustanowienia Eucharystii, które stanowią normatywny punkt odniesienia dla wszelkiego języka ofiarowania w chrześcijaństwie. W relacji synoptycznej czytamy: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane" (Mt 26,26), a następnie: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów" (Mt 26,28). Apostoł Paweł przekazuje tę samą tra-

---

[36] *Sth*, III (*Pars Tertia*), q. 48, aa. 1–6.

[37] Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 125.

[38] Sobór Laterański IV. *Firmiter credimus* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 800.

dycję w 1 Kor 11,23-27, podkreślając, że Chrystus „tej nocy, kiedy został wydany", ustanowił sakramentalny znak swojego Ciała i Krwi (1 Kor 11,23-27).

W słowach tych wyraźnie określony zostaje przedmiot ofiary: Ciało i Krew Chrystusa. Terminologia ta odwołuje się do Jego rzeczywistego człowieczeństwa oraz do wydarzenia paschalnego, w którym Syn Boży oddaje swoje życie za zbawienie świata. Nigdy natomiast Chrystus nie mówi o „ofiarowaniu Boskości" ani nie wprowadza kategorii *divinitas* jako przedmiotu aktu ofiarniczego.

Tradycja teologiczna jednoznacznie interpretuje ofiarę Chrystusa w kluczu wcielenia. Podmiotem ofiary jest Boska Osoba Syna, natomiast to, co zostaje ofiarowane, należy do porządku Jego przyjętej natury ludzkiej. Św. Tomasz z Akwinu, analizując kapłaństwo Chrystusa, stwierdza, że Chrystus jest kapłanem jako człowiek, ponieważ tylko w naturze ludzkiej może pełnić funkcję pośrednika i składać ofiarę[39]. Ofiara krzyża dokonuje się *secundum humanitatem*, choć jej wartość jest nieskończona *virtute divinitatis*[40].

W *Summa theologiae* III, q. 48, a. 2 Akwinata podkreśla, że Chrystus „ofiarował samego siebie" w swoim człowieczeństwie, a skuteczność tej ofiary wynika z godności Osoby, która ją składa[41]. Boskość nie jest zatem przedmiotem ofiary, lecz źródłem jej zbawczej skuteczności. Analogicznie w q. 22, a. 2 Tomasz wyjaśnia, że Chrystus jest kapłanem o tyle, o ile jest człowiekiem, choć Jego kapłaństwo posiada wyjątkową godność ze względu na jedność Osoby[42].

Liturgia eucharystyczna, wierna słowom ustanowienia, operuje językiem sakramentalnym odnoszącym się do Ciała i Krwi, które w znaku chleba i wina uobecniają jedyną ofiarę krzyża. Nie oznacza to podziału Osoby Chrystusa ani redukcji Jego Boskości, lecz sakramentalne uobecnienie Jego ofiary w porządku znaków. Boskość pozostaje realnie obecna ze względu na jedność hipostatyczną, jednak nie jest uprzedmiotowiona jako element aktu ofiarniczego.

W tym kontekście należy precyzyjnie rozróżnić dwie kwestie: obecność Boskości oraz jej ofiarowanie. Ze względu na unię hipostatyczną tam, gdzie obecne jest Ciało Chrystusa, obecna jest cała Osoba Słowa wraz z naturą Boską. Nie oznacza to jednak, że natura Boska zostaje ofiarowana jako taka. Ofiara dotyczy życia oddanego w człowieczeństwie, nie zaś Boskiej istoty, która pozostaje niecierpiętliwa i niepodzielna.

---

[39] *Sth*, III, q. 22, a. 2.

[40] *Sth*, III, q. 48, a. 2.

[41] *Sth*, III, q. 48, a. 2.

[42] *Sth*, III, q. 22, a. 1–2.

Zasada *secundum humanitatem – virtute divinitatis* zabezpiecza tę strukturę: akt zbawczy dokonuje się w ludzkiej naturze, lecz posiada nieskończoną wartość dzięki Boskiej godności Osoby. Przeniesienie kategorii ofiary na poziom Boskiej natury prowadziłoby do naruszenia zarówno dogmatu o Boskiej prostocie, jak i klasycznej chrystologii chalcedońskiej.

W świetle słów ustanowienia Eucharystii normatywnym językiem ofiary pozostaje odniesienie do Ciała i Krwi Chrystusa, rozumianych w kontekście Jego realnego człowieczeństwa. Każde rozszerzenie tego języka na poziom Boskiej istoty wymaga wyraźnej hermeneutyki, aby nie sugerować uprzedmiotowienia *divinitas* w strukturze aktu ofiarowania.

Klasyczna chrystologia, rozwinięta po Soborze Chalcedońskim (451), znalazła swoje dojrzałe sformułowanie w tzw. regule teopaschickiej, której autorytatywne brzmienie zostało potwierdzone przez II Sobór Konstantynopolitański (553). W *Enchiridion symbolorum* czytamy: *Unus de Trinitate passus est carne*[43]. Formuła ta oznacza: „Jeden z Trójcy cierpiał w ciele". Jej celem było zabezpieczenie jedności podmiotu w Chrystusie: cierpi nie natura ludzka jako podmiot samoistny, lecz Osoba Słowa, która przyjęła naturę ludzką. Jednocześnie jednak cierpienie nie dotyczy natury Boskiej jako takiej, lecz dokonuje się „w ciele" (*in carne*).

Reguła teopaschicka opiera się na fundamentalnym rozróżnieniu pomiędzy podmiotem działania a naturą, w której działanie się dokonuje. W unii hipostatycznej istnieje jedna Osoba (*μία ὑπόστασις*), lecz dwie natury, „niezmieszane, nieprzemienione, niepodzielne i nierozłączne"[44]. Cierpienie, śmierć i ofiara należą do porządku natury ludzkiej; natura Boska pozostaje niecierpiętliwa (*impassibilis*) i niezmienna.

Św. Tomasz z Akwinu rozwija tę zasadę, podkreślając, że o Chrystusie można orzekać, że cierpiał ze względu na jedność Osoby, jednak nie można przypisywać cierpienia naturze Boskiej[45]. To Osoba Słowa cierpi, lecz cierpi w naturze ludzkiej. Boskość nie ulega zmianie ani nie wchodzi w dynamikę cierpienia.

Reguła ta posiada bezpośrednie znaczenie dla analizy języka ofiarowania. Jeżeli bowiem mówimy, że „Syn Boży umarł", czynimy to w sensie teopaschickim: umarł Ten, który jest Bogiem, lecz umarł w swoim człowieczeństwie. Analogicznie należy rozumieć ofiarę Chrystusa: jest to ofiara Osoby Boskiej, lecz dokonana w naturze ludzkiej.

---

[43] Sobór Konstantynopolitański II (553) – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 432.

[44] Sobór Chalcedoński (451). *Definitio fidei* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 301–302.

[45] Thomas Aquinas, *Sth*, III, q. 46, a. 12; q. 16, a. 4.

Nie wolno jednak przejść od tej zasady do twierdzenia, że Boskość jako natura została ofiarowana. Reguła teopaschicka nie oznacza, że *divinitas* cierpi, lecz że Osoba Boska doświadcza cierpienia w przyjętej naturze. Rozróżnienie to ma charakter ontologiczny, nie jedynie językowy.

W konsekwencji należy wyraźnie odróżnić dwa poziomy:

Bóg cierpi w ciele – ponieważ Osoba Słowa przyjęła naturę ludzką i w niej doświadcza męki oraz śmierci.

Boskość nie cierpi – ponieważ natura Boska pozostaje niezmienna, niecierpiętliwa i prosta, zgodnie z klasyczną doktryną o Boskiej prostocie.

Ofiara Chrystusa dokonuje się zatem *secundum humanitatem*, choć jej skuteczność jest nieskończona *virtute divinitatis*[46]. Boskość nie jest przedmiotem ofiary, lecz źródłem jej zbawczej wartości.

Reguła *Unus de Trinitate passus est carne* chroni jedność podmiotu i integralność natur. Jeżeli zostanie naruszona poprzez uprzedmiotowienie natury Boskiej w strukturze aktu ofiarowania, wówczas dochodzi do przesunięcia kategorii ekonomicznych na poziom istoty Boskiej. Tymczasem klasyczna chrystologia dopuszcza orzekanie o cierpieniu Boga jedynie w sensie teopaschickim, a więc z zachowaniem rozróżnienia pomiędzy Osobą a naturą.

W tym świetle język mówiący o „ofiarowaniu Bóstwa" wymaga szczególnej ostrożności hermeneutycznej. Można orzekać, że Boska Osoba składa siebie w ofierze; nie można natomiast twierdzić, że natura Boska jako taka staje się przedmiotem aktu ofiarniczego. Reguła teopaschicka precyzyjnie wyznacza granicę pomiędzy tymi dwoma poziomami.

Centralna formuła Koronki do Miłosierdzia Bożego: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego" wprowadza strukturę językową, w której „Bóstwo Syna" staje się przedmiotem aktu ofiarowania skierowanego do Ojca. Struktura ta implikuje relację trójczłonową: ofiarujący – przedmiot ofiary – adresat ofiary. Taki schemat jest właściwy porządkowi ekonomii zbawienia, a w szczególności teologii ofiary krzyża, lecz nie może zostać bezpośrednio przeniesiony na poziom Boskiej istoty.

Włączenie terminu „Bóstwo" do porządku oblaty oznacza bowiem semantyczne uprzedmiotowienie *divinitas*. Nawet jeśli intencją modlitwy nie jest rozdzielanie Boskiej natury, literalna struktura językowa sugeruje możliwość dysponowania „Bóstwem Syna" wobec Ojca. Z punktu widzenia dogmatu *homoousios* taka sugestia jest nie do pogodzenia z jednością Boskiej istoty, ponieważ zakłada funkcjonalne zróżnicowanie tego, co w Bogu jest jedną i tą samą rzeczywistością.

[46] *Sth*, III, q. 48, a. 2.

Sprzeczność ta ma charakter strukturalno-semantyczny, a nie psychologiczny czy intencjonalny. Dotyczy ona obiektywnej formy języka modlitwy, a nie subiektywnej wiary modlących się. Tym samym nie można jej zneutralizować wyłącznie poprzez odwołanie do pobożnej intencji czy do symbolicznego charakteru objawień prywatnych.

Czesław S. Bartnik trafnie zidentyfikował problem Koronki jako ryzyko „ofiarowywania Boga Bogu", wskazując na językowe niebezpieczeństwo rozbicia jedności Boskiej natury[47]. Jego diagnoza, choć sformułowana ostrożnie, dotyka istoty problemu: analogia ofiary, dopuszczalna w odniesieniu do ekonomii zbawienia, zostaje w Koronce przeniesiona na poziom Trójcy immanentnej.

Teologia trynitarna dopuszcza szerokie użycie analogii, jednak analogia ta podlega ścisłym granicom wyznaczonym przez dogmat. Relacje wewnątrz Trójcy Świętej są relacjami pochodzenia (zrodzenie, tchnienie), a nie relacjami działania ekonomicznego. Boska istota nie podlega kategoriom daru, ofiary czy przekazania, ponieważ jest absolutnie prosta (*Deus simplex omnino*) i niezmienna.

W tym świetle formuła Koronki wydaje się przekraczać granice klasycznie rozumianej analogii teologicznej. Termin „Bóstwo" nie posiada charakteru relacyjnego ani personalistycznego, lecz ontologiczny. O ile można mówić o „Synu", który oddaje się Ojcu w sensie relacyjnym, o tyle nie można mówić o „ofiarowaniu Boskości" bez naruszenia samego rdzenia dogmatu trynitarnego.

Klasyczne rozróżnienie pomiędzy Trójcą immanentną a Trójcą ekonomiczną stanowi jeden z fundamentów nowożytnej trynitologii, zakorzeniony już w refleksji patrystycznej[48]. Działania zbawcze Boga (*opera ad extra*) należą do porządku ekonomii i dokonują się w historii, natomiast relacje wewnątrz Trójcy mają charakter odwieczny i nie podlegają kategoriom soteriologicznym.

Ofiara Chrystusa należy wyłącznie do porządku Trójcy ekonomicznej i dokonuje się w Jego przyjętym człowieczeństwie. Przeniesienie języka ofiary na poziom Boskiej istoty prowadzi do pomieszania tych dwóch porządków i sugeruje, że w samym Bogu dokonuje się akt ofiarniczy analogiczny do wydarzenia krzyża. Takie ujęcie pozostaje w sprzeczności z klasyczną nauką o niecierpiętliwości Boskiej natury (*impassibilitas divinitatis*)[49].

---

[47] Bartnik. 2008. „O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego", 267–270.

[48] Sobór Konstantynopolitański II (553), anatematyzmy przeciw „Trzem Rozdziałom" – Wyd. Denzinger. Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 421–438.

[49] Karl Rahner. 1967. Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. W *Mysterium Salutis*. T. 2. Red. Johannes Feiner, Magnus Löhrer. Einsiedeln: Benziger; Karl Rahg ner. 1967. Trinität. W *Sacramentum Mundi*. T. 4. Red. Adolf Darlap, Karl Rahner. Freiburg im Breisgau: Herder.

Formuła Koronki, poprzez włączenie „Bóstwa" w akt ofiarowania, zaciera to fundamentalne rozróżnienie. W efekcie język modlitwy może sugerować wewnątrztrynitarną dynamikę ofiary, której teologia rzymskokatolicka konsekwentnie unikała właśnie ze względu na dogmat *homoousios* i wynikającą z niego jedność Boskiej istoty.

Z perspektywy trynitologii systematycznej należy stwierdzić jednoznacznie: literalna struktura formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego nie daje się bezpośrednio pogodzić z normatywną treścią dogmatu *homoousios* w jego klasycznym rozumieniu. Sprzeczność ta polega na semantycznym uprzedmiotowieniu Boskiej natury i na wprowadzeniu relacji oblaty w obrębie *divinitas*, co jest nie do pogodzenia z jednością i prostotą Boga.

Jednocześnie sprzeczność ta nie oznacza, że Koronka jako taka jest modlitwą heretycką ani że wiara Kościoła, który ją praktykuje, pozostaje w sprzeczności z dogmatem nicejskim. Mamy tu do czynienia z rozbieżnością pomiędzy literalnym brzmieniem tekstu a normatywną treścią doktryny, a nie z formalnym zaprzeczeniem artykułu wiary.

To rozróżnienie ma kluczowe znaczenie metodologiczne. Pozwala ono zachować rygor dogmatyczny bez popadania w herezjologię. Jednocześnie uniemożliwia redukcję problemu do poziomu „nieprecyzyjności" językowej. W świetle dogmatu *homoousios* problem Koronki ma charakter obiektywny i strukturalny, a nie wyłącznie pastoralny czy katechetyczny.

4. Problem chrystologiczny

Sobór Chalcedoński (451), definiując wiarę Kościoła w jedną Osobę Jezusa Chrystusa „w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozdzielenia"[50], ustanowił normatywną ramę wszelkiej refleksji chrystologicznej. Definicja ta zabezpiecza zarówno realność wcielenia, jak i integralność Boskiej i ludzkiej natury Chrystusa, które pozostają zjednoczone w jednej Osobie Syna.

Z perspektywy dogmatyki kluczowe znaczenie ma fakt, że podmiotem wszelkiego działania Chrystusa jest Osoba Syna, natomiast działania te dokonują się *secundum naturam* – według właściwości natury Boskiej lub ludzkiej. Oznacza to, że o Chrystusie można orzekać zarówno Boskie, jak i ludzkie przymio-

[50] Sobór Chalcedoński. *Definitio fidei* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 301–302.

ty, lecz nie w sposób dowolny, ale zgodnie z regułą *communicatio idiomatum*. Każde naruszenie tej reguły prowadzi albo do rozdzielenia natur, albo do ich pomieszania.

Klasyczna teologia rzymskokatolicka konsekwentnie naucza, że ofiara Chrystusa dokonała się *secundum humanitatem*[51]. Chrystus jako jedna Osoba Boska ofiaruje się Ojcu w przyjętym człowieczeństwie, a skuteczność tej ofiary ma swoje źródło w Jego Boskiej godności. Boskość nie jest jednak ani materią ofiary, ani jej przedmiotem, lecz jej transcendentnym fundamentem. Formuła ta, obecna zarówno w teologii patrystycznej, jak i scholastycznej, chroni przed dwoma skrajnymi błędami: z jednej strony przed redukcją ofiary Chrystusa do czysto ludzkiego aktu, z drugiej – przed włączeniem Boskiej natury w porządek cierpienia, zmiany czy ofiary. Reguła *secundum humanitatem – virtute divinitatis* stanowi zatem jeden z filarów ortodoksji chrystologicznej. Na tym tle centralna formuła Koronki, mówiąca o „ofiarowaniu Bóstwa", jawi się jako zasadniczo problematyczna, gdyż włączenie Boskości w akt ofiarowania nie tylko przekracza granice dopuszczalnej analogii, lecz bezpośrednio narusza klasyczne rozumienie ofiary Chrystusa.

Zasada *communicatio idiomatum* pozwala przypisywać jednej Osobie Chrystusa właściwości obu natur, pod warunkiem zachowania rozróżnienia porządków. Można zatem powiedzieć, że „Bóg cierpiał", o ile doprecyzuje się, że cierpienie dotyczy natury ludzkiej (*Unus de Trinitate passus est carne*)[52]. Nie oznacza to jednak, że cierpienie, ofiara czy śmierć stają się właściwościami Boskiej natury jako takiej.

Formuła Koronki przekracza te granice. Termin „Bóstwo" nie odnosi się bowiem do Osoby Syna jako podmiotu działania, lecz do Boskiej natury. Włączenie tego terminu w ciąg elementów ofiary („Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo") tworzy wrażenie, że Boskość funkcjonuje analogicznie do elementów ludzkich, które rzeczywiście stanowią materię ofiary. Taka struktura językowa nie mieści się w ramach *communicatio idiomatum* i prowadzi do semantycznego pomieszania natur. Analiza nie zakłada, że formuła Koronki intencjonalnie przypisuje Boskości cierpienie lub zmianę, lecz wskazuje, że jej literalna kompozycja pojęciowa nie zabezpiecza jednoznacznie chalcedońskiego rozróżnienia natur. W konsekwencji język Koronki sugeruje, że Boskość Chrystusa podlega temu samemu porządkowi co Jego człowieczeństwo, co jest nie do pogodzenia z chalcedońskim rozróżnieniem natur.

---

[51] *Sth*, III, q. 22, a. 2; q. 48, a. 2.

[52] Sobór Konstantynopolitański II (553). *Unus de Trinitate passus est carne* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 432.

Wyrażenie *unus de Trinitate passus est carne* stanowi skrót całej chrystologii chalcedońskiej. Zawiera ono jednocześnie dwa nierozdzielne twierdzenia: po pierwsze, podmiotem cierpienia jest jedna z Osób Trójcy Świętej; po drugie, cierpienie to dokonuje się „w ciele" (*carne*), a więc w przyjętej naturze ludzkiej. Reguła teopaschicka nie oznacza, że Boskość jako taka podlega cierpieniu, lecz że Boska Osoba Syna doświadcza cierpienia w swoim człowieczeństwie.

To rozróżnienie posiada zasadnicze znaczenie ontologiczne. W świetle definicji chalcedońskiej natura Boska i natura ludzka pozostają w jednej Osobie „bez zmieszania i bez zmiany" (*inconfuse, immutabiliter*)[53]. Boska natura jest niecierpiętliwa (*impassibilis*), niezmienna (*immutabilis*) i prosta (*simplex*). Cierpienie, śmierć i ofiara należą do porządku natury ludzkiej. Właśnie dlatego Sobór podkreśla precyzyjnie, że cierpienie dokonuje się *carne*, a nie *divinitate*.

W klasycznej teologii scholastycznej zasada ta zostaje ujęta w formule: Bóg cierpi w ciele, nie cierpi Boskość. Św. Tomasz z Akwinu, komentując tajemnicę Męki Pańskiej, stwierdza wyraźnie, że natura Boska nie jest zdolna do cierpienia ani do podlegania zmianie, gdyż w Bogu nie zachodzi żadna potencjalność ani brak, który mógłby zostać aktualizowany przez cierpienie[54]. Podmiotem Męki jest Osoba Syna, lecz cierpienie przysługuje Mu wyłącznie według natury ludzkiej (*secundum humanitatem*).

Reguła teopaschicka zabezpiecza zatem podwójną prawdę wiary: z jednej strony realność zbawczego cierpienia Chrystusa, z drugiej – transcendencję i niezmienność Boskiej natury. Wprowadzenie do refleksji teologicznej kategorii sugerujących możliwość „cierpienia Boskości" albo „ofiarowania Boskiej natury" prowadziłoby do naruszenia tej delikatnej równowagi. Jeśli bowiem Boskość jako taka podlegałaby *oblatio*, należałoby przyjąć w niej jakąś formę zmiany, oddania czy relacyjnego uprzedmiotowienia, co pozostaje sprzeczne zarówno z dogmatem *homoousios*, jak i z klasycznym rozumieniem Boskiej prostoty.

Właściwe rozumienie reguły *unus de Trinitate passus est carne* pozwala zatem wyraźnie oddzielić dwa porządki: osobowy i natury. Osoba Boska może być podmiotem cierpienia i ofiary, lecz tylko w odniesieniu do przyjętego człowieczeństwa. Boskość nie staje się przedmiotem ofiary ani nie podlega cierpieniu. W tym sensie formuła soborowa nie tylko rozstrzyga spór historyczny, lecz wyznacza trwałe kryterium dla wszelkiej refleksji nad językiem ofiary.

---

[53] Sobór Chalcedoński. *Definitio fidei* (451) – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 301–302.

[54] *Sth*, III, q. 46, a. 1; por. I, q. 9, a. 1.

Szczególnie problematyczne z punktu widzenia chrystologii jest czteroczłonowe wyliczenie obecne w Koronce: „Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo". Struktura ta sugeruje *quasi*-antropologiczny i *quasi*-ontologiczny podział Chrystusa na elementy składowe, do których dołączona zostaje Boskość jako jeden z komponentów[55].

Tymczasem w klasycznej chrystologii Chrystus nie składa się z „części", lecz jest jedną Osobą, posiadającą dwie integralne natury. Dusza i ciało należą do porządku natury ludzkiej, natomiast Boskość nie jest „czwartym elementem", lecz istotą Boską wspólną Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Takie wyliczenie nie tylko zaciera jedność Osoby Chrystusa, lecz także osłabia fundamentalne rozróżnienie między naturą a osobą. Z chrystologicznego punktu widzenia poprawnym przedmiotem ofiary pozostaje zatem Chrystus jako Osoba działająca w swoim człowieczeństwie, a nie suma „elementów", z których jeden – Boskość – zostaje włączony w sposób ontologicznie nieuprawniony.

Analiza chrystologiczna potwierdza i pogłębia wnioski płynące z refleksji trynitologicznej. Literalna struktura formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego nie tylko pozostaje w sprzeczności z dogmatem *homoousios*, lecz także narusza podstawowe zasady chrystologii chalcedońskiej. Włączenie Boskiej natury w porządek ofiary, przekroczenie granic *communicatio idiomatum*, semantyczne pomieszanie natur oraz rozczłonkowanie Chrystusa na *quasi*-elementy stanowią różne aspekty tego samego problemu strukturalnego[56].

Sprzeczność ta, podobnie jak w przypadku trynitologii, dotyczy literalnej struktury językowej tekstu, a nie wiary Kościoła ani intencji modlitwy. Nie można jej jednak redukować do poziomu nieprecyzyjnego stylu pobożnościowego. Z punktu widzenia dogmatyki jest to sprzeczność realna i obiektywna, ujawniająca się w samym sposobie konceptualizacji ofiary Chrystusa. Fragment niniejszy przygotowuje grunt pod dalszą analizę soteriologiczną, w której okaże się, że problem Koronki dotyka również klasycznego rozumienia przebłagania, zadośćuczynienia i pośrednictwa Chrystusa.

---

[55] Bartnik 2008. „O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego", 267–270.

[56] Joseph Ratzinger. 1994. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Zofia Włodkowa. Kraków: Znak, 215–228.

5. Problem soteriologiczny

Soteriologia katolicka opiera się na spójnym i wewnętrznie zróżnicowanym ujęciu dzieła zbawienia Chrystusa, w którym zasadniczą rolę odgrywają ofiara, przebłaganie oraz pośrednictwo. W ujęciu klasycznym Chrystus jako jedna Osoba Boska działa zbawczo *secundum humanitatem*, składając Ojcu ofiarę z samego siebie w przyjętym człowieczeństwie, podczas gdy skuteczność tej ofiary zakorzeniona jest w Jego Boskiej godności[57]. Taki schemat pozwala zachować jednocześnie transcendencję Boga, realność cierpienia i śmierci Chrystusa oraz obiektywny charakter zbawienia.

W tym sensie soteriologia rzymskokatolicka stanowi bezpośrednią konsekwencję chrystologii chalcedońskiej i trynitologii nicejskiej. Każde naruszenie tych fundamentów pociąga za sobą nieuniknione konsekwencje soteriologiczne. Analiza Koronki do Miłosierdzia Bożego potwierdza tę zależność: problem „ofiarowania Bóstwa" nie zatrzymuje się na poziomie trynitologicznym czy chrystologicznym, lecz prowadzi do zaburzenia samej struktury zbawczego działania Chrystusa.

W klasycznej teologii ofiary kluczowe znaczenie ma rozróżnienie pomiędzy podmiotem ofiary a jej przedmiotem. Podmiotem ofiary jest Osoba Chrystusa, przedmiotem natomiast jest Jego życie ludzkie, oddane Ojcu w posłuszeństwie aż do śmierci. Boskość Chrystusa nie jest przedmiotem ofiary, lecz jej ontologicznym fundamentem: to właśnie Boska Osoba nadaje ofierze wartość nieskończoną[58].

Formuła Koronki, włączając „Bóstwo" w akt ofiarowania, przekracza te granice. Termin „ofiaruję" (*offerre*) zostaje zastosowany do Boskiej natury, co implikuje możliwość jej uprzedmiotowienia i „przekazania" w relacji zbawczej. Tymczasem *divinitas* nie może być ani materią ofiary, ani jej przedmiotem, gdyż nie podlega kategorii daru, zmiany ani oddania. W rezultacie soteriologiczny schemat ofiary zostaje zniekształcony: zamiast ofiary Osoby działającej w człowieczeństwie pojawia się sugestia ofiary obejmującej samą Boskość, która nie znajduje żadnego oparcia ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji, ani w nauczaniu Magisterium[59].

Szczególnie wyraźnie problem ten ujawnia się w soteriologicznym pojęciu przebłagania, obecnym w formule Koronki: „na przebłaganie za grzechy nasze i całego świata". W klasycznym rozumieniu przebłaganie nie polega na zmianie Boga ani na

---

[57] *Sth*, III, q. 48, a. 1–3.

[58] *Sth*, III, q. 48, a. 1–3.

[59] 2002. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 599–618.

„uspokojeniu" Jego gniewu, lecz na obiektywnym przywróceniu porządku sprawiedliwości poprzez ofiarną miłość Chrystusa[60]. Przebłaganie dokonuje się w historii, w porządku ekonomii zbawienia, i dotyczy relacji człowieka do Boga.

Włączenie „Bóstwa" w akt przebłagania prowadzi do teologicznego nieporozumienia, ponieważ sugeruje, że to sama Boskość zostaje w jakiś sposób „ofiarowana" w celu dokonania przebłagania, co mogłoby implikować zmianę w Bogu lub wewnątrztrynitarną dynamikę ofiarniczą. Taka sugestia stoi w sprzeczności zarówno z nauką o niezmienności Boga, jak i z klasycznym rozumieniem przebłagania jako działania Chrystusa w Jego człowieczeństwie. Wskazana nieadekwatność nie polega jednak na faktycznym zaprzeczeniu doktryny soteriologicznej, lecz na semantycznym przesunięciu, które przy rygorystycznej lekturze dogmatycznej ujawnia strukturalne napięcie.

W konsekwencji soteriologia Koronki, odczytywana literalnie, zaciera granicę pomiędzy porządkiem ekonomii a porządkiem immanencji, przenosząc kategorie przebłagania na poziom Boskiej istoty.

Soteriologia katolicka ujmuje dzieło Chrystusa również w kategoriach pośrednictwa. Chrystus jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, ponieważ jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek łączy w sobie oba porządki[61]. Jego pośrednictwo ma charakter personalny i historyczny, dokonując się w Jego wcielonym życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Formuła Koronki, poprzez włączenie „Bóstwa" w akt ofiarowania, osłabia ten personalistyczny charakter pośrednictwa. Zamiast Osoby Syna, działającej jako Pośrednik w swoim człowieczeństwie, w centrum aktu zbawczego pojawia się abstrakcyjnie pojęta Boskość. W efekcie pośrednictwo Chrystusa ulega semantycznemu rozmyciu, a soteriologia traci swój personalny i historyczny charakter. Z perspektywy dogmatycznej jest to konsekwencja wcześniejszego naruszenia rozróżnienia pomiędzy Osobą a naturą: gdy Boskość zostaje potraktowana jako przedmiot działania soteriologicznego, pośrednictwo przestaje być relacją Osoby do Ojca w imieniu ludzi, a zaczyna przyjmować postać wewnątrzboskiego aktu ofiarnego.

Analiza soteriologiczna potwierdza, że problem Koronki do Miłosierdzia Bożego nie ma charakteru marginalnego ani czysto językowego. Literalna struktura formuły „ofiaruję Ci… Bóstwo" prowadzi do zniekształcenia klasycznej teologii ofiary, nieuprawnionego włączenia Boskiej natury w porządek przebłagania, osłabienia personalistycznego rozumienia pośrednictwa Chrystusa oraz pomiesza-

---

[60] Sobór Trydencki. *De iustificatione* – Wyd. Denzinger, Hünermann. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 1528–1532.

[61] Joseph Ratzinger. 2002. *Duch liturgii*. Tłum. Eliza Pieciul. Poznań: Christianitas, 49–63.

nia porządków ekonomii i immanencji. Sprzeczność ta, podobnie jak w przypadku trynitologii i chrystologii, dotyczy struktury pojęciowej tekstu, nie zaś samej wiary Kościoła. Nie może ona jednak zostać zredukowana do poziomu stylistycznej nieprecyzyjności. W świetle klasycznej soteriologii katolickiej literalne brzmienie Koronki ujawnia realną nieadekwatność dogmatyczną, która domaga się jednoznacznej hermeneutyki[62].

6. Problem hermeneutyczny

Przeprowadzona analiza trynitologiczna, chrystologiczna i soteriologiczna prowadzi do jednoznacznego wniosku: literalna struktura semantyczna centralnej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego pozostaje sprzeczna z dogmatem *homoousios* oraz z wynikającą z niego doktryną unii hipostatycznej i klasycznej teologii ofiary. Sprzeczność ta ma charakter obiektywny i strukturalny, a nie jedynie stylistyczny czy katechetyczny.

Jednocześnie sprzeczność ta nie oznacza, że Koronka jako modlitwa jest formalnie heretycka. Herezja zakłada bowiem świadome i uporczywe zaprzeczenie prawdzie objawionej[63], podczas gdy w przypadku Koronki mamy do czynienia z językiem pobożności prywatnej, ukształtowanym poza rygorem definicji dogmatycznych i funkcjonującym w praktyce Kościoła bez intencji doktrynalnej. Rozróżnienie pomiędzy sprzecznością strukturalną języka a formalną herezją okazuje się zatem kluczowe dla zachowania zarówno rygoru dogmatycznego, jak i odpowiedzialności eklezjalnej.

Jedyną teologicznie dopuszczalną drogą zachowania Koronki w obrębie ortodoksji jest zastosowanie jednoznacznej hermeneutyki niedosłownej. Hermeneutyka ta musi mieć charakter personalistyczny i ekonomiczny, a nie ontologiczny. Oznacza to, że sformułowania Koronki nie mogą być interpretowane jako wypowiedzi o Boskiej istocie (*divinitas*), lecz wyłącznie jako wyraz ofiarnego oddania się Osoby Syna Ojcu w porządku ekonomii zbawienia.

W tym kluczu „ofiarowanie" nie dotyczy Boskości jako takiej, lecz Osoby Chrystusa działającej *secundum humanitatem*, natomiast termin „Bóstwo" nie może być rozumiany ontologicznie, lecz jedynie emfatycznie, jako wyraz wiary w Boską godność Zbawiciela. Tylko taka interpretacja pozwala uniknąć sprzeczności z dog-

---

[62] Hans Urs von Balthasar. 1994. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory.* T. 4: *The Action*. San Francisco: Ignatius Press, 323–345.

[63] 2002. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 66–67.

matem *homoousios*, przy czym należy podkreślić, że jest to interpretacja korekcyjna, a nie literalna. Hermeneutyka ta nie wynika bezpośrednio z samego tekstu Koronki, lecz zostaje do niego zastosowana z zewnątrz, na mocy normatywnej funkcji dogmatu[64]. Fakt ten potwierdza, że język modlitwy prywatnej nie posiada autonomii wobec doktryny i musi być interpretowany w jej świetle, nawet jeśli interpretacja ta nie jest intuicyjna dla modlących się.

Analiza Koronki do Miłosierdzia Bożego ujawnia szerszy problem metodologiczny, mianowicie granice, w jakich język pobożności prywatnej może posługiwać się pojęciami odnoszącymi się do centralnych tajemnic wiary. Pobożność, zwłaszcza inspirowana objawieniami prywatnymi, operuje często językiem obrazowym, afektywnym i skrótowym. Język ten posiada swoją wartość duchową, lecz nie jest wolny od ryzyka teologicznego[65]. Granica zostaje przekroczona wówczas, gdy język pobożności zaczyna wytwarzać struktury pojęciowe sprzeczne z definicjami dogmatycznymi, zwłaszcza w obszarze trynitologii i chrystologii. W takim przypadku nie wystarcza odwołanie do intencji modlitwy ani do jej owoców duszpasterskich. Kryterium rozstrzygającym pozostaje zawsze doktryna Kościoła, która pełni funkcję normatywną wobec wszelkich form pobożności.

Koronka do Miłosierdzia Bożego stanowi w tym sensie przypadek graniczny: modlitwę głęboko zakorzenioną w życiu Kościoła, a zarazem językowo problematyczną w odniesieniu do fundamentów dogmatycznych. Przypadek ten pokazuje, że powszechność praktyki nie może zastępować kryterium prawdy teologicznej. Teologia modlitwy dopuszcza język skrótowy, synekdochiczny i totalizujący; niniejsza analiza wskazuje jednak granicę, poza którą takie skróty wchodzą w napięcie z normatywną funkcją dogmatu.

Niniejszy tekst nie rości sobie prawa do korekty tekstu Koronki ani do wydawania rozstrzygnięć normatywnych w imieniu Magisterium. Zadaniem teologii dogmatycznej nie jest bowiem stanowienie norm liturgicznych czy pozaliturgicznych, lecz krytyczne rozeznanie zgodności języka religijnego z doktryną Kościoła.

Rola teologii polega w tym przypadku na nazwaniu problemu bez jego relatywizowania. Redukowanie sprzeczności dogmatycznej do „nieprecyzyjności" językowej prowadziłoby do osłabienia samej funkcji dogmatu jako normy wiary. Z dru-

---

[64] Congregation for the Doctrine of the Faith. 1978. *Norms regarding the manner of proceeding in the discernment of presumed apparitions or revelations* (*Normae de modo procedendi in diudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus*). Approved 25 February 1978; officially published 2012.

[65] Wolfgang Beinert. (red.). 1991. *Glaube als Zustimmung: zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*. Freiburg i. Br.: Herder.

giej strony traktowanie Koronki jako formalnie heretyckiej byłoby nieuprawnione i sprzeczne z jej faktycznym funkcjonowaniem w Kościele. Pomiędzy tymi skrajnościami pozostaje droga rzetelnej diagnozy i odpowiedzialnej hermeneutyki, do której teologia jest zobowiązana.

Całość przeprowadzonej analizy pozwala stwierdzić, że literalna struktura centralnej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego pozostaje sprzeczna z dogmatem *homoousios* oraz z klasyczną chrystologią i soteriologią katolicką. Sprzeczność ta ma charakter strukturalny i semantyczny, a nie intencjonalny ani subiektywny. Koronka nie jest modlitwą heretycką, lecz wymaga jednoznacznej hermeneutyki niedosłownej, aby mogła być zachowana w obrębie ortodoksji. Przypadek ten ukazuje, że język pobożności prywatnej nie posiada autonomii wobec dogmatu i podlega jego normatywnej funkcji. Jednocześnie ujawnia konieczność większej czujności teologicznej w ocenie form modlitwy pozaliturgicznej, zwłaszcza gdy dotykają one centralnych tajemnic wiary[66].

7. Propozycja modelu hermeneutycznego: personalistyczna, ekonomiczna i synekdochiczna interpretacja formuły Koronki

Przeprowadzona analiza trynitologiczna, chrystologiczna i soteriologiczna wykazała, że literalna struktura centralnej formuły Koronki do Miłosierdzia Bożego może rodzić napięcia względem precyzyjnego języka dogmatycznego tradycji nicejsko-chalcedońskiej. Celem niniejszego tekstu nie jest jednak delegitymizacja modlitwy, lecz wskazanie hermeneutycznej drogi jej interpretacji w obrębie ortodoksji. Jeżeli modlitwa ta ma być rozumiana w sposób teologicznie bezpieczny, wymaga ona interpretacji, która uwzględnia zarówno jej charakter pobożności prywatnej, jak i normatywną funkcję dogmatu w Kościele.

Proponowany model interpretacyjny można ująć w trzech komplementarnych perspektywach: personalistycznej, ekonomicznej oraz synekdochicznej.

Pierwszy poziom interpretacji polega na odczytaniu terminu „Bóstwo" nie w sensie ontologicznego „składnika" Chrystusa, lecz jako emfatycznego skrótu wiary w Boską godność Osoby Jezusa Chrystusa. W tej perspektywie wyrażenie „Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo" nie opisuje struktury ontologicznej Chrystusa, lecz akcentuje pełnię Jego tożsamości: Ten, który oddaje swoje Ciało i Krew, jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem.

---

[66] Walter Kasper. 1982. *Der Gott Jesu Christi: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 267–281.

Takie ujęcie pozostaje zgodne z klasycznym rozróżnieniem pomiędzy naturą a osobą. W świetle definicji chalcedońskiej Chrystus jest jedną Osobą w dwóch naturach. Akcent na „Bóstwo" może być rozumiany jako wyznaniowe podkreślenie tej prawdy, a nie jako ontologiczne wyodrębnienie Boskiej natury jako przedmiotu oblaty. W tym sensie termin „Bóstwo" pełni funkcję analogiczną do formuł liturgicznych, które w sposób skrótowy i emfatyczny afirmują wiarę w Boską tożsamość Zbawiciela, nie dokonując ontologicznego rozczłonkowania Jego osoby. Hermeneutyka personalistyczna przesuwa zatem akcent z natury na Osobę: ofiarowany jest Chrystus jako Osoba Boska działająca w historii zbawienia, a nie „Bóstwo" rozumiane jako odrębny przedmiot działania.

Drugi poziom interpretacji polega na jednoznacznym zakotwiczeniu aktu ofiarowania w porządku ekonomii zbawienia. Ofiara Chrystusa należy do historii zbawczej i dokonuje się w Jego wcielonym życiu, męce i śmierci. Sobór Chalcedoński naucza, że Chrystus działa w dwóch naturach „bez zmieszania i bez zmiany", a klasyczna teologia wyraża tę zasadę w formule: *secundum humanitatem – virtute divinitatis*. Oznacza to, że Chrystus ofiaruje się Ojcu w swoim człowieczeństwie, a skuteczność tej ofiary wypływa z Boskiej godności Jego Osoby. Boskość nie staje się materią ofiary ani jej przedmiotem; stanowi ona ontologiczne źródło nieskończonej wartości aktu zbawczego. Reguła teopaschicka Soboru Konstantynopolitańskiego II – *unus de Trinitate passus est carne* – wyraźnie wskazuje, że cierpienie i ofiara dokonują się „w ciele", a nie w Boskiej naturze. Hermeneutyka ekonomiczna zakłada zatem, że modlitewne „ofiaruję Ci" odnosi się do paschalnego wydarzenia historii zbawienia, nie zaś do relacji immanentnych w Trójcy Świętej. Akt oblaty nie może być interpretowany jako wewnątrztrynitarne „ofiarowanie Boskości", lecz jako odniesienie do wcielonego dzieła Chrystusa.

Trzeci poziom interpretacji dotyczy struktury retorycznej wyliczenia: „Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo". Literalna lektura może sugerować ontologiczne rozczłonkowanie Chrystusa na cztery elementy. Jednak język modlitwy nie zawsze operuje kategoriami metafizycznymi; często posługuje się figurami retorycznymi, których funkcją jest wyrażenie pełni poprzez zestawienie części. W tradycji biblijnej i patrystycznej występują liczne przykłady takich figur totalizujących, w których wymienienie elementów nie oznacza podziału substancjalnego, lecz wskazuje na całość osoby. W tym sensie wyliczenie w formule Koronki może być odczytane jako figura synekdochiczna: chodzi o oddanie całego Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka – w Jego dziele zbawczym. Hermeneutyka synekdochiczna pozwala zatem interpretować wyliczenie nie jako ontologiczne rozbicie, lecz jako retoryczne podkreślenie integralności daru.

Połączenie tych trzech perspektyw – personalistycznej, ekonomicznej i synekdochicznej – umożliwia spójną interpretację formuły Koronki w obrębie ortodoksji. Hermeneutyka personalistyczna chroni przed uprzedmiotowieniem Boskości, hermeneutyka ekonomiczna zabezpiecza rozróżnienie między Trójcą immanentną a ekonomiczną, a hermeneutyka synekdochiczna neutralizuje ryzyko ontologicznego rozczłonkowania Chrystusa. Tak rozumiana propozycja interpretacyjna nie neguje istnienia napięcia semantycznego przy lekturze literalnej, lecz wskazuje drogę jego przezwyciężenia. W ten sposób refleksja teologiczna nie ogranicza się do diagnozy, lecz proponuje rozwiązanie, które respektuje zarówno normatywną funkcję dogmatu, jak i duchowy charakter modlitwy.

*

Przeprowadzona analiza Koronki do Miłosierdzia Bożego w świetle dogmatyki katolickiej prowadzi do wniosków, które – choć teologicznie jednoznaczne – wymagają precyzyjnego rozróżnienia poziomów refleksji. W centrum niniejszego artykułu znalazła się nie kwestia duchowej wartości modlitwy ani autentyczności kultu Miłosierdzia Bożego, lecz problem języka teologicznego zastosowanego w centralnej formule Koronki oraz jego relacji do normatywnej doktryny Kościoła.

Analiza trynitologiczna wykazała, że literalna struktura formuły „ofiaruję Ci… Bóstwo Syna Twojego" pozostaje sprzeczna z dogmatem *homoousios*, który wyraża jedność i niepodzielność Boskiej istoty Ojca i Syna. Sprzeczność ta polega na semantycznym uprzedmiotowieniu *divinitas* i na wprowadzeniu relacji oblaty w obrębie Boskiej istoty, co jest nie do pogodzenia z nicejskim rozumieniem Trójcy Świętej. Dogmat *homoousios* nie dopuszcza bowiem żadnej formy funkcjonalnego zróżnicowania Boskości, a tym bardziej traktowania jej jako przedmiotu działania zbawczego.

Refleksja chrystologiczna pogłębiła ten wniosek, ukazując, że problem Koronki nie ogranicza się do trynitologii, lecz dotyka samego rdzenia nauki o unii hipostatycznej. Włączenie „Bóstwa" w porządek ofiary narusza klasyczne rozróżnienie pomiędzy Osobą a naturami oraz przekracza granice *communicatio idiomatum*. Ofiara Chrystusa dokonuje się *secundum humanitatem*, a skuteczność tej ofiary wypływa z Boskiej godności Osoby Syna; Boskość nie jest jednak ani materią ofiary, ani jej przedmiotem. Literalna lektura Koronki prowadzi zatem do rozczłonkowania Chrystusa na *quasi*-elementy i do semantycznego pomieszania porządków ontologicznych.

Analiza soteriologiczna potwierdziła, że konsekwencje tej struktury językowej sięgają jeszcze dalej. Włączenie Boskiej natury w akt ofiarowania i przebłagania

zniekształca klasyczne rozumienie ofiary, przebłagania i pośrednictwa Chrystusa. Zamiast personalnego, historycznego aktu zbawczego, dokonanego przez Osobę Syna w przyjętym człowieczeństwie, pojawia się sugestia wewnątrzboskiego aktu ofiarnego, który nie znajduje żadnego oparcia ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji, ani w nauczaniu Magisterium. W ten sposób soteriologia Koronki, odczytywana literalnie, zaciera fundamentalne rozróżnienie pomiędzy Trójcą ekonomiczną a Trójcą immanentną.

Zasadniczym osiągnięciem niniejszych analiz jest jednak nie samo wykazanie sprzeczności dogmatycznej, lecz jej właściwe zakwalifikowanie metodologiczne. Sprzeczność ta ma charakter strukturalny i semantyczny, a nie intencjonalny. Dotyczy obiektywnej formy językowej modlitwy, a nie wiary Kościoła ani pobożnej intencji modlących się. Z tego względu Koronka do Miłosierdzia Bożego nie może być uznana za modlitwę heretycką w sensie formalnym. Nie mamy tu do czynienia z zaprzeczeniem prawdy objawionej, lecz z językiem pobożności prywatnej, który nie został ukształtowany w rygorze definicji dogmatycznych.

Jednocześnie przeprowadzona analiza nie pozwala na zredukowanie problemu do poziomu stylistycznej nieprecyzyjności czy „niefortunnego sformułowania". W świetle dogmatyki katolickiej literalna struktura centralnej formuły Koronki pozostaje realnie sprzeczna z podstawowymi artykułami wiary trynitarnej i chrystologicznej. Z tego względu jedyną teologicznie dopuszczalną drogą zachowania Koronki w obrębie ortodoksji jest jednoznaczna hermeneutyka niedosłowna, personalistyczna i ekonomiczna, która interpretuje sporne sformułowania nie jako wypowiedzi o Boskiej istocie, lecz jako wyraz ofiarnego oddania się Osoby Syna Ojcu w porządku zbawczym.

Hermeneutyka ta ma jednak charakter korekcyjny i zewnętrzny wobec samego tekstu Koronki. Nie wynika ona bezpośrednio z jego literalnego brzmienia, lecz zostaje do niego zastosowana na mocy normatywnej funkcji dogmatu. Fakt ten ma istotne znaczenie metodologiczne: potwierdza, że język pobożności prywatnej nie posiada autonomii wobec doktryny i że to dogmat, a nie praktyka modlitewna, pełni funkcję ostatecznego kryterium teologicznego.

Przypadek Koronki do Miłosierdzia Bożego ukazuje w sposób szczególnie wyrazisty szerszy problem współczesnej teologii: napięcie pomiędzy dynamicznym rozwojem pobożności prywatnej a stabilnością dogmatycznego języka Kościoła. Powszechność praktyki, intensywność recepcji duszpasterskiej ani autorytet związany z objawieniami prywatnymi nie mogą zastępować kryterium zgodności z doktryną. Jednocześnie rygor dogmatyczny nie może prowadzić do lekceważenia realnych form życia duchowego Kościoła. Pomiędzy tymi dwoma biegunami rozciąga się właściwe pole odpowiedzialności teologii systematycznej.

Niniejszy tekst nie rości sobie prawa do normatywnej korekty tekstu Koronki ani do rozstrzygnięć o charakterze jurydycznym czy liturgicznym. Jego celem było dogmatyczne rozeznanie granic, poza którymi język pobożności prywatnej przestaje być teologicznie bezpieczny. W tym sensie analiza Koronki ma znaczenie nie tylko szczegółowe, lecz również paradygmatyczne: pokazuje, że każda forma modlitwy, która dotyka centralnych tajemnic wiary, musi być poddana kryterium dogmatu, nawet jeśli funkcjonuje w Kościele od dziesięcioleci i przynosi obfite owoce duchowe. Ostatecznie przypadek Koronki do Miłosierdzia Bożego potwierdza fundamentalną zasadę teologii katolickiej: pobożność nie tworzy dogmatu, lecz dogmat wyznacza granice pobożności**.** Tylko w tej perspektywie możliwe jest zachowanie jednocześnie integralności doktryny Kościoła i autentycznej dynamiki jego życia duchowego.

*

Bibliografia

2002. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum.

Augustinus Aurelius. 1845–1864. De Trinitate. W *Patrologia Latina*. T. 42. Wyd. Jacques-Paul Migne. Paris: Garnier, J.-P. Migne.

Balthasar Hans Urs von. 1994. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. T. 4: *The Action*. Tłum. Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press.

Baron Arkadiusz, Pietras Henryk. (red.). 2005. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 1: *(325–787)*. Kraków: WAM.

Baron Arkadiusz, Pietras Henryk. (red.). 2003. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 2: *(869–1312)*. Kraków: WAM.

Bartnik Czesław S. 2008. „O tekście Koronki do Miłosierdzia Bożego". Teologia w Polsce 2 (2): 267–270.

Beinert Wolfgang. Red. 1991. *Glaube als Zustimmung: zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*. Freiburg i. Br.: Herder.

Cano Melchior. 1563. *De locis theologicis libri duodecim*. Salmanticae: Mathias Gastius.

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. 2002. *Directorium de pietate populari et liturgia. Principia et orientationes*. Città del Vaticano: LEV.

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 (Normae de modo procedendi in diudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus)*. (oficjalna publikacja: 2012).

Denzinger Heinrich, Hünermann Peter. Wyd. 2010[43]. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Dłutowski Michał. 2016. *Przygotujesz świat na ostateczne przyjście moje*. Ząbki: Apostolicum.

Dudek Agnieszka. 2010. Relacyjny charakter Miłosierdzia. W *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*. Red. Krzysztof Góźdź, Krzysztof Guzowski, 417–431. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Granat Wincenty. 1970. Miłosierdzie jako przymiot Boga. W *Ewangelia miłosierdzia*. Red. Wincenty Granat, 8–47. Poznań: Pallottinum.

Ioannes Damascenus. 1864. De fide orthodoxa. W *Patrologia Graeca*. T. 94. Wyd. Jacques-Paul Migne. Paris; Jan Damasceński. 1969. *Wykład wiary prawdziwej [De fide orthodoxa]*. Warszawa: PAX.

Jan Paweł II. 1980. *Encyklika Dives in misericordia*. Vatican: LEV.

Kasper Walter. 1982. *Der Gott Jesu Christi: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Kongregacja Nauki Wiary (*Sacra Congregatio Sancti Officii*). 1959. „Notificatio de scriptis Sororis Faustinae Kowalska". Acta Apostolicae Sedis 51: 271.

Kowalska Faustyna. 2005. *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa: Misericordia.

Rahner Karl. 1997. *The Trinity*. New York: Crossroad.

Rahner Karl. 1967. Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. W *Mysterium Salutis*. T. 2. Red. Johannes Feiner, Magnus Löhrer. Einsiedeln: Benziger.

Rahner Karl. 1967. Trinität. W *Sacramentum Mundi*. T. 4. Red. Adolf Darlap, Karl Rahner. Freiburg im Breisgau: Herder.

Ratzinger Joseph. 1994. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.

Ratzinger Joseph. 2002. *Duch liturgii*. Poznań: Christianitas.

Różycki Ignacy. 2008[2]. *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego: studium teologiczne Dzienniczka świętej Siostry Faustyny Kowalskiej na temat Nabożeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Misericordia Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.

Słomski Wojciech. 2025. „Teologiczna analiza formuły «ofiaruję Ci… Bóstwo» w Koronce do Miłosierdzia Bożego w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej". Warszawskie Studia Teologiczne 38 (2): 84–103.

Sobór Chalcedoński (451). 2010[43]. Definitio fidei. W *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Wyd. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, nr 301–302. Freiburg im Breisgau: Herder.

Sobór Konstantynopolitański II (553). 2010[43]. W *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Wyd. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, nr 421–438. Freiburg im Breisgau: Herder.

Sobór Laterański IV (1215). 2010[43]. Firmiter credimus. W *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Wyd. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, nr 800. Freiburg im Breisgau: Herder.

Sobór Nicejski I (325). 2010[43]. Symbolum Nicaenum. W *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Wyd. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, nr 125–126. Freiburg im Breisgau: Herder.

Sobór Trydencki. 2010[43]. De iustificatione. W *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Wyd. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, nr 1528–1532. 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 Stanisław. 2016. *Wszystko mi mówi o Jego Miłosierdziu. Świętość Miłosierdzia objawiona Faustynie*. Warszawa: ADAM.

Warchoł Paweł. 2016. „Trynitarny wymiar miłosierdzia w sakramencie pokuty i pojednania". Warszawskie Studia Teologiczne 29 (1): 33–45.