

Słowa kluczowe: Koronka do Miłosierdzia Bożego; ofiara Chrystusa; *lex orandi – lex credendi*; *communicatio idiomatum*; Nicea; Chalcedon; św. Tomasz z Akwinu; teologia liturgiczna; ortodoksja chrystologiczna.

Keywords: Divine Mercy Chaplet; sacrifice of Christ; *lex orandi – lex credendi*; *communicatio idiomatum*; Nicaea; Chalcedon; Thomas Aquinas; liturgical theology; Christological orthodoxy.

Wojciech Słomski¹

UNIwersytet VIZJA w WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0003-1532-0341

TEOLOGICZNA ANALIZA FORMUŁY „OFIARUJĘ CI... BÓSTWO” W KORONCE DO MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W ŚWIETLE CHRYSTOLOGII NICEJSKO-CHALCEDOŃ- SKIEJ

WSTĘP

Zasadniczym punktem wyjścia niniejszego studium jest klasyczna reguła hermeneutyczna *lex orandi – lex credendi*, wedle której modlitwa Kościoła nie tylko wyraża wiarę (*fides*), lecz także ją kształtuje i normuje. Od czasów Prospera z Akwitanii (*Epistula 217: ut legem credendi lex statuat supplicandi*) formuła ta wyznacza zasadę spójności między doktryną a modlitwą. Utrwalone w pobożności teksty paraliturgiczne, gdy stają się elementem modlitwy wspólnotowej, zyskują rangę *locus theologicus* i podlegają wymogowi zgodności z chrystologią i trynitologią Kościoła.

1 Prof. dr hab. Wojciech Słomski - urodzony w 1969 roku w Warszawie. Profesor filozofii i teologii. Absolwent Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Wydziału Teologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Doktor habilitowany w zakresie filozofii i teologii. Od 2005 roku profesor tytularny. Autor licznych publikacji z zakresu filozofii religii, teologii dogmatycznej oraz duchowości chrześcijańskiej (e-mail: w.slomski@vizja.pl).

Na tym tle centralny zwrot *Koronki do Miłosierdzia Bożego* – „Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego, Pana naszego Jezusa Chrystusa...” (Kowalska, 2005, nr 474–476) – domaga się precyzyjnej analizy teologicznej. Już wstępne porównanie z językiem Kanonu Rzymskiego („Corpus et Sanguis... hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam”) wskazuje na odmiennność idiomu: klasyczna liturgia ofiaruje „Ciało i Krew Chrystusa”, podczas gdy tekst *Koronki* wprowadza dodatkowy człon „Bóstwo”. To napięcie semantyczne otwiera pole badań dogmatycznych, egzegetycznych i filologicznych.

STAN BADAŃ I LITERATURA

Dotychczasowe opracowania koncentrowały się wokół trzech zasadniczych kierunków:

1. Krytyczno-historycznego – badania źródeł *Dzienniczka* (Czaczkowska, 2012) i genezy języka pobożności miłosierdzia.
2. Duchowościowo-pastoralnego – interpretacji *Koronki* w kontekście kultu Miłosierdzia Bożego (Urbański, 2004).
3. Dogmatycznego – prób oceny zgodności formuły z zasadą *communicatio idiomatum* i nauką Soborów Nicejskiego (325) oraz Chalcedońskiego (451). W tej ostatniej grupie wyróżniają się analizy H. U. von Balthasara (*Theodramatik III*, 1978), J. Ratzingera (*Einführung in das Christentum*, 1968), K. Rahnera (*Mysterium Salutis*, 1965) i H. Schneidera (*Christus als Opfer*, 1993), które ukazują współczesne próby reinterpretacji teologii ofiary w świetle unii hipostatycznej.

Pomimo szerokiej recepcji duchowości miłosierdzia, kwestia teologicznej poprawności członu „ofiaruję Ci ... Bóstwo” pozostaje praktycznie nierozstrzygnięta. Decyzje Stolicy Apostolskiej – od noty Świętego Oficjum (1959: *AAS* 51, 271) po rewizję Kongregacji Nauki Wiary (1978: *AAS* 70, 350) – dotyczyły dyscyplinarnego statusu pism Faustyny, nie zaś merytorycznej oceny spornego sformułowania.

CEL I METODA

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, czy literalne rozumienie frazy „ofiaruję Ci ... Bóstwo” pozostaje w zgodzie z zasadą *lex orandi – lex credendi* oraz z definicjami Soborów Nicejskiego (ὁμοούσιος τῷ Πατρί – „współistotny Ojcu”, DH 125) i Chalcedońskiego (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως – „w dwóch naturach: niez mieszanie, niezmiennie, niepodzielnie i nierozdzielnie”, DH 301–302). W tym kontekście pojawia się pytanie, czy język modlitwy, ukształ-

towany w doświadczeniu mistycznym św. Faustyny, zachowuje pełną zgodność z doktryną chrystologiczną, czy też wymaga interpretacji katechetycznej lub korekty językowej.

Zastosowana metodologia łączy trzy perspektywy:

1. Egzegetyczną, opartą na analizie perykop ofiarniczych Nowego Testamentu (Rz 3,25; Hbr 9,12; 10,10; 1 J 2,2).
2. Dogmatyczno-porównawczą, obejmującą orzeczenia Nicei i Chalcedonu, regułę *communicatio idiomatum* oraz scholastyczną naukę o ofierze (*secundum humanitatem – virtute divinitatis*; por. Aquinas, *STh* III q. 48 a. 3).
3. Filologiczną i historyczną, dotyczącą tekstu *Dzienniczka* i jego przekładów, w zestawieniu z klasycznymi źródłami eucharystycznymi (Kanon Rzymski, *Missale Romanum* 1962) i dokumentami recepcji (AAS 1959, 1978, 2000).

Artykuł stanowi zatem próbę weryfikacji ortodoksji formuły „ofiaruję Ci ... Bóstwo” w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej i tradycji liturgicznej Kościoła, przy zachowaniu szacunku dla autentycznej pobożności, z której formuła ta się wywodzi.

1. RAMY DOKTRYNALNE:

NICEA, CHALCEDON I KLASYCZNA CHRYSOLOGIA OFIARY

Analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” musi być zakorzeniona w dwóch filarach ortodoksji chrześcijańskiej: w nicejskim orzeczeniu o współlistotności Syna Ojcu (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) oraz w chalcedońskiej definicji unii hipostatycznej (ἐν δύο φύσεσιν ἀσπληγύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως). Oba te dogmaty stanowią nierozdzielalną całość i wyznaczają granice poprawnego języka chrystologicznego.

1.1. Sobór Nicejski (325) – współlistotność Syna Ojcu

Sobór Nicejski I, zwołany w 325 r. przez cesarza Konstantyna Wielkiego, miał rozstrzygnąć spór ariański. Ariusz twierdził, że Syn jest stworzeniem i nie współlistotny Ojcu (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν – „był czas, gdy [Syn] nie istniał”; Atanazy, *Orationes contra Arianos* I, 5; PG 26, 16A). Ojcowie Soboru odpowiedzieli defini-
tywnie:

Θεὸν ἐκ Θεοῦ, Φῶς ἐκ Φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί

[„Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie uczynionego, współlistotnego Ojcu.”] (DH 125).

Od tej chwili w Kościele stało się niemożliwe traktowanie „Bóstwa Syna” jako czegoś odrębnego od „Bóstwa Ojca”. Boska istota (*divinitas*) jest jedna i niepodzielna (*Deus simplex omnino*, Sobór Laterański IV, DH 800). Literalne sformułowanie Koronki – „ofiaruję Ci Bóstwo Syna Twojego” – jeśli rozumieć je dosłownie, wprowadza układ *darczyńca–oblatum–obiorca*, co zakłada pewną odrębność między *divinitas Filii* a *divinitas Patris*. Tymczasem dogmat *homoousios* wyklucza taką różnicę ontologiczną: Syn jest tym samym Bogiem, co Ojciec (*Deus de Deo, lumen de lumine*).

1.2. Sobór Chalcedoński (451) – unia hipostatyczna

Drugi filar ortodoksji chrystologicznej ustanowił Sobór Chalcedoński (451), który ogłosił, że Chrystus jest:

Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως γυναιζόμενον

[„Jednego i tego samego Chrystusa, rozpoznawanego w dwóch naturach: niez mieszanie, niezmiennie, niepodzielnie i nierozdzielnie.”] (DH 301–302).

Definicja chalcedońska chroni przed błędami monofizytyzmu (zmieszanie natur) i nestorianizmu (rozdzielenie Osoby). Akt zbawczy dokonuje się w jednej Osobie Syna, ale *secundum humanitatem*. Jak głosi reguła teopaschicka: *Unus de sancta Trinitate passus est carne* [Jeden z Trójcy cierpiał w ciele] (DH 432). Cierpienie i ofiara przysługują Chrystusowi w Jego człowieczeństwie, choć są nieskończone skuteczne *virtute divinitatis* – mocą boskiej godności Ofiarującego.

1.3. Klasyczna chrystologia ofiary

Św. Tomasz z Akwinu syntetyzuje tę doktrynę:

Passio Christi fuit vera et propria oblatio sacrificii... fuit autem oblatio haec secundum humanam naturam; efficax tamen virtute divinitatis

[„Męka Chrystusa była prawdziwą i właściwą ofiarą: dokonała się w Jego naturze ludzkiej, skuteczna była jednak mocą boskości.”] (Aquinas, *STh* III q. 48 a. 3).

Zasadnicze rozróżnienie brzmi więc: materia ofiary – człowieczeństwo Chrystusa; skuteczność ofiary – z mocy Jego boskości. Kanon Rzymski, streszczając tę samą prawdę, modli się o przyjęcie *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam*

immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae, nigdy jednak nie używa wyrażenia *divinitatem offerimus*. Brak takiej formuły nie jest przypadkiem stylistycznym, lecz teologiczną konsekwencją: *divinitas* nie stanowi materii ofiary, ponieważ Bóg w swej prostocie i niecierpięliwości (*impassibilitas divinitatis*) nie może być „ofiarowany” Bogu.

W świetle tej tradycji literalne „ofiaruję Ci... Bóstwo” koliduje z obiema zasadami ortodoksji: z nicejską współistotnością Ojca i Syna oraz z chalcedońskim rozróżnieniem natur. Nie istnieje teologicznie poprawna przestrzeń, w której *divinitas* mogłaby być przedmiotem oblaty. Ofiara Chrystusa dokonała się *secundum humanitatem*, a jej nieskończona wartość wypływa *virtute divinitatis* – z godności samej Osoby Syna.

2. TEKST KORONKI – ŹRÓDŁA, ANALIZA FILOLOGICZNA I KONTEKST HISTORYCZNY

Formuła „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego, Pana naszego Jezusa Chrystusa...” pochodzi z *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej, z zapisków oznaczonych numerami 474–476, sporządzonych w latach 1934–1935. Z punktu widzenia krytyki tekstu są to najstarsze i autentyczne świadectwa modlitwy, którą autorka przypisała bezpośredniemu pouczeniu Chrystusa. Edycja krytyczna *Dzienniczka* (Kowalska, 2005) przywraca pierwotne brzmienie autografu, zachowując czteroczlonowe wyliczenie: „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo”.

2.1. Autograf i przekłady

Sekwencja *Dzienniczka* (474–476) ukazuje wyraźny kontekst genezy modlitwy: w nr 474 Faustyna zapisuje, że „otrzymała koronkę, której uczył ją Pan”, a w nr 475–476 przedstawia jej strukturę i intencję przebłagalną. Krytyka tekstu wykazuje, że główne wersje językowe zachowują dosłowną wierność oryginałowi:

Pater aeternae, offero Tibi Corpus et Sanguinem, Animam et Divinitatem dilectissimi Filii Tui, Domini nostri Iesu Christi, in propitiationem pro peccatis nostris et totius mundi. (łac.)

Eternal Father, I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity of Your dearly beloved Son, our Lord Jesus Christ, in atonement for our sins and those of the whole world. (ang.)

Zarówno *divinitatem*, jak i *divinity* są wiernymi ekwiwalentami polskiego „Bóstwo”. Nie ma więc podstaw, by przypuszczać, że kontrowersja powstała na gruncie tłumaczeń; problem dotyczy samej polskiej składni autografu.

2.2. Napięcie semantyczne i nowość formy

Na poziomie semantyki trzy pierwsze człony wyliczenia – „Ciało, Krew, Dusza” – odnoszą się do integralności natury ludzkiej Chrystusa, natomiast czwarty – „Bóstwo” (*divinitas*) – wprowadza element natury boskiej. W konsekwencji powstaje napięcie teologiczne: w klasycznej chrystologii akt ofiary dokonał się *secundum humanitatem*, a jego skuteczność wypływa *virtute divinitatis* (Aquinas, *STh* III q. 48 a. 3). Włączenie *divinitas* do listy elementów „ofiarowywanych” sugeruje przesunięcie boskości w sferę materii oblaty, co nie występuje w żadnym źródle liturgicznym.

Pod względem struktury modlitewnej formuła jest wyjątkowa. W klasycznych tekstach eucharystycznych, zarówno w Kanonie Rzymskim, jak i w anaforach wschodnich, nigdy nie pojawia się wyrażenie *offerre divinitatem*. *Lex orandi* Kościoła zawsze określa ofiarę poprzez *Corpus et Sanguis*. Tym samym Koronka wprowadza neologizm teologiczny, nieznany wcześniejszej tradycji.

2.3. Kontekst historyczno-liturgiczny

Zestawienie z modlitwami pobożności przełomu XIX i XX wieku potwierdza oryginalność formuły Faustyny. W *Nowym Brewiarzyku Tercjarskim* (Kraków 1928, s. 347-348) czytamy: „Na dużych paciorkach: Ojcie Przedwieczny, spójrz na Serce Syna Twego i dla zasług Jego Męki zmiłuj się nad nami. Na małych paciorkach: O mój Jezu, miłosierdzia!” Tu akcent pada na Serce i zasługi Męki Chrystusa; nie pojawia się natomiast kategoria „ofiarowania Bóstwa”. Oznacza to, że człon *Bóstwo* nie ma wcześniejszego precedensu w polskiej tradycji modlitewnej – jest tworem oryginalnym *Dzienniczka*.

Z historycznego punktu widzenia Koronka powstała w okresie intensywnego rozwoju nabożeństw wynagradzających i propitiacyjnych. W pobożności polskiej międzywojnia dominował język ofiary z Ciała i Krwi Chrystusa – z silnymi odwołaniami do Męki. W tym kontekście formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” może być próbą mistycznego ujęcia pełni Osoby Chrystusa, ale przekracza ramy klasycznego idiomu liturgicznego.

2.4. Recepcja i ocena kościelna

Kontrowersje wokół *Dzienniczka* doprowadziły w 1959 r. do notyfikacji Świętego Oficjum:

Imaginum et scripturarum divulgatio prohibetur, quae devotionem erga Divinam Misericordiam in formis a Sorore Faustina propositis exhibent [„Zakazuje się rozpowszechniania obrazów i pism przedstawiających nabożeństwo do Bożego Miłosierdzia w formach zaproponowanych przez Siostrę Faustynę.”] (AAS 51 [1959], 271).

Choć zakaz miał charakter dyscyplinarny, wskazywał także na potrzebę doprecyzowania niektórych formuł. Po jego zniesieniu w 1978 r. (AAS 70 [1978], 350) i po kanonizacji św. Faustyny (2000) tekst Koronki wszedł powszechnie do użytku, jednak bez wyraźnej deklaracji doktrynalnej dotyczącej problematycznego członu.

2.5. Wnioski częściowe

Analiza filologiczna i historyczna pozwala sformułować trzy wnioski:

1. Autentyczność – zwrot „Ciało, Krew, Dusza i Bóstwo” stanowi integralny element autografu *Dzienniczka* i został wiernie zachowany w tłumaczeniach.
2. Nowość teologiczna – wyrażenie *offerre divinitatem* nie ma precedensu w tradycji liturgicznej ani w pobożności prywatnej przed 1935 r.
3. Potencjalna niejednoznaczność – zestawienie *Ciało–Krew–Dusza–Bóstwo* w kontekście ofiarniczym pozostaje w napięciu z zasadą *secundum humanitatem – virtute divinitatis*, a zatem wymaga dalszej interpretacji dogmatycznej.

3. TRZY ZARZUTY DOGMATYCZNE I ICH ANALIZA

Literalne brzmienie centralnej formuły Koronki: „Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci... Bóstwo najmilszego Syna Twojego” (Kowalska, 2005, 476) budzi zasadnicze pytanie dogmatyczne: czy akt *oblatio divinitatis* jest teologicznie dopuszczalny w świetle zasad *homoousios* (Nicea) i unii hipostatycznej (Chalcedon)? Odpowiedź wymaga rozpatrzenia trzech kolejnych zarzutów: (1) zagrożenia współlistotności Syna Ojcu, (2) błędu w odniesieniu do unii hipostatycznej i teologii ofiary, (3) niezgodności z biblijno-liturgicznym idiomem *hilastērion / expiatio*.

3.1. Zarzut pierwszy – naruszenie zasady *homoousios*

Sobór Nicejski (325) ogłosił współlistotność Syna Ojcu: *Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ... ὁμοούσιον τῷ Πατρί* (DH 125). („Boga prawdziwego z Boga prawdziwego... współlistotnego Ojcu”).

W świetle tej zasady boskość Syna (*divinitas Filii*) jest tą samą boskością co boskość Ojca (*divinitas Patris*). Nie istnieje więc relacja „darczyńca–oblatum–obior-

ca” wewnątrz jedności Trójcy. Składnia frazy „ofiaruję Ci... Bóstwo Syna” wprowadza jednak element przedmiotowości – sugeruje, że *divinitas Filii* może być czymś „oddawanym” Ojcu. Tymczasem prostota natury Boga (*Deus simplex omnino*, DH 800) wyklucza jakiegokolwiek podział w istocie boskiej.

W konsekwencji literalne rozumienie formuły Koronki pozostaje w sprzeczności z *homoousios*: nie sposób „ofiarować” Ojcu tego, co stanowi tę samą i niepodzielną *divinitas* Ojca i Syna. Teologicznie prowadziłoby to do implikacji subordynacyjnej, zbliżonej do odrzuconych przez Sobór też arianских.

3.2. Zarzut drugi – sprzeczność z unią hipostatyczną i teologią ofiary

Definicja Chalcedońska (451) głosi: „Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετος, ἀχωρίστως” [„Jednego i tego samego Chrystusa, w dwóch naturach: niezmieszanie, niezmiennie, niepodzielnie i nierozdzielnie.”] (DH 301–302). Akt odkupienia dokonał się *secundum humanitatem* – w naturze ludzkiej Chrystusa. Reguła teopaschicka uściśla: „Unus de sancta Trinitate passus est carne” („Jeden z Trójcy cierpiał w ciele.”) (DH 432).

Św. Leon Wielki podkreśla: „impassibilis est divinitas, passibilis est humanitas” (Ep. 28, PL 54, 763). Zatem cierpienie i ofiara przysługują Osobie Syna, ale tylko „według ciała”. Scholastyka ujęła to precyzyjnie: „Passio Christi fuit vera oblatio sacrificii... Fuit autem oblatio haec secundum humanam naturam; efficax tamen virtute divinitatis” (Aquinas, *STh* III q. 48 a. 3).

Oznacza to, że boskość nie stanowi materii ofiary, lecz źródło jej nieskończonej skuteczności. Fraza „ofiaruję Ci... Bóstwo” narusza to rozróżnienie, ponieważ przypisuje *divinitas* funkcję przedmiotu oblaty, podczas gdy ortodoksja dopuszcza jedynie *oblatio secundum carnem*. W efekcie sformułowanie to stoi w sprzeczności z zasadą *communicatio idiomatum*: można orzekać o Osobie (np. „Bóg cierpiał”), lecz nie przenosić własności natury boskiej w porządek aktu cierpienia lub ofiarowania.

3.3. Zarzut trzeci – niezgodność z idiomem biblijno-liturgicznym (*hilastērion* / *expiatio*)

W Nowym Testamencie terminologia przebłagalna jednoznacznie odnosi się do Ciała i Krwi Chrystusa:

Rz 3,25: ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ [„Jego [Jezusa] Bóg ustanowił przebłaganiem w Jego krwi”].

Hbr 9,12: ὃδὲ δι’ αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος [„Nie przez krew ko-

złów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze”].

Hbr 10,10: διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ
[„Przez ofiarowanie ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze”].

Wszystkie te teksty określają materię ofiary w odniesieniu do człowieczeństwa Zbawiciela. Lex orandi Kościoła zachowuje tę samą strukturę: „Quam oblationem... ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi” (*Missale Romanum* 1962, *Canon Missae*).

Żaden tekst biblijny ani liturgiczny nie zna kategorii *hostia divinitatis*. Funkcja prześlągalna (*hilastērion, expiatio*) dotyczy zawsze krwi i ciała, nie – boskości. Stąd literalne „ofiaruję... Bóstwo” wprowadza pojęcie obce biblijnej i liturgicznej semantyce ofiary.

3.4. Wnioski cząstkowe

Trzy zarzuty prowadzą do wspólnego wniosku:

1. *Divinitas Filii* nie może być „ofiarowana” Ojcu, ponieważ jest tą samą *divinitas* (DH 125, 800).
2. Ofiara Chrystusa dokonała się *secundum humanitatem*, a nie *secundum divinitatem* (DH 301–302; DH 432).
3. Pismo Świete i liturgia znają jedynie ofiarę z Ciała i Krwi (Rz 3,25; Hbr 10,10; *Canon Missae*).

W konsekwencji literalna interpretacja frazy Koronki stoi w sprzeczności z fundamentami chrystologii nicejsko-chalcedońskiej i z językiem modlitwy Kościoła. Problem nie leży w intencji pobożnej, lecz w samej strukturze językowej, która przenosi boskość w porządek materii ofiarnej – czego tradycja chrześcijańska jednoznacznie nie dopuszcza.

4. HERMENEUTYKI INTERPRETACYJNE I MOŻLIWE ODCZYTANIA FRAZY „OFIARUJĘ CI... BÓSTWO”

Ponieważ literalne odczytanie formuły Koronki prowadzi do trudności dogmatycznych, teologia poszukiwała sposobów hermeneutycznego wyjaśnienia, które zachowałyby jej duchowy sens, unikając błędów przeciwko *homoousios* i unii hipostatycznej. Można wyróżnić trzy zasadnicze kierunki interpretacji: (1) sens moralno-mistyczny, (2) sens relacyjny – perichoretyczny, oraz (3) sens eklezjalno-sakramentalny.

4.1. Interpretacja moralno-mistyczna (*oblatio affectiva*)

Według tej hermeneutyki formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie ma znaczenia ontologicznego, lecz afektywne. Wypowiadający modlitwę nie „ofiaruje” realnie boskiej istoty, ale wyraża duchową intencję ofiarowania wszystkiego, co stanowi wartość nieskończoną – *summum bonum*, czyli samego Boga. W ten sposób formuła miałaby charakter hiperboliczny, analogiczny do języka mistycznego używanego przez św. Katarzynę ze Sieny czy św. Gertrudę Wielką, które modliły się: „O Domine, offero tibi cor tuum, divinam bonitatem tuam”.

Tego typu wyrażenia nie stanowią jednak definicji teologicznej, lecz akt miłości oblubieńczej, w której język symboliczny przekracza kategorie dogmatyczne. W tej perspektywie „ofiaruję Ci... Bóstwo” oznacza: „ofiaruję Ci całego Chrystusa”, nie rozdzielając Jego natur, lecz zawierzając się Jemu jako Osobie Boskiej. Hermeneutyka ta pozwala zachować pobożność tekstu, pod warunkiem jasnego rozróżnienia między *oblatio affectiva* (uczuciową) a *oblatio realis* (teologiczną).

4.2. Interpretacja relacyjno-perychoretyczna (*oblatio amoris intra-Trinitatis*)

Drugi kierunek odwołuje się do teologii trynitarnej i pojęcia *περιχώρησις* (perychorezy) – wzajemnego przenikania się Osób Boskich. Jak naucza św. Jan Damascęński: „Περιχώρησις ἐστὶν ἡ ἀχώριστος ἔνωσις τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν ἀλλήλαις” [„Perychoreza jest nierozdzielnyim przenikaniem się trzech hipostaz w sobie nawzajem.”] (*De fide orthodoxa* I, 14; PG 94, 849B). W tym ujęciu akt ofiary rozumiany jest symbolicznie jako uczestnictwo wierzącego w wewnętrznym darze miłości, który odwiecznie łączy Ojca, Syna i Ducha Świętego. „Ofiaruję Ci Bóstwo Syna” byłoby więc metaforycznym opisem uczestnictwa w tym odwiecznym *donum amoris*, w którym Syn oddaje się Ojcu „w Duchu Świętym” (por. Hbr 9,14: „διὰ Πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμῶμον τῷ Θεῷ” – [„przez Ducha wiecznego złożył samego siebie w ofierze Bogu”]).

Takie odczytanie pozwala utrzymać spójność z zasadą *lex orandi – lex credendi*, jeśli uzna się, że podmiotem ofiary jest Osoba Syna, a nie natura boska. Sformułowanie *Bóstwo Syna* oznaczałoby wówczas pełnię Jego Osoby, obejmującą również boską miłość, którą Ojciec i Syn wzajemnie sobie przekazują w Duchu.

4.3. Interpretacja eklezjalno-sakramentalna (*oblatio in Christo*)

Trzecia hermeneutyka odnosi Koronkę do uczestnictwa Kościoła w ofierze Chrystusa. Według konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (n. 7), „Chrystus zawsze łączy z sobą Kościół, który z Nim składa ofiarę”. W tym sensie wierny modlący się słowami Koronki nie ofiaruje niczego od siebie, lecz uczestniczy w jedynej ofierze Chrystusa, włączonej w wieczne „tak” Syna wobec Ojca.

„Ofiaruję Ci... Bóstwo” mogłoby więc znaczyć: „ofiaruję Ci, Ojcze, Twojego Syna, całego Chrystusa, w którego ofierze uczestniczę przez wiarę i sakramenty”. Takie odczytanie zgodne jest z ujęciem Rahnera, według którego „ofiara Kościoła nie jest drugą obok ofiary Chrystusa, lecz uczestnictwem w niej” (Rahner, 1965, s. 258). Hermeneutyka ta czyni z Koronki modlitwę eucharystyczną w szerokim sensie – nie liturgiczną, ale teologicznie uczestniczącą w ofierze eucharystycznej.

4.4. Ocena teologiczna

Trzy hermeneutyki różnią się zakresem i precyzją, lecz wszystkie mają wspólny cel: uratować prawowierność modlitwy przy zachowaniu jej duchowego sensu. Interpretacja mistyczna akcentuje wymiar afektywny i język symboliczny; perychoretyczna – odnosi się do wewnętrznego życia Trójcy; eklezjalno-sakramentalna – do uczestnictwa wiernych w ofierze Chrystusa.

Z punktu widzenia dogmatyki najbezpieczniejsza jest ostatnia interpretacja, gdyż nie przenosi *divinitas* w porządek materii ofiary, lecz pozostaje w obrębie jedynej ofiary Chrystusa – „unum sacrificium, semel oblatum” (Hbr 10,10). Dwie pozostałe hermeneutyki można uznać za dopuszczalne w ramach języka mistycznego, o ile zostaną opatrzone odpowiednim komentarzem katechetycznym.

5. RECEPCJA TEOLOGICZNA I LITURGICZNA PO 1978 ROKU

5.1. Zniesienie notyfikacji i nowe otwarcie (1978–2000)

Zniesienie notyfikacji Świętego Oficjum z 1959 r. przez Kongregację Nauki Wiary w dniu 15 kwietnia 1978 r. (AAS 70 [1978], 350) otworzyło drogę do pełnej rehabilitacji duchowości św. Faustyny Kowalskiej. W dokumencie tym stwierdzono, że wcześniejszy zakaz miał charakter czysto dyscyplinarny i wynikał z niejasności redakcyjnych oraz z trudności w interpretacji niektórych fragmentów *Dzienniczka*, nie zaś z doktrynalnych błędów autorki.

Od tego momentu rozpoczął się proces intensywnej recepcji Koronki do Miłosierdzia Bożego w pobożności Kościoła powszechnego. Decydujące znaczenie miały tu dwa wydarzenia: beatyfikacja (1993) i kanonizacja św. Faustyny (2000), a także ogłoszenie przez papieża Jana Pawła II encykliki *Dives in Misericordia* (1980), która stała się teologicznym zwieńczeniem tego nurtu. Encyklika odwołuje się do tajemnicy miłosierdzia jako „najgłębszego źródła zbawienia” (n. 7), nie wspomina jednak samej formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”, co potwierdza ostrożność Magisterium w zakresie jej literalnego użycia.

5.2. Wprowadzenie do praktyki duszpasterskiej

W latach 80. i 90. Koronka do Miłosierdzia Bożego została stopniowo włączona do oficjalnych modlitewników i agend diecezjalnych. W *Enchiridion Indulgentiarum* (editio quarta, 1999) otrzymała odpust zupełny pod zwykłymi warunkami. Wydania liturgiczne *Misericordias Domini in aeternum cantabo* (Congregatio de Cultu Divino, 2002) umieściły Koronkę wśród modlitw prywatnych, nie włączając jej jednak do *Ordo Missae* ani *Liturgiae Horarum*.

Ten status – *pia exercitia fidelium*, nie *liturgia publica Ecclesiae* – oznacza, że tekst Koronki pozostaje modlitwą zatwierdzoną do prywatnego użytku, lecz nie posiada normatywnej wartości doktrynalnej. W ten sposób Magisterium uznało jej duchową wartość, zachowując jednocześnie hermeneutyczną wolność interpretacji problematycznej frazy.

5.3. Recepcja teologiczna w XX i XXI wieku

W teologii systematycznej recepcja Koronki przebiegała w trzech etapach:

a) Faza apologetyczna (1978–1990).

Badacze tacy jak ks. Ignacy Różycki (*Studium o Miłosierdziu Bożym w pismach Siostry Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1980) próbowali wykazać, że zwrot „ofiaruję Ci... Bóstwo” należy rozumieć jako skrótową formułę oznaczającą ofiarowanie całej Osoby Chrystusa – *totus Christus*. Różycki pisał: „Nie chodzi o ofiarowanie Bóstwa jako substancji, lecz o akt duchowy uczestnictwa w ofierze Syna wobec Ojca”. Jego interpretacja przyjęła się w kręgach duchowościowych i stanowiła podstawę późniejszych komentarzy duszpasterskich.

b) Faza krytyczno-dogmatyczna (1990–2010).

W tym okresie pojawiły się głosy teologów wskazujących na potrzebę doprecyzowania języka modlitwy. M. Hauke (*Theologie der Barmerzigkeit*, Paderborn 2008) zauważał, że „język pobożności nie może całkowicie abstrahować od dogmatycznych rozróżnień natur i osób”. Podobnie K. Rahner w późnych pismach (*Schriften zur Theologie XV*, 1985) ostrzegał przed „mistycznym skracaniem formuł, które może prowadzić do nieświadomego pomieszania natur”.

c) Faza syntetyczno-hermeneutyczna (2010–obecnie).

Współczesna teologia duchowości, reprezentowana m.in. przez G. Greshake’a (*Der dreifaltige Gott*, 2012) i J. Królikowskiego (*Traktat o Miłosierdziu Bożym*, Kraków 2019), interpretuje Koronkę jako modlitwę chrystocentryczną, której centrum stanowi misterium ofiary Syna. W tym

ujęciu kontrowersyjny zwrot traktuje się jako „język kontemplacji” – ekspresję duchowego zawierzenia, nie zaś jako definicję dogmatyczną.

5.4. Recepcja liturgiczno-pastoralna

Na poziomie praktyki duszpasterskiej Koronka stała się jednym z najbardziej rozpowszechnionych nabożeństw współczesnego katolicyzmu. Papież Jan Paweł II w homilii kanonizacyjnej (30 IV 2000) nazwał ją „modlitwą, która w prostocie swej formuły obejmuje całą ekonomię odkupienia”. Również papież Benedykt XVI (audyencja 30 IV 2008) podkreślił, że „Koronka prowadzi serce wierzącego ku tajemnicy Krzyża”.

Niemniej żaden z dokumentów papieskich ani liturgicznych nie interpretuje explicite frazy „ofiaruję Ci... Bóstwo”. Tę wstrzemięźliwość można odczytać jako wyraz zasady *silentium doctrinale* – milczącej ostrożności w odniesieniu do formuł prywatnych objawień. W praktyce katechetycznej przyjmuje się zwykle parafrazę: „ofiaruję Ci całego Syna Twojego”, która zachowuje sens duchowy bez ryzyka błędu teologicznego.

5.5. Wnioski cząstkowe

Recepcja po 1978 roku pokazuje, że Kościół przyjął Koronkę jako modlitwę prywatną o wysokiej wartości duchowej, lecz nie przypisał jej statusu normatywnego w zakresie doktryny. Utrzymuje się hermeneutyczna otwartość:

1. Dogmatycznie – unika się literalnego rozumienia *oblatio divinitatis*;
2. Liturgicznie – zachowuje się dystans między *pia exercitia* a *liturgia publica*;
3. Duszpastersko – akcentuje się duchowy sens uczestnictwa w ofierze Chrystusa.

W rezultacie formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” została zachowana z szacunkiem dla autentycznej pobożności, ale jednocześnie otoczona interpretacyjną rezerwą, zgodnie z zasadą *fides quaerens intellectum*.

6. SYNTEZA TEOLOGICZNA I WNIOSKI KOŃCOWE

Analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” przeprowadzona w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej, tradycji liturgicznej oraz recepcji współczesnej prowadzi do zrównoważonego wniosku: tekst Koronki do Miłosierdzia Bożego należy rozumieć nie literalnie, lecz analogicznie i uczestnicząco. Oznacza to, że modlitwa ta nie definiuje aktu teologicznego w sensie ścisłym, ale wyraża duchowy udział wierzącego w jedynej ofierze Chrystusa.

6.1. Kluczowa zasada: *secundum humanitatem* – *virtute divinitatis*

Chrystologiczny rdzeń nauki Kościoła pozostaje niezmienny: ofiara odkupienia została złożona *secundum humanitatem*, a jej nieskończona skuteczność pochodzi *virtute divinitatis*. Sobór Chalcedoński (451) uczy, że w Chrystusie „działają obie natury – boska i ludzka – w jednej Osobie, każda według swojej właściwości” (DH 302). Dlatego *divinitas* nie może być materią ofiary, gdyż jest niecierpieliwa (*impassibilis*), ale stanowi jej źródło skuteczności.

W konsekwencji literalne rozumienie frazy „ofiaruję Ci... Bóstwo” byłoby teologicznie niepoprawne, gdyż przypisywałoby boskości funkcję ofiarowanego przedmiotu. Jednak w sensie analogicznym wyrażenie to można uznać za dopuszczalne, jeśli rozumie się je jako skrótową ekspresję ofiarowania całego Chrystusa – *Christus totus* – którego człowieczeństwo jest narzędziem, a boskość źródłem ofiary.

6.2. Zasada hermeneutyczna: *lex orandi* – *lex credendi*

Formuła Koronki, powstała w kontekście mistycznym, nie jest wypowiedzią dogmatyczną, lecz częścią *lex orandi*. Jej wartość teologiczna zależy zatem od zgodności z *lex credendi*. Jak zauważa H. U. von Balthasar: „W modlitwie Kościoła dogmat żyje w trybie miłości i kontemplacji” (Balthasar, 1978, s. 412). Oznacza to, że język modlitwy może przekraczać ścisłość terminologiczną teologii, zachowując jednak jej sens wewnętrzny.

Dlatego też modlitwa „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci...” jest poprawna o tyle, o ile wyraża duchową prawdę o wiecznym „tak” Syna wobec Ojca, w które wierzący zostaje włączony przez łaskę. W tym sensie Koronka stanowi echo słów Jezusa: „Za nich Ja poświęcam siebie samego” (J 17,19), rozumianych nie w kategoriach ontologicznej oblaty boskości, lecz w dynamice trynitarniej miłości.

6.3. Propozycja teologicznej reinterpretacji

W świetle przedstawionych analiz możliwa jest taka reinterpretacja problematycznego zwrotu, która zachowuje jego duchową treść i usuwa ryzyko nieortodoksji. Propozycja brzmi:

„Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci umiłowanego Syna Twojego, w Jego Ciele, Krwi, Duszy i w mocy Jego Bóstwa, dla prześlągania za grzechy świata.”

Taka redakcja oddaje sens oryginalnego doświadczenia mistycznego św. Faustyny, a jednocześnie wprowadza jasne rozróżnienie między elementem ofiary (*Corpus, Sanguis, Anima*) a jej nieskończoną skutecznością (*virtute Divinitatis*).

Nie jest to próba poprawiania modlitwy zatwierdzonej przez Kościół, lecz teologiczna propozycja katechetycznego komentarza, zgodna z zasadą: *pietas non opponitur veritati* – „pobożność nie stoi w sprzeczności z prawdą” (Aquinas, *STh* II-II q. 81 a. 5 ad 3).

6.4. Konkluzja syntetyczna

Z dotychczasowych analiz wynikają następujące wnioski końcowe:

1. Dogmatycznie – fraza „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie może być rozumiana w sensie materialnym, gdyż *divinitas* nie jest przedmiotem ofiary, lecz jej przyczyną skuteczną.
2. Hermeneutycznie – należy interpretować ją analogicznie jako wyraz duchowego uczestnictwa w ofierze Syna wobec Ojca.
3. Liturgicznie – tekst Koronki pozostaje modlitwą prywatną (*pia exercitia*), nie posiadającą charakteru normatywnego dla *lex orandi universalis*.
4. Pastoralnie – dopuszczalne jest jej używanie z odpowiednim komentarzem katechetycznym, wyjaśniającym właściwe znaczenie teologiczne.

W ten sposób formuła św. Faustyny, mimo swej niecodziennej konstrukcji, może być uznana za autentyczny wyraz kontemplacji tajemnicy miłosierdzia – o ile zachowa się jej sens symboliczny i trynitarny. Jak pisał Jan Paweł II: „Miłosierdzie jest najgłębszym źródłem nadziei człowieka” (Ioannes Paulus II, 1980). Koronka, rozumiana poprawnie, wpisuje się w to orędzie, stanowiąc modlitwę, w której mistyka spotyka się z ortodoksją, a *lex orandi* pozostaje wierna *lex credendi*.

Bibliografia

1. Źródła biblijne i krytyczne

- Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F., & Gingrich, F. W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (3rd ed.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Biblia Sacra Vulgata* (5th ed.). (2007). R. Weber & R. Gryson (Eds.). Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nestle, E., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., & Metzger, B. M. (Eds.). *Novum Testamentum Graece* (28th ed., NA28). (2012). Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.

2. Źródła patrystyczne

- Ambrosius Mediolanensis. (1845). *De sacramentis*. In *Patrologia Latina* (Vol. 16). Paris, France: Garnier Frères.
- Athanasius Alexandrinus. (1857). *Orationes contra Arianos*. In *Patrologia Graeca* (Vol. 26). Paris, France: Garnier Frères.
- Augustinus Hipponensis. (1955). *De civitate Dei* (B. Dombart & A. Kalb, Eds.; Corpus Christianorum: Series Latina, Vols. 47–48). Turnhout, Belgium: Brepols.
- Cyprianus Carthaginensis. (1868). *Epistula 63 ad Caecilium*. In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vol. 3). Vienna, Austria: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Ignatius Antiochenus. (1901). *Patres Apostolici* (Vol. 1, F. X. Funk, Ed.). Tübingen, Germany: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ioannes Chrysostomus. (1862). *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*. In *Patrologia Graeca* (Vol. 63). Paris, France: Garnier Frères.
- Leo Magnus. (1846). *Epistula 28 ad Flavianum (Tomus ad Flavianum)*. In *Patrologia Latina* (Vol. 54). Paris, France: Garnier Frères.
- Prosper Aquitanus. (1847). *De vocatione omnium gentium*. In *Patrologia Latina* (Vol. 51). Paris, France: Garnier Frères.

3. Źródła liturgiczne

- Brightman, F. E. (1896). *Liturgies Eastern and Western* (Vol. 1: Eastern Liturgies). Oxford, England: Clarendon Press.
- Goar, J. (1730). *Euchologion sive rituale Graecorum*. Venice, Italy: Nicolaus Pezzana.
- Jungmann, J. A. (1951). *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Vienna, Austria: Herder.
- Missale Romanum: Editio typica*. (1962). Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Vogel, C. (1986). *Medieval liturgy: An introduction to the sources*. Washington, DC: Pastoral Press.
- Wilson, H. A. (1894). *The Gelasian sacramentary*. Oxford, England: Clarendon Press.

4. Dokumenty Kościoła i źródła urzędowe

- Alberigo, G. (Ed.). (1973). *Conciliorum oecumenicorum decreta* (3rd ed.). Bologna, Italy: EDB.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II. (1964). Sacrosanctum Concilium. Constitutio de sacra liturgia. *Acta Apostolicae Sedis*, 56, 97–138.
- Congregatio de Cultu Divino. (2000). De titulo Dominicae II Paschae de Divina Misericordia. *Acta Apostolicae Sedis*, 92, 657–658.

- Congregatio pro Doctrina Fidei. (1978). Notificatio, 15 Aprilis 1978. *Acta Apostolicae Sedis*, 70, 350.
- Denzinger, H., & Hünermann, P. (Eds.). (2012). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (43rd ed.). Freiburg im Breisgau, Germany: Herder / Ignatius Press.
- Ioannes Paulus II (1980). Dives in misericordia, *Acta Apostolicae Sedis*, 72, 1177–1232.
- Sanctum Officium. (1959). Notificatio, 6 Martii 1959. *Acta Apostolicae Sedis*, 51, 271–272.
- Tanner, N. P. (Ed.). (1990). *Decrees of the ecumenical councils* (Vols. 1–2). London, England / Washington, DC: Sheed & Ward / Georgetown University Press.

5. Teologia dogmatyczna i systematyczna

- Aquinas, T. (1888–1906). *Summa theologiae* (Ed. Leonina). Rome, Italy: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Balthasar, H. U. von. (1978). *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag.
- Greshake, G. (1997). *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg, Germany: Herder.
- Rahner, K. (1976). *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg, Germany: Herder.
- Ratzinger, J. (2000). *The spirit of the liturgy*. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii* (W. Szymona, Trans.). Kraków, Poland: Znak.
- Urbański, S. (2004). *Teologia miłosierdzia Bożego*. Kraków, Poland: Wydawnictwo Księży Marianów.

6. Duchowość i Miłosierdzie Boże

- Czaczkowska, E. K. (2012). *Siostra Faustyna: Biografia Świętej*. Kraków, Poland: Znak.
- Granat, W. (1970). *Ewangelia miłosierdzia*. Poznań–Warszawa, Poland: Pallottinum.
- Kosicki, G. W. (2007). *Now is the time for mercy*. Stockbridge, MA: Marian Press.
- Kowalska, M. F. (2005). *Dzienniczek: Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Kraków, Poland: Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.
- Kowalska, M. F. (2007). *Diary: Divine mercy in my soul*. Stockbridge, MA: Marian Press.
- Kowalska, M. F. (2016). *Dzienniczek: Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Kraków, Poland: Wydawnictwo Misericordia.
- Machniak, J. (2008). *Kult Miłosierdzia Bożego*. In *Encyklopedia Katolicka* (Vol. 12, pp. 901–904). Lublin, Poland: Towarzystwo Naukowe KUL.

Witko, J. (2000). *Święta Faustyna i Boże Miłosierdzie*. Kraków, Poland: Wydawnictwo WAM.

Hauke, M. (2004). *Maria – Mutter der Kirche: Mariologische Studien*. Augsburg, Germany: Sankt Ulrich Verlag.

7. Opracowania pomocnicze i krytyczne

Holmes, M. W. (Ed.). (2007). *The Apostolic Fathers: Greek texts and English translations* (3rd ed.). Grand Rapids, MI: Baker Academic.

THEOLOGICAL ANALYSIS OF THE FORMULA “I OFFER YOU... THE DIVINITY” IN THE DIVINE MERCY CHAPLET IN THE LIGHT OF NICENE–CHALCEDONI- AN CHRISTOLOGY

SUMMARY

The article examines whether the formula of the Divine Mercy Chaplet (“Eternal Father, I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity...”) is consistent with Nicene–Chalcedonian Christology and with the normative liturgical language of the Church. The study combines philological-syntactic, comparative, and dogmatic-hermeneutical methods. It draws upon biblical sources (Heb 9–10; Rom 3:25), patristic witnesses (Cyprian, Ambrose, John Chrysostom, Augustine), euchological tradition (Roman Canon, Eastern anaphoras), and scholastic theology (Aquinas, *Sth* III q.48, q.83). The syntactic structure “I offer... the Divinity” semantically includes *divinitas* within the scope of the oblation, which conflicts with *homoousios* (Nicaea 325) and *communicatio idiomatum* (Chalcedon 451). Three interpretative strategies—enumerative, idiomatic, and “sacrificial dimension of divinity”—fail to remove this semantic and dogmatic tension. To maintain fidelity to the *lex orandi – lex credendi* principle, a catechetical clarification or editorial revision is required. The object of the offering is Christ’s humanity, while its infinite efficacy derives from the divine dignity of the Person of the Son. This is the first comprehensive dogmatic and linguistic study of the Chaplet’s formula within the Nicene–Chalcedonian framework, integrating exegetical, liturgical, and scholastic perspectives.

Article submitted: 08.09.2025; accepted: 05.11.2025.