SYMPOZJUM

Rok XXIX 2025, nr 2(49)
ISSN 2543-5442 e-ISSN 2544-3283

SYMPOZJUM

Rok XXIX 2025, nr 2(49)
ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE KSIĘŻY SERCANÓW

Sympozjum – Półrocznik teologiczny
Sympozjum – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną.
Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie www.sympozjum.scj.pl

A printed version of the journal is the original version.
The electronic version of the journal is available on the website www.sympozjum.scj.pl

Wydawca | Publisher
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

Redakcja | Editorial Team
ks. dr Dariusz Salamon SCJ (red. nacz. | editor-in-chief)
ks. prof. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nacz. | deputy editor-in-chief)
ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

Redaktor tematyczny | Thematic editor
ks. dr Adam Pastorczyk SCJ

Redaktor językowy | Linguistic editor
mgr Joanna Matusiak

Rada naukowa | Editorial Board
o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE,
Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma – Włochy
ks. prof. Joseph Famerée SCJ, *Université catholique de Louvain – Belgia*
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, *PWT Wrocław*
ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ,
Universidad Pontificia de Salamanca – Hiszpania
ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, *St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA*
ks. prof. mons. Livio Melina, *Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II, Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy*
prof. dr hab. Jana Moricová, *Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja*
o. dr Łukasz Popko OP, *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem – Izrael*
o. prof. dr hab. Andrzej Wodka CSsR, *Accademia Alfonsiana, Roma – Włochy*
bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL, *Lublin*
ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, *UPJPII Kraków*

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:
The periodical is indexed in the following databases:

The European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
Baza czasopism humanistycznych BazHum
Polska Bibliografia Naukowa (PBN)
Baza POL-Index Index Copernicus (IC) ICI Journals Master List
Biblioteka Cyfrowa KUL (dlibra.kul.pl)
Google Scholar Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) Most Wiedzy Arianta

Kontakt | Contact
„Sympozjum"
Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND
tel.: +48 12 271 15 24; faks: +48 12 271 00 59

e-mail: sympozjum@scj.pl www.sympozjum.scj.pl http://www.ejournals.eu/Sympozjum/

ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

SPIS TREŚCI

SYMPOZJUM

1. ks. dr Dariusz Salamon SCJ
Od redakcji 7

TEOLOGIA I PSYCHOLOGIA W SŁUŻBIE ZDROWIU PSYCHICZNEMU: WYZWANIA DUSZPASTERSTWA

2. ks. dr Adam Pastorczyk
Sprawozdanie z sympozjum naukowego „Teologia i psychologia w służbie zdrowiu psychicznemu: wyzwania duszpasterstwa” 13

ARTYKUŁY NADESŁANE

3. ks. mgr Łukasz Ogórek SCJ
La festa nel pensiero di Hans-Georg Gadamer 21

4. ks. dr Leszek Poleszak SCJ
Dążyć do tego, co w górze. Sylwetka sługi Bożego ks. Léo Tarcísio Gonçalvesa Pereiry SCJ 37

5. ks. prof. dr hab. Piotr Roszak
Ojciec Leon Jan Dehon wzorem duszpasterza oddanego posłudze zbawienia. Jak dzisiaj przekazywać charyzmat sercański w duszpasterstwie? 63

6. prof. dr hab. Wojciech Słomski
Ontologia światła i energii w *The One Hundred and Fifty Chapters* – analiza metafizycznej koncepcji światła niestworzonego 79

7. prof. dr hab. Wojciech Słomski
Prymat, synodalność i integralność Symbolu wiary.
Rzymskokatolicka interpretacja synodu konstantynopolitańskiego
(879-880) 99

Zasady publikacji 117

TABLE OF CONTENTS

1. ks. dr Dariusz Salamon SCJ
Editorial 7

THEOLOGY AND PSYCHOLOGY IN THE SERVICE OF MENTAL HEALTH: CHALLENGES OF PASTORAL CARE

2. ks. dr Adam Pastorczyk
Report from the Scientific Symposium 'Theology and Psychology in the Service of Mental Health: Challenges of Pastoral Care' 13

ARTICLES SUBMITTED

3. ks. mgr Łukasz Ogórek SCJ
The Feast in the Thought of Hans-Georg Gadamer 21

4. ks. dr Leszek Poleszak SCJ
Striving for What is Above. A Profile of the Servant of God Father Léo Tarcísio Gonçalves Pereira, SCJ 37

5. ks. prof. dr hab. Piotr Roszak
Dehon as a model of a pastor devoted to the ministry of salvation. How to pass on the Dehonian charism in pastoral work today? 63

6. prof. dr hab. Wojciech Słomski
The Ontology of Light and Divine Energies in *The One Hundred and Fifty Chapters*: A Metaphysical Analysis of the Concept of Uncreated Light 79

7. prof. dr hab. Wojciech Słomski
Primacy, Synodality and the Integrity of the Creed: A Roman Catholic Interpretation of the Council of Constantinople (879-880) 99

Publishing rules 120

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 s. 7-9

ks. dr Dariusz Salamon SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach
ORCID: 0000-0003-2062-4649
e-mail: salamond@poczta.onet.pl
https://doi.org/ 10.4467/25443283SYM.25.007.24267

OD REDAKCJI

EDITORIAL

Drodzy Państwo, przedmiotem dzisiejszego sympozjum jest relacja między sferą psychiczną a duchową człowieka w ujęciu teologii i psychologii.

Jeśli spojrzymy najpierw na ten wymiar psychiczny, możemy łatwo zauważyć, że chociaż jesteśmy istotami rozumnymi, to jednak bardzo silny wpływ na nasze postawy i motywacje mają emocje. Wystarczy pomyśleć, które kazanie bardziej zapada w pamięć: to podparte intelektualnym wywodem czy takie, które przyciąga poruszającym przykładem z życia. Każdy przyzna, że to, co wzbudza emocje, bardziej zapada w pamięć, ale też efektywniej wpływa na nasze działania.

Czy takich obrazów nie znajdujemy w Biblii? Samarytanin, który na widok pobitego człowieka wzruszył się głęboko i zajął się nim… Ojciec, który wzruszył się na widok marnotrawnego syna i przywrócił mu dziedzictwo…

Sam Jezus nieraz okazywał emocje: denerwował się na przekupniów w świątyni; wzruszony zapłakał przy grobie Łazarza; w Ogrójcu przeżywał straszliwy lęk przed śmiercią, że aż pocił się krwią.

Równocześnie, i tu dotykamy tego drugiego wymiaru, Jezus przejawiał też całe bogactwo przeżyć duchowych: modlił się w samotności, rozradował się w Duchu Świętym, ale miał też ciemną noc wiary na krzyżu, gdy wołał do Ojca: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mk 15,34).

Podobnie jak u Jezusa, tak w przypadku każdego człowieka, życie psychiczne i duchowe są ze sobą ściśle powiązane oraz mają na siebie wzajemny wpływ.

Pozytywne emocje mogą człowieka mobilizować do wielkich poświęceń i ofiar, do wspaniałomyślnych gestów bezinteresownej miłości, a w ten sposób wpływać na jego duchowy rozwój. Natomiast negatywne emocje mogą prowadzić do złych skutków duchowych, np. nieopanowane emocje rodzą konflikty, podziały, nieporozumienia.

Możemy też zauważyć efekt odwrotny – gdy sfera ducha oddziałuje na emocje. Nieraz ludzie nie zdają sobie sprawy, dlaczego są nerwowi, niespokojni, opryskliwi. A często przyczyna tkwi w nieuporządkowanym sumieniu dotkniętym grzechem. To on pozbawia człowieka wewnętrznego pokoju, co potem objawia się w jego negatywnym zachowaniu wobec innych. Zwykle dobra spowiedź przywraca pokój i harmonię w relacjach z innymi. Takie mamy doświadczenie jako wierzący.

Okazuje się, że dla wielu jest to już myślenie zupełnie obce. Leszek Kołakowski, nieżyjący już filozof i pisarz, w eseju Jezus ośmieszony tak pisze: „W wykształconych czy półwykształconych klasach społecznych bycie chrześcijaninem to wstyd". Według niego, żyjemy w cywilizacji, która wyzwoliła się od śmiesznych chrześcijańskich przesądów, jakimi są poczucie winy i grzechu. Jeśli ktoś ma poczucie grzechu, to powinien iść do psychoanalityka, aby go wyleczył z tego urojenia. To nie jednostka, ale społeczeństwo, system są winne zła. Wyobrażenie, że zło jest we mnie czy w drugim, jest godne pogardy i infantylne.

Leszek Kołakowski nie podziela jednak tego przekonania, ale uważa, że odrzucenie chrześcijańskiej tradycji, a zwłaszcza podstawowych zasad moralnych, nieuchronnie prowadzi do tragicznych chorób naszej cywilizacji i do jej upadku.

W refleksji filozofa spotykamy się z mentalnością, która całkowicie redukuje życie duchowe jedynie do procesów psychicznych. Eliminuje też zupełnie moralną odpowiedzialność człowieka. Okazuje się, że przyjęcie

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

takiej postawy wywołuje poważne problemy, bo człowiek zostaje zupełnie bezradny wobec problemu zła, który właśnie dotyka jego ducha, a z którym sam sobie nie radzi. Są to poważne wyzwania i dla duszpasterzy, ale i dla psychologów, do których coraz częściej tacy ludzie trafiają albo z powodu braku rozeznania, albo z powodu braku wiary.

Tych wymiarów życia psychicznego i duchowego, które towarzyszą wciąż człowiekowi, jest bardzo wiele. Ja dotknąłem zaledwie kilku, aby zasygnalizować zakres problematyki, jaką mamy zamiar omówić. Nasze sympozjum ma właśnie za cel, aby pomóc nam lepiej poruszać się po tych złożonych obszarach ludzkiej psychiki na styku z duchowością. I nie chodzi tylko o akademickie dywagacje, ale bardziej o to, by nauczyć nas nazywać je po imieniu, lepiej odróżniać, wiedzieć, gdzie zwrócić się o pomoc dla własnego pożytku psychicznego i duchowego, a także, by umieć pomóc innym, którzy sobie nie radzą w tych obszarach, bo niestety – jak powiedziałem wcześniej – w czasach duchowego zamętu i deprecjonowania wiary takich ludzi jest coraz więcej.

Do naukowej i praktycznej refleksji nad tematem „Teologia i psychologia w służbie zdrowiu psychicznemu: wyzwania duszpasterstwa" chcemy dziś zaprosić naszych prelegentów: ks. dr. hab. Marcina Kowalskiego, prof. KUL z Lublina, o. mgr. lic. Tomasza Gaja OP (dominikanina) z Dominikańskiego Ośrodka Formacji i Rozwoju Tabgha z Wrocławia, ks. dr. Artura Radackiego MIC (marianina) z Sulejówka, mgr Aleksandrę Zimoląg z Łodzi oraz ks. dr. Jerzego Smolenia z Uniwersytetu Ignatianum z Krakowa.

ks. dr Dariusz Salamon SCJ

redaktor naczelny

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

TEOLOGIA I PSYCHOLOGIA W SŁUŻBIE ZDROWIU PSYCHICZNEMU: WYZWANIA DUSZPASTERSTWA

THEOLOGY AND PSYCHOLOGY IN THE SERVICE OF MENTAL HEALTH: CHALLENGES OF PASTORAL CARE

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 s. 13-17

ks. dr Adam Pastorczyk
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach
ORCID: 0000-0002-0810-3878
e-mail: scj.adam@gmail.com
https://www.doi.org/ 10.4467/25443283SYM.25.008.24268

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO „TEOLOGIA I PSYCHOLOGIA W SŁUŻBIE ZDROWIU PSYCHICZNEMU: WYZWANIA DUSZPASTERSTWA”

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SYMPOSIUM 'THEOLOGY AND PSYCHOLOGY IN THE SERVICE OF MENTAL HEALTH: CHALLENGES OF PASTORAL CARE'

23 października 2025 roku w sercańskim mateczniku w Krakowie (*Domus Mater*) miało miejsce jesienne sympozjum naukowe zatytułowane: „Teologia i psychologia w służbie zdrowiu psychicznemu: wyzwania duszpasterstwa”. Organizatorem wydarzenia było Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach.

W naukowym spotkaniu wzięli udział m.in. młodzi księża sercanie, którzy w tych dniach uczestniczyli w trzydniowym zjeździe połączonym z egzaminami jurysdykcyjnymi, a także formatorzy i klerycy z seminariów diecezjalnych i zakonnych, siostry zakonne, kapłani, osoby świeckie oraz wykładowcy seminarium w Stadnikach i współbracia.

Wszystkich obecnych przywitał i wprowadził w tematykę sympozjum ks. dr Dariusz Salamon SCJ, rektor WSM w Stadnikach.

Problematyka konferencji nie była przypadkowa, lecz wiązała się z coraz bardziej dochodzącą do głosu potrzebą współpracy pomiędzy teologami i psychologami w odniesieniu do współczesnych wyzwań duszpasterskich.

Tak sformułowanemu założeniu próbowali sprostać zaproszeni prelegenci, spośród których jako pierwszy swój referat pt. *Biblia i współczesny zwrot ku emocjom* zaprezentował ks. prof. ucz. dr hab. Marcin Kowalski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z wystąpienia dowiedzieliśmy się, że tzw. zwrot afektywny w badaniach biblijnych można znaleźć już w dokumencie Międzynarodowej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* z 1993 roku, w którym czytamy: „Słowo Boże, aby dotrzeć do ludzi, zakorzeniło się niejako w życiu społeczności ludzkich (por. Syr 24,12), torując sobie drogę poprzez różne uwarunkowania psychologiczne tych, którzy redagowali teksty biblijne. Wniosek stąd, że różne nauki humanistyczne, zwłaszcza takie dyscypliny jak socjologia, antropologia i psychologia, mogą się przyczynić do lepszego zrozumienia niektórych aspektów tekstu. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że istnieje wiele znacznie różniących się między sobą opinii na temat samej natury nauk humanistycznych". Dziś, po przeszło 30 latach od publikacji tego tekstu, w wielu miejscach na świecie intensywnie rozwijają się badania interdyscyplinarne na styku biblistyki i psychologii. Z jednej strony, psychologia coraz bardziej uznaje leczącą człowieka jego duchową więź z Bogiem, z drugiej zaś – biblistyka, nie naruszając apostolskiej tradycji interpretacji tekstu natchnionego, pozwala badać psychologom te teksty biblijne, które w sposób szczególny związane są z emocjami. W tym kontekście ks. prof. Marcin Kowalski stwierdził, że studia na temat emocjonalnych stanów człowieka i ich odzwierciedlenia w tekstach natchnionych to dzisiaj najbardziej rozwijający się obszar biblistyki.

Kolejnym mówcą był o. mgr lic. Tomasz Gaj OP z Dominikańskiego Ośrodka Formacji i Rozwoju TABGHA we Wrocławiu. Tematem jego wystąpienia były podobieństwa, różnice oraz punkty kontaktu pomiędzy psychologią a duchowością. W swoim referacie o. Tomasz Gaj OP przypomniał, że napięcie pomiędzy ww. dyscyplinami jest starym problemem teologicznym, który wyrażany był w relacyjnym napięciu na-

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

tury i łaski. Wydawałoby się, że stwierdzenie św. Tomasza z Akwinu o budującej na naturze łasce rozwiązało sporną kwestię, ale tylko w teorii, gdyż – jak zauważył prelegent – w praktyce nie jest to takie proste. W tym kontekście mamy dzisiaj do czynienia z trzema modelami relacji psychologia – teologia. Pierwszy z nich to konflikt, w którym każda dyscyplina okopuje się na swoich pozycjach i nie uznaje pomocy drugiej strony. Jednakże obecnie tego typu redukcjonistyczne podejście coraz bardziej słabnie. Drugim podejściem jest komplementarność, która wyraża się we wzajemnym szacunku, ale z wyraźnie zaznaczonymi granicami dla każdej z dyscyplin. Natomiast trzecim modelem jest współpraca, która zakłada wzajemność, wyrażającą się np. korzystaniem z języka psychologii do opisania zjawisk teologicznych i odwrotnie. W końcu o. Tomasz Gaj OP postulował, aby każdy ksiądz posiadał ABC umiejętności psychologicznych, co pozwoliłoby mu na właściwe ocenienie, czy konkretna osoba boryka się z problemami natury duchowej czy emocjonalnej. W ten sposób w kierownictwie duchowym i posłudze spowiedzi świętej uniknięto by wielu błędów i uproszczeń.

Jako trzeci wystąpił ks. dr Artur Radacki, marianin z Sulejówka. Tematem jego przedłożenia było *Wypalenie emocjonalne wśród duchownych – diagnoza i odpowiedzi pastoralne*. Ksiądz doktor przedstawił m.in. kontekst problematyki wypalenia w posłudze kościelnej, w którą wpisują się takie zjawiska, jak stres w posłudze, funkcjonowanie w sytuacji zbytniego obciążenia, słaba kondycja duchowa osoby, niewłaściwa organizacja pracy i przemiany cywilizacyjne. Jak zauważył prelegent, sytuacje te mogą doprowadzić do wypalenia emocjonalnego, które ostatecznie prowadzi do nadmiernego zmęczenia, dyfuzji sił i spadku energii oraz depersonalizacji, czyli tendencji do dystansowania się od ludzi i przyjmowania bezosobowej postawy w relacjach. Tego rodzaju przeciążenie często zmusza osobę duchowną do wycofania się z kontaktów, by kosztem zobojętnienia móc po prostu przetrwać.

Strategiami radzenia sobie z nadmiernym stresem czy wypaleniem emocjonalnym mogą być np. dialog wewnętrzny, czyli rozmowa z samym sobą, której celem jest wzmacnianie zaufania do własnych sił i możliwości; redukujące napięcie emocjonalne ćwiczenia fizyczne; życie duchowe; wsparcie wspólnoty życia; rozwiązania strukturalne, w tym rewizja posługi, a także własne, sprawdzone metody.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

Następnie temat *Parafia i szkoła jako przestrzenie wsparcia psychicznego – możliwości i ograniczenia* przedstawiła mgr Aleksandra Zimoląg z Łodzi. W swym wystąpieniu zwróciła uwagę na budowanie relacji z dziećmi i młodzieżą przez osoby duchowne. W tym kontekście konieczna jest autentyczność, bez której nie sposób nawiązać relacji z młodymi ludźmi. Ważne jest jednak zachowanie zasady 4 x B: bezpieczeństwo – spotkania w miejscach widocznych, półpublicznych, przy uchylonych drzwiach, z unikaniem izolacji 1:1; bez tajemnic – komunikacja transparentna wobec rodziców i opiekunów, a także jasny komunikat skierowany do dziecka: „Nie mogę obiecać ci, że zostanie to naszą tajemnicą. Chodzi tu o twoje bezpieczeństwo"; bez prywatnych prezentów – żadnych indywidualnych upominków czy pieniędzy, by nie wikłać dziecka w zależność; bez dwuznaczności – dotyk i język zawsze adekwatne, bez upokarzania czy żartów z podtekstem. Prelegentka przypomniała także o tym, że duchowni powinni szczególnie dbać o siebie w wymiarze emocjonalnym oraz czerpać siłę fizyczną i duchową z obszarów, które są dla nich ważne i przynoszą im osobistą radość.

Ostatni z prelegentów, ks. dr Jerzy Smoleń z Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, wygłosił referat *Współpraca pomiędzy psychologami i duchownymi – doświadczenia i standardy*. Na wstępie wskazał na podstawowe wyzwanie stojące przed przedstawicielami obu tych środowisk, jakim jest współdziałanie na rzecz osób potrzebujących wsparcia duchowego lub psychicznego. W tym kontekście prelegent zauważył, że wielu duchownym brakuje wewnętrznej pewności – choć jako osoby budujące relację między Bogiem a człowiekiem powinny mieć świadomość, jak ważna i niebanalna pozostaje ich rola, również we współczesnym świecie. W dalszej części wystąpienia ks. dr Jerzy Smoleń omówił potrzebę wzajemnego szacunku oraz zrozumienia pomiędzy duchownymi a psychologami, akcentując konieczność otwartości przy jednoczesnym poszanowaniu własnych kompetencji. Na koniec poruszył problematykę duchownego jako pacjenta gabinetu terapeutycznego, zwracając uwagę na wyzwania wynikające z braku systematyczności i cierpliwości w procesie zdrowienia.

Sympozjum zakończone zostało obiadem, który również stał się przestrzenią wymiany myśli na temat zachodzących pomiędzy psychologią i teologią wzajemnych relacji.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

ks. dr Adam Pastorczyk SCJ – absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach i Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie; stopień doktora nauk teologicznych uzyskał na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

ARTYKUŁY NADESŁANE

ARTICLES SUBMITTED

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 s. 21-35

ks. mgr Łukasz Ogórek SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach
ORCID: 0009-0004-4846-5744
e-mail: ogorek.scj@gmail.com
https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.009.24269

LA FESTA NEL PENSIERO DI HANS-GEORG GADAMER

THE FEAST IN THE THOUGHT OF HANS-GEORG GADAMER
ŚWIĘTO W MYŚLI HANSA-GEORGA GADAMERA

Abstract

Il contributo esamina il significato della festa nel pensiero di Hans-Georg Gadamer e il suo rapporto con l'esperienza dell'arte. L'analisi si concentra sulla particolare temporalità della celebrazione, sul coinvolgimento personale dell'uomo e sulla dimensione comunitaria e rituale della festa. Questa prospettiva consente di mostrare come la festa, superando i limiti della quotidianità, renda possibile una comprensione più profonda del rapporto tra arte, tempo e comunità.

Parole chiave:
Hans-Georg Gadamer | festa | arte | temporalità | rito | comunità.

Abstrakt

Artykuł analizuje znaczenie święta w myśli Hansa-Georga Gadamera oraz jego związek z doświadczeniem sztuki. Rozważania koncentrują się na szczególnej czasowości celebracji, osobistym zaangażowaniu człowieka oraz wspólnotowym i rytualnym wymiarze święta. Perspektywa ta pozwala ukazać, w jaki sposób święto, przekraczając granice codzienności, umożliwia głębsze zrozumienie relacji między sztuką, czasem i wspólnotą.

Słowa kluczowe:
Hans-Georg Gadamer | święto | sztuka | czasowość | rytuał | wspólnota

Introduzione

Il fenomeno della festa (lat. *festum*) è presente in ogni cultura, in ogni epoca e in ogni parte del mondo. È interessante osservare come esso presenti elementi comuni a epoche e culture diverse, anche quando queste si sono sviluppate indipendentemente le une dalle altre. Il *Dizionario di filosofia* lo definisce nei seguenti termini:

> Giorno destinato a una solennità, al culto religioso, a celebrazioni patriottiche o di altro genere. L'uso di suddividere il tempo in periodi e di celebrare con speciali riti il giorno o i giorni che separano un periodo dall'altro si ritrova presso tutti i popoli[1].

Un'altra enciclopedia osserva che il termine «festa», derivato dal calendario romano, «designa la dimensione costitutiva del tempo sociale dalla quale traspare la complessità metastorica della storicità umana»[2]. Nietzsche, invece, afferma che «nella festa si celebra la riconciliazione tra la natura e il suo figlio perduto, l'uomo»[3]. Secondo Joseph Ratzinger,

[1] *Festa*, w: B. Mondin (red.), *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Massimo, Milano 1989, s. 295.

[2] G. Camuri, *Festa*, w: G. Camuri, *Enciclopedia filosofica*, t. 4, Bompiani, Milano 2006, s. 4062.

[3] Tamże, s. 4063.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

«un elemento centrale della festa è la libertà in quanto uscita dalle costrizioni del quotidiano e che pertanto la festa fonda la comunità»[4]. Si osserva dunque che i diversi autori pongono l'accento su aspetti differenti della festa. Il presente lavoro intende analizzare il fenomeno della festa dal punto di vista del filosofo tedesco Hans-Georg Gadamer.

Hans-Georg Gadamer nacque a Marburgo l'11 febbraio 1900 e morì a Heidelberg il 13 marzo 2002. Studiò all'Università di Breslavia e successivamente a Marburgo, dove nel 1922 conseguì il dottorato sotto la guida di Paul Natorp con una tesi su *L'essenza del piacere nei dialoghi di Platone*. Nel 1929 ottenne la libera docenza; dieci anni più tardi divenne professore ordinario e, in seguito, rettore dell'Università di Lipsia. Insegnò poi all'Università di Francoforte e a Heidelberg, dove succedette a Jaspers. La sua opera principale è *Verità e metodo* (1960).

Il nucleo fondamentale della ricerca filosofica di Gadamer si colloca sul terreno dell'ermeneutica, ma abbraccia anche la riflessione sulla storia dell'arte. Secondo Gadamer, l'esperienza fondamentale dell'uomo nel rapporto con l'arte è segnata dalla convinzione della fine dell'arte, poiché essa non è più immediatamente comprensibile e, di conseguenza, ha perduto il proprio ruolo. La crisi dell'arte ebbe inizio nel XIX secolo, quando l'umanità perse un mito comune. Secondo Gadamer, si interruppe allora la tradizione artistica, da lui identificata con l'arte cristiana. Nell'intento di restituire all'arte il suo ruolo nella vita umana, Hans-Georg Gadamer la interpretò attraverso le categorie di gioco, simbolo e festa[5].

---

[4] J. Ratzinger, *Teologia della liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2010, s. 443.

[5] Un altro filosofo che ricorse al fenomeno della festa per spiegare la natura dell'arte fu Helmut Kuhn, filosofo tedesco, filologo classico, politologo ed editore di riviste filosofiche; insieme a Gadamer fondò la rivista *Philosophische Rundschau*. Kuhn è considerato uno dei più importanti filosofi attivi in Germania nel secondo dopoguerra. I suoi interessi riguardarono soprattutto la filosofia greca, la metafisica, l'estetica e la filosofia politica.
Secondo Kuhn, il termine «festa» trae origine dalla vita umana, nella quale è presente anche l'arte. La natura dell'arte è assimilabile a quella della festa, e ciò consente di chiarire il ruolo dell'arte nella vita dell'uomo. Tra arte e festa esiste uno stretto legame. Kuhn afferma che la festa è il luogo in cui l'arte si colloca nella vita (cfr. H. Kuhn, *The System of the Arts*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1 [1941], s. 69-70).
Secondo Kuhn, le categorie di *festa* e *solennità* non sono soltanto categorie sociologiche o antropologiche: i fenomeni cui esse si riferiscono possono contribuire a indivi-

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sgj.pl

1. FESTA E TEMPO

1.1. Tempo ciclico (lineare)

Tra gli elementi principali della festa viene spesso indicata la sua dimensione temporale, ossia la sua differenza rispetto alla quotidianità: la festa interrompe il tempo quotidiano. Secondo Mircea Eliade, la concezione fondamentale è probabilmente quella della separazione tra tempo sacro e tempo profano[6]. Hans-Georg Gadamer sottolinea invece la periodicità e la ripetizione della festa, vale a dire il suo ricorrere[7]. È tuttavia importante osservare che la festa non si ripete perché sia inserita in un sistema di misurazione del tempo, ossia nel calendario; secondo il filosofo, avviene esattamente il contrario: il calendario esiste come tempo organizzato dal ricorrere delle feste. Naturalmente, il sistema calendariale si fonda su fenomeni astronomici e sulla loro periodicità – l'anno sul ciclo del sole e il mese su quello della luna –, ma tali fenomeni offrono anche l'occasione per celebrare, come nel caso del solstizio. Si può dunque affermare che le feste hanno la capacità di organizzare il tempo lineare, come avviene, per esempio, nel calendario liturgico. Lo stesso accade sul

duarne il significato filosofico. È importante sottolineare che il legame tra festa e arte non presuppone un'estetica sociologica.
Kuhn definisce la festa come una perfezione anticipata che, nascosta nella quotidianità, diviene reale per un momento; in questo modo la vita si compie e si realizza pienamente. La festa non coincide tuttavia con la vita, ma la simboleggia e ne rappresenta la pienezza con tutta la sua dinamica – lotta, amore, morte ecc. Il duplice carattere della festa, ossia la sua perfezione attuale e la rappresentazione sostitutiva della perfezione, ne rivela la natura temporale. Il senso della vita raggiunge per un momento, finché dura la festa, la propria piena realizzazione attraverso il massimo atto di affermazione.
Kuhn non identifica la festa con l'arte, ma considera la festa il luogo naturale dell'arte. La festa supera l'arte, poiché in essa autore e destinatario coincidono. Essa crea l'ambito nel quale l'arte può crescere e svilupparsi. L'opera d'arte si nutre dell'atmosfera solenne della festa e, di conseguenza, risplende della sua luce come di un'aureola. In quanto autentico luogo dell'arte, la festa riunisce le diverse forme artistiche in un unico organismo e, al tempo stesso, stabilisce tra esse dei confini. Tali confini non sono fissi, ma mutano nel corso della storia.

6 Por. *Festa*, w: B. Mondin (red.), *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, *dz. cyt.*, s. 295.

7 Por. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014, s. 269.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

piano privato e personale: nella vita di ciascuno sono le feste – compleanni, anniversari ecc. – a scandire il tempo individuale.

Si può inoltre osservare che la ripetizione non costituisce soltanto il semplice ricordo della festa originaria, poiché ogni ricorrenza è un evento originale e unico, al pari della prima celebrazione. Ogni festa ripetuta periodicamente nel corso dei secoli cambia e si sviluppa. Con il passare del tempo mutano le tradizioni, i riti e le modalità celebrative, così come cambia l'uomo. Con lo sviluppo della cultura umana, della filosofia e della tecnologia cambiano anche le tradizioni, com'è naturale, dal momento che esse fanno parte della cultura umana. Alcuni elementi rituali non risultano più comprensibili e vengono sostituiti da elementi nuovi. Si può pertanto affermare che la festa celebrata oggi sia diversa da quella celebrata nel secolo scorso; per Gadamer, essa sarebbe diversa anche qualora venisse celebrata esattamente come in origine[8]. Ogni festa possiede tuttavia un elemento essenziale grazie al quale, nonostante le novità, conserva la propria identità. Tale elemento ci consente di riconoscerla e identificarla come la medesima festa.

Dal punto di vista temporale, secondo Gadamer, l'essenza della festa consiste nella celebrazione. La festa non è soltanto un evento storico, ma diviene reale e contemporanea quando e perché viene celebrata. Il filosofo afferma che la festa esiste perché è celebrata ed è celebrata perché esiste. Qualcosa di analogo accade con la musica. Conosciamo molti brani musicali e possiamo trascriverne le note e il testo, ma una canzone esiste realmente soltanto quando viene suonata e cantata. Solo così essa si realizza, si attualizza ed esiste pienamente.

Una festa appartiene alla storia, ma anche alla contemporaneità. Essa ci trasmette un messaggio proveniente dai nostri antenati e, in senso metafisico, ci unisce a loro. Il tempo sacro è, in un certo senso, «extratemporale»: riconduce al tempo «mitico» delle origini e lo fa rivivere[9]. Questa concezione della festa è molto simile all'anamnesi propria della celebrazione liturgica. Per spiegare tale fenomeno, Gadamer si richiama a Kierkegaard e afferma:

[8] Por. tamże, s. 269.

[9] Por. *Festa*, w: B. Mondin (red.), *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, *dz. cyt.*, s. 295.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

> *contemporaneità non è* l'essere insieme, ma indica il compito, che è assegnato al credente, di mediare così totalmente il proprio presente con l'azione salvatrice di Cristo in modo che quest'ultima, invece che rimanere un fatto storicamente remoto, sia sperimentata e presa sul serio come qualcosa di presente[10].

La festa non può dunque essere interpretata in un senso meramente storico, poiché si colloca al di fuori del tempo ordinario ed è extratemporale.

1.2. Tempo puntiforme (puntuale)

Gadamer, in quanto ermeneuta, per spiegare la natura temporale della festa si richiama al verbo tedesco *drehen*. Il suo primo significato è «girare attorno» a un punto centrale. Lo stesso termine può tuttavia indicare un elemento sul quale si concentra l'attenzione, un centro – un evento, una persona ecc. – attorno al quale si ruota[11]. In questo senso, celebrare o festeggiare non è un movimento lineare dotato di un punto di partenza e di uno di arrivo, come un compito che abbia un inizio e un fine determinati. A proposito del gioco, Gadamer osserva che «è sempre implicita l'idea di un movimento di andare e venire che non è legato a un fine determinato in cui trovi il suo termine»[12]. Il festeggiare è dunque caratterizzato dalla continuità. Si può affermare che celebrare una festa non abbia uno scopo particolare oltre alla celebrazione stessa. Da questo punto di vista, la festa diviene un'occasione per celebrare, stare insieme e condividere. Il tempo della festa non è una successione di momenti separati, bensì una continuità. È possibile predisporre un programma oppure articolare la festa su più giorni, ma tutti i momenti del programma e tutti i giorni rimangono parte della medesima festa e tro-

[10] H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, *dz. cyt.*, s. 277.

[11] Questa coincidenza terminologica funziona particolarmente bene in polacco, lingua nella quale il verbo *obchodzić* significa sia «*girare attorno*» sia «*festeggiare*» o «*celebrare*».

[12] H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, *dz. cyt.*, s. 231.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

vano in essa la propria ragion d'essere. Il tempo proprio della festa costituisce quindi una totalità.

1.3. Tempo "proprio" della festa

Gadamer distingue due modi di fare esperienza del tempo. Il primo è il tempo «per fare qualcosa», ossia il tempo di cui possiamo disporre, che possiamo suddividere, organizzare mediante il calendario e misurare con l'orologio: un tempo che possediamo, ma che può anche venirci a mancare. Il filosofo tedesco lo definisce *tempo vuoto*. Esso viene suddiviso e organizzato in unità – minuti, ore, giorni, settimane, anni, secoli ecc.

Possiamo utilizzare questo tipo di tempo, quando ne disponiamo, secondo la nostra volontà: possiamo lavorare, studiare, riposare e così via, riempiendolo con le nostre attività. Il tempo vuoto può talvolta essere percepito come una difficoltà, soprattutto quando non sappiamo che cosa fare; in tal caso parliamo di noia e il tempo diviene un peso. Accanto al vuoto della noia esiste quello della fretta, che si manifesta quando l'uomo avverte la mancanza di tempo. Il limite temporale può impedirci di svolgere tutti i compiti che siamo tenuti a compiere. In entrambi i casi il tempo è considerato uno strumento: ci serve – e talvolta ci ostacola – nel perseguimento degli scopi delle nostre attività e della nostra vita.

Accanto al tempo vuoto esiste quello che Gadamer definisce tempo *realizzato* o tempo *proprio* (*Eigenzeit*). Facciamo esperienza di questo tipo di tempo durante la celebrazione di una festa. Il tempo della festa è solenne: sospende il tempo vuoto e, in un certo senso, anche l'uomo. Chi è coinvolto nella celebrazione non conta il tempo, non ha fretta e non prova noia. Si può affermare che la festa crei uno spazio proprio e un tempo proprio, non misurabile. Il tempo festivo non si divide e non è costituito da momenti separati, ma si caratterizza per continuità e totalità. Il tempo proprio della festa potrebbe essere definito «la forma finita dell'infinità».

Per chiarire questo concetto, Gadamer richiama la nostra attenzione sull'esperienza personale. Ogni uomo, nel corso della propria vita, può distinguere tempi propri, quali l'infanzia e l'adolescenza, che non

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

sono misurabili: non è possibile stabilire con l'orologio o il calendario il momento esatto in cui termina una fase e ne comincia un'altra; eppure siamo in grado di distinguere e identificare ciascuna fase nella sua specificità. Allo stesso modo, l'uomo fa esperienza del tempo proprio della festa.

2. Festa e uomo

2.1. Elemento personale della festa

Come si è già osservato nel capitolo precedente, una festa si rende presente e reale perché viene celebrata: «la festa è solo in quanto è celebrata»[13]. Si può dunque affermare che la festa non esista senza l'uomo e che «esista solo nella soggettività dei celebranti»[14]. Essa è inseparabilmente legata all'uomo, non soltanto perché è creata da lui: l'unità tra la festa e l'uomo è più profonda.

Per chiarire il fenomeno della partecipazione dell'uomo alla festa, Hans-Georg Gadamer ricorre al termine greco *theoros*[15]. Il *theoros* era il rappresentante di un gruppo inviato ad assistere a un evento in qualità di spettatore. Nel corso della sua missione era interamente coinvolto nell'evento e dimenticava i propri problemi quotidiani. La sua apertura all'evento osservato costituiva una forma di partecipazione e di esperienza. Tale stato può essere definito come un essere «fuori di sé».

Naturalmente, «essere fuori di sé» non significa perdere coscienza, bensì celebrare con piena consapevolezza. La festa rivela il proprio significato compiuto soltanto a chi la celebra consapevolmente. Una partecipazione autentica e cosciente è un'attività spirituale. L'uomo non controlla più la festa; è piuttosto la festa a coinvolgerlo e guidarlo. «Il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma è il gioco che si produce attraverso i giocatori»[16]. La festa è capace di cambiare e formare

[13] H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, *dz. cyt.*, s. 271.
[14] Tamże.
[15] Por. tamże, s. 271-273.
[16] Por. tamże, s. 229.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

coloro che vi partecipano, i quali ne escono trasformati, «nuovi». Attraverso la festa, l'uomo può comprendere meglio se stesso (*self-understanding*). Anche dopo la sua conclusione, la festa continua a vivere nei partecipanti. Il tempo della festa è un tempo particolare per chi la celebra. La celebrazione lascia nell'uomo un'impronta, un segno, una traccia e, al tempo stesso, il desiderio di ripetere o, più precisamente, di rivivere l'evento.

2.2. Ruolo sociale della festa

La festa è un evento rivolto a tutti e non consente di isolare una persona dall'altra. Per sua natura è comunitaria e possiede una forza integratrice. Unisce le persone, a differenza della quotidianità, che tende a separarle. Durante la festa nessuno rimane isolato o solo. Celebrare in gruppo significa condividere un evento e stare insieme. Secondo Gadamer, la celebrazione di una festa è un'arte che in passato era maggiormente sviluppata e coltivata[17]. Celebrare significa radunarsi attorno a un elemento che spesso risulta difficile da definire per gli stessi partecipanti. È proprio questo elemento indefinibile a impedire loro di disperdersi.

Durante la celebrazione i partecipanti comunicano tra loro – anche senza parole, mediante gesti, segni e simboli – e con i propri antenati. La festa reca in sé un messaggio proveniente dalla storia, che oggi possiamo rileggere proprio attraverso la celebrazione. Si potrebbe affermare che la festa renda presente e duratura la verità di una realtà remota. In questo senso è possibile parlare della qualità trascendente della festa.

La festa non è riservata a un gruppo di eletti o privilegiati, ma è aperta a chiunque desideri prendervi parte. Essa non permette che ci si isoli gli uni dagli altri.

[17] Sotto questo aspetto si osserva chiaramente che Gadamer coglie già i primi sintomi della crisi contemporanea della festa, che spesso tende a trasformarsi in un evento privato.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

3. Festa e rito

3.1. Tradizioni

Uno degli elementi principali di una comunità o di una nazione è la tradizione, ossia la storia che, in un certo senso, costituisce e unisce il gruppo. Anche ogni festa possiede tradizioni e modalità celebrative proprie, sviluppatesi e modificatesi nel corso dei secoli. La tradizione definisce il modo di celebrare e di vivere la festa. Il rito, che ne costituisce una parte, contribuisce anche a crearla: ci aiuta infatti a riconoscerla nella quotidianità e a distinguerla dalla vita ordinaria, senza che ciò implichi una fuga da essa. Un altro ruolo fondamentale della ritualità festiva è la comunicazione in una duplice direzione: con la storia e con gli antenati, da un lato, e tra i membri del gruppo, dall'altro.

Celebrare una festa è simile al gioco[18]. Il gioco costituisce uno degli elementi fondamentali della vita e della comunicazione sociale. Ogni gioco possiede regole proprie, un proprio «diritto», che i giocatori sono tenuti a rispettare. Esso ha senso soltanto quando tutti i membri della comunità seguono le regole e vi si impegnano. La vita umana e sociale è strutturata da regole che nascono spontaneamente nella cultura oppure vengono formalizzate nel diritto, nei codici, ma anche nel savoir-vivre o nel protocollo diplomatico.

Come il gioco, anche la festa presenta una struttura di ruoli: ogni partecipante, sia nel gioco sia nella festa, ha un proprio ruolo e un compito specifico. La partecipazione, tuttavia, non si limita a chi compie direttamente un'azione. È sufficiente osservare gli spettatori di una partita di calcio: non giocano, ma assistono al gioco e sono pienamente coinvolti nell'attività che osservano. Non sono dunque spettatori passivi; partecipano attivamente, sebbene il loro ruolo e la loro modalità di partecipazione differiscano da quelli dei giocatori. La distinzione tra giocatore

[18] Il concetto di gioco è sviluppato da Hans-Georg Gadamer in *Verità e metodo* (*dz. cyt.*, s. 227-245).
All'inizio del XX secolo venne proposta un'interpretazione della liturgia come gioco. Tra i primi autori a formularla vi fu Romano Guardini (por. R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 2000; A. N. Terrin, *Liturgia come gioco*, Morcelliana, Brescia 2014; J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Milano 2001, s. 9-11).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

e spettatore finisce tuttavia per scomparire[19]. È importante sottolineare che le regole del gioco e i riti della festa fungono da strumenti. Chi prende parte a un evento non si arresta ai riti, ma li oltrepassa. Essi diventano simboli attraverso i quali si entra in una realtà nuova. Anche in questo senso il gioco e la festa costituiscono forme di comunicazione.

La varietà dei ruoli nel gioco-festa non è l'unica differenza nelle modalità di partecipazione, poiché ciascuno vive la festa in modo personale. L'esperienza di ogni partecipante è diversa: tutti prendono parte al medesimo evento, ma ciascuno lo sperimenta in maniera irripetibile. Quando si legge un libro, nella mente sorgono immagini dei luoghi e delle persone di cui esso parla, diverse e irripetibili per ogni lettore. Tutti leggono lo stesso testo, ma ciascuno lo immagina a modo proprio.

Il gioco possiede la capacità di creare una realtà diversa dalla quotidianità. Questo è uno dei suoi scopi: divertirsi, accantonare per un momento i problemi – senza tuttavia fuggire dalla vita quotidiana – e unire il gruppo. Lo stesso accade durante la festa, quando se ne seguono le regole; occorre però affidarsi pienamente alla celebrazione. Nessuno è obbligato a partecipare al gioco o alla festa: la partecipazione deve essere libera. Tutti sanno che il gioco non è reale – oggi potremmo definirlo virtuale –, eppure ne rispettano le regole. La distinzione tra festa o gioco e realtà quotidiana finisce per dissolversi. Benché la festa sia, in un certo senso, irreale, l'esperienza e i sentimenti che nascono durante la celebrazione sono certamente reali e non scompaiono quando essa termina. I «frutti» della festa perdurano e proseguono nella vita quotidiana.

In sintesi, possiamo definire il gioco con le parole del filosofo olandese Johan Huizinga:

> il gioco è un'azione libera: conscia di non essere presa «sul serio» e situata al di fuori della vita consueta, che nondimeno può impossessarsi totalmente del giocatore; azione a cui in sé non è congiunto un interesse materiale, da cui non proviene vantaggio, che si compie dentro un tempo e uno spazio definiti di proposito, che si svolge con

[19] Questa concezione della partecipazione potrebbe contribuire a chiarire il ruolo dei fedeli nella celebrazione liturgica e il significato *dell'actuosa participatio* voluta e richiesta dal Concilio Vaticano II (SC 11).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

ordine secondo date regole, e suscita rapporti sociali che facilmente si circondano di mistero o accentuano mediante travestimento la loro diversità dal mondo solito[20].

3.2. Parola

Come si è già osservato, uno dei ruoli più importanti dei riti è la comunicazione. Le feste possiedono un linguaggio proprio, più solenne e poetico, diverso da quello della comunicazione quotidiana. Il linguaggio quotidiano è semplice e conciso, poiché conta soprattutto ciò che diciamo, ossia il contenuto, più che il modo in cui lo diciamo, vale a dire la forma. Durante le feste il tempo «si arresta»; anche i discorsi divengono quindi più ampi, solenni e simbolici. Secondo Gadamer, tuttavia, nella celebrazione della festa il silenzio è più importante della parola[21].

Attraverso i riti possiamo esprimere più di quanto sia possibile mediante le sole parole. Il rito consiste soprattutto nell'agire e nel fare, non nel parlare; nella celebrazione diventa parola in azione[22]. La festa impiega una «lingua» propria: quella dei simboli e dei gesti. Attraverso il linguaggio peculiare della festa possiamo comunicare agli altri realtà che normalmente sarebbero difficili da esprimere. Si può affermare che il linguaggio festivo sia simile alla poesia, ricco di simboli e significati nascosti. Per comprendere pienamente la festa occorre anzitutto comprenderne il linguaggio, la lingua con la quale essa ci parla. Bisogna pertanto entrare nella festa, aprendo non soltanto le orecchie,

---

[20] J. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino 2002, s. 17.

[21] Il tema del linguaggio dei riti e della liturgia è stato ampiamente sviluppato dal benedettino Giorgio Bonaccorso. In uno dei suoi testi egli ha definito il silenzio come «la casa del linguaggio» (por. G. Bonaccorso, *Le condizioni della comunicazione in liturgia: ricerca semiotica e fenomenologica*, Istituto di Liturgia Pastorale, Padova 1991; Tenże, *Il rito e l'altro: la liturgia come tempo, linguaggio e azione*, LEV, Città del Vaticano 2001; Tenże, *Celebrare con linguaggi simbolici e rituali*, w: A. Pistoia, A. M. Triacca (red.), *L'arte del celebrare. Atti della XXVII Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Brescia, 30 agosto-4 settembre 1998*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 102, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1999, s. 41-57).

[22] Por. R. E. Palmer, *Gadamer's recent work on language and philosophy: On „Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache"*, „Continental Philosophy Review" 3(33) (2000), s. 386.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

ma soprattutto il cuore; occorre «lasciare» la quotidianità e impegnarsi pienamente nella celebrazione e nel rito.

Conclusione

Nel pensiero di Gadamer l'opera d'arte è atemporale o intramontabile: è stata creata nella storia, ma al tempo stesso la trascende e reca in sé un messaggio che l'osservatore deve riscoprire. Ogni volta che l'opera viene presentata, la verità che il suo autore vi ha inscritta diviene, in un certo senso, presente: si produce un'anamnesi.

Per chiarire il rapporto tra l'opera d'arte e il tempo, Gadamer rivolge la propria riflessione alla festa. Tra festa e arte esiste infatti un legame profondo, poiché l'incontro con l'opera d'arte è assimilabile all'esperienza festiva.

La festa viene celebrata periodicamente. Nel corso della storia cambia e si sviluppano le modalità della celebrazione, ma essa conserva il proprio elemento essenziale, grazie al quale continua a essere riconosciuta come la medesima festa. Creata nella storia, la festa si attualizza mediante la celebrazione. Quest'ultima non è una semplice commemorazione di un evento storico, bensì una celebrazione reale e contemporanea.

In *Verità e metodo* Gadamer scrive che una festa viene celebrata perché esiste. Celebrare non significa essere semplicemente presenti, ma partecipare realmente. La celebrazione di una festa richiede il coinvolgimento personale dell'uomo.

La festa è un'esperienza sociale. Gadamer afferma che la festa è comunità: celebrarla costituisce un evento comunitario che non ammette separazioni tra i partecipanti. Al contrario, la festa unisce gli uomini, che si radunano nell'attesa dell'evento. Tutti condividono la medesima intuizione, che impedisce loro di disperdersi. La celebrazione non è un evento semplice, ma un'arte che, secondo Gadamer, è stata dimenticata nel nostro tempo.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

Ogni festa possiede tradizioni e modalità celebrative proprie. Come ogni gioco, anche la festa ha le sue regole.

La festa costituisce un tempo sottratto alla quotidianità e conduce l'uomo verso una realtà nuova. Secondo Gadamer esistono due modi di fare esperienza del tempo. Il tempo quotidiano è considerato uno strumento che ci conduce verso uno scopo e ci consente di organizzare la vita di ogni giorno. Esiste poi un'altra forma, definita da Gadamer tempo proprio – come l'infanzia o l'adolescenza –, molto simile all'esperienza della festa o dell'arte. Il tempo festivo è un tempo solenne che sospende quello quotidiano. Una caratteristica essenziale della festa consiste nella sua capacità di creare uno spazio e un tempo propri.

Si manifesta così il profondo legame tra la festa e l'opera d'arte.

Bibliografia

Camuri G., *Festa*, w: G. Camuri, *Enciclopedia filosofica*, t. 4, Bompiani, Milano 2006, s. 4062-4066.

Chmielowski F., *Hans-Georg Gadamer (1900-2002)*, „Estetyka i Krytyka" 2(3) (2002), s. 9-12.

Czakon D., *Sztuka jako święto w filozofii Hansa-Georga Gadamera*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2(40) (2012), s. 149-165.

Czakon D., *Tradycja a rozumienie sztuki w filozofii Hansa-Georga Gadamera*, „Estetyka i Krytyka" 3(30) (2013), s. 25-41.

Festa, w: B. Mondin (red.), *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Massimo, Milano 1989, s. 295-296.

Gadamer H. G., *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, Marietti, Genova 2000.

Gadamer H. G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014.

Guardini R., *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 2000.

Huizinga J., *Homo ludens*, Einaudi, Torino 2002.

Kuhn H., *The System of the Arts*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1 [1941], s. 66-79.

Palmer R. E., *Gadamer's recent work on language and philosophy: On „Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache"*, „Continental Philosophy Review" 3(33) (2000), s. 381-393.

Ratzinger J., *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Milano 2001.

Ratzinger J., *Teologia della liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2010.

Scheibler I., *Art as Festival in Heidegger and Gadamer*, *International Journal of Philosophical Studies* 2(9)(2001), s. 151-175.

Sosnowski L., *Sztuka jako świętowanie*, „Estetyka i Krytyka" 2(5) (2003), s. 90-105.

Terrin A. N., *Liturgia come gioco*, Morcelliana, Brescia 2014.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

ks. mgr Łukasz Ogórek SCJ – sercanin, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach oraz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; ukończył studia licencjackie na Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie (Anselmianum); dyrektor Wydawnictwa Księży Sercanów DEHON.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 s. 37-61

ks. dr Leszek Poleszak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach
ORCID: 0000-0001-5408-0809
e-mail: lpoleszak@scj.pl
https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.010.24270

DĄŻYĆ DO TEGO, CO W GÓRZE. SYLWETKA SŁUGI BOŻEGO KS. LÉO TARCÍSIO GONÇALVESA PEREIRY SCJ

STRIVING FOR WHAT IS ABOVE. A PROFILE OF THE SERVANT OF GOD FATHER LÉO TARCÍSIO GONÇALVES PEREIRA, SCJ

Abstrakt

Artykuł przedstawia sylwetkę sługi Bożego ks. Léo Tarcísio Gonçalvesa Pereiry SCJ (Padre Léo), jednego z najbardziej rozpoznawalnych kaznodziejów katolickich w Brazylii na przełomie XX i XXI wieku. Celem opracowania jest ukazanie jego działalności ewangelizacyjnej, charyzmatycznej i publicystycznej, ze szczególnym uwzględnieniem głoszenia prawdy o miłości Boga oraz zaangażowania na rzecz wyzwolenia człowieka z różnorodnych form zniewoleń. W tekście omówiono również jego działalność społeczną, której najważniejszym owocem było założenie wspólnoty Bethânia, niosącej profesjonalną pomoc uzależnionym, prostytutkom i innym osobom marginalizowanym. Ostatnia część artykułu poświęcona jest dotychczasowemu przebiegowi procesu beatyfikacyjnego oraz świadectwom o świętości ks. Léo. Podstawę analizy stanowią dokumenty

z Archiwum Postulacji, publikacje drukowane i multimedialne oraz artykuły i materiały internetowe.

Słowa kluczowe:
ks. Léo Tarcísio Gonçalves Pereira SCJ | Padre Léo | miłość Boża | wyzwolenie | ewangelizacja | sercanie

Abstract

This article presents the profile of the Servant of God Father Léo Tarcísio Gonçalves Pereira, SCJ (Padre Léo), one of the most recognizable Catholic preachers in Brazil at the turn of the 21st century. The aim of the study is to present his evangelizing, charismatic, and literary work, with particular emphasis on proclaiming the truth of God's love and his commitment to liberating humanity from various forms of enslavement.

The text also discusses his social work, the most important fruit of which was the founding of the Bethânia community, which provides professional assistance to addicts, prostitutes, and other marginalized people. The final section of the article is devoted to the progress of the beatification process to date and the testimonies of Father Léo's holiness. The full analysis is based on documents from the Postulation Archives, printed materials and multimedia publications, as well as articles and online releases. Keywords:
Father Léo Tarcísio Gonçalves Pereira SCJ | Padre Léo | love of God | liberation | evangelization | Dehonians

Wprowadzenie

Ksiądz Léo Tarcísio Gonçalves Pereira SCJ, znany jako Padre Léo [Ojciec Leon], był kapłanem i zakonnikiem w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego. W swojej pracy ewangelizacyjnej, jako jeden z najbardziej rozpoznawanych kaznodziejów katolickich w Brazylii na przełomie XX i XXI wieku, oraz w działalności społecznej dał się poznać zwłaszcza przez głoszenie prawdy o miłości Bożej i troski o wyzwolenie człowieka z różnych form zniewoleń. W tym celu założył wspólnotę Bethânia, w której profesjonalną opieką otoczył ludzi uzależnionych od narkotyków, prostytutki oraz inne osoby marginalizowane.

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie sylwetki sługi Bożego ks. Léo ze szczególnym podkreśleniem jego działalności ewangelizacyjnej, charyzmatycznej i publicystycznej. W dalszej części zostanie omówiona jego działalność społeczna, której szczególnym wymiarem jest założona przez niego wspólnota Bethânia. W ostatniej części zostanie natomiast przedstawiony dotychczasowy przebieg jego procesu beatyfikacyjnego oraz świadectwa o jego świętości. Podstawą do przedstawionej analizy postaci sługi Bożego będą dokumenty pochodzące z Archiwum Postulacji, dokumenty źródłowe: publikacje drukowane i multimedialne oraz liczne artykuły i publikacje internetowe.

1. Sylwetka sługi Bożego

Ksiądz Léo Tarcísio Gonçalves Pereira SCJ, znany jako Padre Léo [Ojąciec Leon], urodził się w Biguá (MG) w Brazylii 9 października 1961 roku. Był dziewiątym dzieckiem Joachima Mendesa Pereiry (Quinzinho) i Marii Nazaré Guimarães (dla osób najbliższych: Nazaré lub Lé), skromnej wielodzietnej rodziny w południowym Minas Gerais. Jego ojciec pracował jako tokarz w Ducarsil, a następnie w fabryce broni w Itajubá. Już jako dziecko, wraz z kuzynami i braćmi Léo bawił się w odprawianie Mszy Świętej na domowym podwórku. Jako nastolatek zaczął interesować się paleniem papierosów, zażywał także marihuanę. W okresie gimnazjum uczęszczał regularnie do parafii pw. św. Józefa w Itajubá oraz brał udział w spotkaniach odnowy charyzmatycznej prowadzonych przez ks. Jonasa Abiba. W 1975 roku uczestniczył w spotkaniach młodych i pomagał w pracy katechetycznej w rodzinnej parafii. Zaczął również pisać swoją pierwszą książkę, którą opublikował w 1987 roku, *Contatos Mediatos e Imediatos de Frei Leão* (*Pośrednie i bezpośrednie kontakty brata Leão*)[1]. W 1976 roku rozważał wstąpienie do seminarium, jednak z powodu trudności finansowych rodziny musiał z tego zrezygnować. Rozpoczął kurs zawodowy na tokarza mechanika w Senai, a następnie podjął praktykę w przedsiębiorstwie metalurgicz-

[1] Por. L. T. Gonçalves Pereira, *Contatos Mediatos e Imediatos de Frei Leão*, [b.m.w.] 1987.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sscj.pl

nym „Ducarsil" w Morro Chic w Itajubá, gdzie prowadził działalność apostolską wśród kolegów. W tym czasie organizował także cotygodniowe wieczorne spotkania modlitewne w szkole, uczył się grać na gitarze oraz, za zgodą parafii, organizował spotkania młodzieżowe, zwłaszcza w wioskach, gdzie nie było stałej opieki duszpasterskiej. W październiku 1978 roku rozpoczął pracę jako tokarz w fabryce broni „IMBEL" w Itajubá. W tym okresie uczestniczył w spotkaniach Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, rozpoczął również współpracę z gazetą „Jornal Sul de Minas", pisząc sporadycznie artykuły. W 1981 roku borykał się z problemami zdrowotnymi związanymi z bólem kości udowej oraz z płucami. W czerwcu tego roku uległ wypadkowi w fabryce broni i przez trzy miesiące pozostawał niezdolny do pracy. Wziął udział w rekolekcjach w Serra Clara, rozeznając swoje powołanie. Udał się także do Taubaté (SC), gdzie posługują sercanie. W tym czasie podjął decyzję o realizacji powołania, ogłaszając ją również swojej rodzinie[2]. W październiku tego roku zrezygnował z pracy, zerwał zaręczyny ze swoją narzeczoną oraz zaprzestał zażywania narkotyków[3].

24 stycznia 1982 roku ks. Léo wstąpił do Zgromadzenia Księży Najp świętszego Serca Jezusowego (Dehonianie) – Prowincja Brazylia Południowa (BM). W dniach 19-24 lutego wraz z innymi kandydatami odbył rekolekcje w Jaraguá do Sul (SC). W tym samym roku skierował no go do pracy duszpasterskiej w mieście Itutinga (MG), gdzie katechizował, opiekował się chorymi, niosąc im Eucharystię. Pomagał również w organizacji spotkań z młodzieżą. Nowicjat odbył w latach 1983-1984 w nowicjacie Nossa Senhora de Fátima w dzielnicy Barra do Rio Cerro w Jaraguá do Sul (SC) pod kierunkiem ks. Osnildo Carlosa Klanna SCJ,

[2] W Taubaté rozmawiał z nim ks. Silvano Kunz SCJ. Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007)*, Archiwum Postulacji, s. [1].

[3] Por. Instituto Padre Léo, *Cronologia Servo de Deus Padre Léo Gonçalves Pereira*, Archiwum Postulacji, s. [1-3]. W wywiadzie udzielonym 1 lipca 2005 roku ks. Léo wspomina o swoim uzależnieniu od marihuany i innych narkotyków. Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007). Jô Soares entrevista Pe. Léo, transkrypcja wywiadu: Padre Léo Entrevista no Jô Soares Completa www padrele*, https://www.youtube.com/watch?v=CyAPS6faZos, Archiwum Postulacji, nr 2005.07.01.VVE (dalej: 2005.07.01.VVE), s. 2-5.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

który pełnił wówczas funkcję mistrza nowicjuszy. 24 lutego 1984 roku złożył pierwsze śluby zakonne, a następnie przybył do Brusque (SC), aby rozpocząć studia filozoficzne. Już w czasie studiów filozoficznych, przy wsparciu ks. Daniela Lindo, rozpoczął organizowanie spotkań młodzieży w Casa Dehon w Brusque. W 1985 roku założył grupę modlitewną oraz podjął działalność apostolską w Londrina (PR), Balneário Camboriú, Blumenau, Canelinha i Nova Trento oraz innych miastach regionu, głosząc rekolekcje dla młodzieży[4]. W 1986 roku podczas jednego ze spotkań modlitewnych jedna z uczestniczek została uzdrowiona z problemów z kręgosłupem szyjnym. W tym samym roku ks. Léo ukończył studia filozoficzne. W 1987 roku rozpoczął studia teologiczne na sercańskim wydziale teologicznym Faculdade Dehoniana w Taubaté (SC). Kontynuował pracę duszpasterską w duchu Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego oraz działalność w grupach modlitewnych. W czerwcu 1988 roku nagrał swoje pierwsze wystąpienie dla programu „Anunciamos Jesus [Głośmy Jezusa]". W ciągu roku prowadził również weekendowe rekolekcje w Balneário Camboriú, Canelinha, S. J. Batista, Nova Trento, Brusque, Blumenau, Tijucas, Florianópolis, Joinville, Alfredo Wagner, Itajubá, Itutinga, Rio de Janeiro, Taubaté, Londrina, Toledo i innych miejscach. W kolejnym roku uczestniczył w pierwszych dużych spotkaniach krajowych organizowanych przez Katolicki Ruch Odnowy Charyzmatycznej. 24 lutego 1989 roku w Corupá (SC) złożył śluby wieczyste. W tym czasie został wyznaczony do opieki nad chorym bp. José Antônio do Couto SCJ. Święcenia diakonatu otrzymał 25 lutego 1990 roku w kaplicy Nossa Senhora Aparecida w dzielnicy Steffen w Brusque (SC) z rąk abp. Alfonso Niehuesa, ordynariusza archidiecezji Florianópolis (SC). Następnie został wysłany z misją do parafii São Vicente de Paulo w dzielnicy Moreira César w mieście Pindamonhangaba (SP), aby pomagać ks. Geraldo Carlosowi da Silvie SCJ. 30 listopada tego roku obronił pracę magisterską, kończąc tym samym studia teologiczne ze średnią ocen 9,3 (na 10 możliwych). Święcenia prezbiteratu otrzymał 8 grudnia 1990 roku w kościele pw. Nossa Senhora da Soł

[4] Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007)*, *dz. cyt.*, s. [1].

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

ledade w Itajubá (MG) z rąk bp. Aloízio Roque Oppermanna SCJ. Mszę Świętą prymicyjną odprawił tego samego dnia w Biguá[5].

W 1991 roku został mianowany zastępcą dyrektora Colégio São Luiz w Brusque (SC). W tym okresie prowadził również rekolekcje w Casa Dehon i był wykładowcą na wydziale filozofii w Brusque[6]. Odprawiał także Msze Święte dla Odnowy Charyzmatycznej. W tym roku poznał inżyniera budownictwa Juscélię Marię Coelho Ludvig, przyszłą współzałożycielkę wspólnoty Bethânia, której zlecił przygotowanie projektu kaplicy szkoły S. Luiz. Rozpoczął również pracę z młodzieżą z marginesu w Colégio São Luiz. W kolejnych latach zintensyfikował pomoc dla nich, zapraszając ich do swojego domu na terenie Colégio São Luiz[7]. Rozwijał również swoją działalność społeczną i ewangelizacyjną. 20 czerwca 1993 roku przed rzeszą 130 000 osób zgromadzonych na stadionie Morumbi w czasie 15. Cenáculo Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej wygłosił kazanie na temat rodziny i młodzieży. W następnym roku opublikował swoje kolejne książki: *Tocar o Senhor* [*Dotknąć Pana*][8] oraz *Servir no Espírito* [*Służyć w Duchu*][9]. W 1994 roku przygotowywał się do utworzenia wspólnoty Bethânia, której celem miała być opieka nad uzależnionymi od narkotyków, prostytutkami, chorymi na HIV oraz osobami marginalizowanymi. Prowadził również szereg rekolekcji oraz organizował koncerty z zespołem Banda Vida. W tym czasie otrzymywał anonimowe groźby związane z jego działalnością duszpasterską i głoszonymi kazaniami. 12 października 1995 roku na terenie podarowanym dla wspólnoty odprawił Mszę Świętą, która oficjalnie zainaugurowała działalność Comunidade Bethânia[10].

---

5 Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007)*, *dz.cyt.*, s. [2]; Instituto Padre Léo, *Cronologia Servo de Deus Padre Léo Gonçalves Pereira*, *dz. cyt.*, s. [3-4].

6 Prowadził wykłady z przedmiotu kultura religijna.

7 Por. 2005.07.01.VVE, s. 6.

8 Por. L. T. Gonçalves Pereira, *Tocar o Senhor*, São Paulo 1994.

9 Por. Tenże, *Servir no Espírito*, São Paulo 1994.

10 Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007)*, *dz. cyt.*, s. [2]; Instituto Padre Léo, *Cronologia Servo de Deus Padre Léo Gonçalves Pereira*, *dz. cyt.*, s. [5-6]; *Breve biografia Pe. Léo Tarcísio Gonçalves Pe-*

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Po zwolnieniu z obowiązków w Colégio São Luiz przeniósł się do Curitiba – siedziby Regionu zgromadzenia księży sercanów, gdzie został skierowany do przygotowania projektu utworzenia brazylijskiego oddziału sercańskiej uczelni ESIC[11]. Po kilku latach przygotowań uczelnia została otwarta w 2001 roku[12].

W latach 90. XX wieku i na początku XXI wieku był jednym z najbardziej znanych kaznodziejów katolickich w Brazylii. Odbywał liczne podróże zagraniczne i wygłosił bardzo wiele kazań. W swojej pracy duszpasterskiej poświęcił się posłudze słowa Bożego oraz działalności społecznej. Swoją szeroką działalność pastoralną i ewangelizacyjną skutecznie łączył z posługą społeczną ukierunkowaną na najuboższych i wykluczonych[13].

Jego działalność ewangelizacyjna i społeczna została jednak gwałtownie przerwana. 28 lutego 2006 roku ks. Léo został przewieziony z obozu w katolickiej wspólnocie odnowy charyzmatycznej Canção Nova w Cachoeira Paulista (SP) , który prowadził, do Szpitala Maternidade Frei Galvão w São Benedito – Guaratinguetá (SP). Kilka dni później, 2 marca został przetransportowany do szpitala uniwersyteckiego INCOR (Instituto do Coração da Universidade de São Paulo) w São Paulo (SP), gdzie rozpoczął leczenie nowotworu złośliwego układu limfatycznego

reira, SCJ (1961-2007), https://www.postulazionecausesanti.it/p-leo-tarcisio-goncalves-pereira-scj/ (odczyt z dn. 01.12.2025 r.).

11 Escuela Superior de Ingenieros Comerciales (ESIC) – prywatna uczelnia wyższa specjalizująca się w marketingu, zarządzaniu i biznesie cyfrowym, założona przez Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Hiszpanii. Por. *ESIC University*, https://www.esic.edu/ (odczyt z dn. 05.01.2026 r.); Instituto Padre Léo, *Cronologia Servo de Deus Padre Léo Gonçalves Pereira*, Archiwum Postulacji, *dz. cyt.*, s. [7].

12 ESIC uzyskała akredytację na mocy rozporządzenia ministerstwa edukacji nr 982 z dn. 17 maja 2001 roku opublikowanego w dniu 22 maja 2001 roku. Por. Instituto Padre Léo, *Cronologia Servo de Deus Padre Léo Gonçalves Pereira*, *dz. cyt.*, s. [7].

13 W jednym ze swoich świadectw tak mówił o swoim powołaniu: „Od dziecka chciałem zostać księdzem, ale byłem bardzo biedny i nie przyjęto mnie do seminarium. Poszedłem więc do pracy, aby zarobić na ubrania i na wyprawkę. W wieku 21 lat wstąpiłem do seminarium. Miałem dziewczynę, byłem zaręczony, ale odkryłem Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego, które staram się naśladować w swoim życiu: chcę być człowiekiem Najświętszego Serca Jezusowego. Żyję wśród młodych narkomanów, prostytutek, chorych na AIDS. Staram się być jednym z nich, a oni wiele mnie uczą". *Comunidade Bethânia. Padre Léo – O fundador*, https://www.bethania.com.br/institucional/servo-de-deus-padre-leo-bth/ (odczyt z dn. 01.12.2025 r.).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

(chłoniaka nieziarniczego LNH). 19 kwietnia opuścił szpital, aby kontynuować leczenie w mieszkaniu położonym w pobliżu szpitala. W lipcu tego roku jego stan zdrowia się poprawił i lekarze pozwolili mu na powrót do São João Batista. Jednak nieco później nastąpiło gwałtowne pogorszenie stanu zdrowia i został przyjęty do Hospital Oswaldo Cruz w São Paulo, gdzie wznowiono chemioterapię. W ostatnim kwartale tego roku przekazał do druku swoją ostatnią książkę opublikowaną za jego życia – *Buscai as coisas do alto* [*Szukajcie tego, co w górze*][14]. 9 grudnia, prawie 10 miesięcy po rozpoczęciu leczenia, przed 100 000 osób w Centrum Ewangelizacji Jana Pawła II w Canção Nova wygłosił swoje ostatnie kazanie nt. *Buscai as coisas do alto*[15]. *3 stycznia 2007 roku ponownie został przyjęty na oddział intensywnej terapii szpitala Hospital das Clínicas w São Paulo (SP). Zmarł w szpitalu, 4 stycznia 2007 roku o godzinie 19.30, z powodu ogólnej infekcji wywołanej przez nowotwór*[16].

5 stycznia 2007 roku w Canção Nova odprawiono dwie Msze Święte pogrzebowe. Pierwszej przewodniczył ksiądz prałat Jonas Abib. W swojej homilii przedstawił on refleksję nad życiem i dziedzictwem ks. Léo. Podkreślił jego oddanie miłości i odnowie życia chrześcijańskiego wiernych, zwłaszcza ludzi młodych i tych, którzy tworzyli wspólnotę Bethânia. Ksiądz Jonas Abib stwierdził, że on nie tylko głosił Ewangelię, ale nią intensywnie żył, promując świętość i inspirując innych do naśladowania jego przykładu. Kaznodzieja zwrócił również uwagę, że ks. Léo, który troszczył się o jedność między wspólnotą Bethânia i Canção Nova, postrzegany jest jako diament obrobiony przez cierpienie. Jego przykład akceptacji daru cierpienia dla wielu stał się inspiracją

[14] Por. L. T. Gonçalves Pereira, *Buscai as coisas do alto*, Cachoeira Paulista 2006.

[15] Por. *Buscai as Coisas do Alto – Pe. Léo (09/12/06)*, https://www.youtube.com/watch?v=bptccobYZoM (odczyt z dn. 06.01.2026 r.).

[16] Wydarzenia związane z hospitalizacją ks. Léo szczegółowo opisał ks. Jonas Abib w homilii w czasie Mszy Świętej w siódmy dzień od śmierci ks. Léo. Zwracał w niej uwagę na jego wielką ufność Bogu i poddanie się Jego woli. Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007). Missa de sétimo dia presidida por Monsenhor Jonas Abib, trecho do vídeo da homilia feita por ele, 10 de janeiro de 2007*, https://www.youtube.com/watch?v=CSg-i6iWaJI, Archiwum Postulacji, nr 2007.01.10.VID, s. [1-10].

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

do przemiany i przywrócił im prawdziwe życie. Jego śmierć postrzegana jest jako przejście do życia wiecznego[17]. Kolejnej Mszy Świętej o godzinie 10.00 przewodniczył bp Antônio Wagner da Silva SCJ, ordynariusz diecezji Guarapuava. W pogrzebie ks. Léo uczestniczyły tysiące osób[18]. Prezydent Brazylii Luiz Inácio Lula da Silva przesłał swoje kondolencje do rodziny zmarłego, wspólnotom Bethânia i Canção Nova, podkreślaz jąc cnoty tego wielkiego Brazylijczyka, który ponad wszystko pragnął prawdziwie żyć chrześcijańską miłością[19]. Ksiądz Léo został pochowany w rodzinnym grobowcu w Itajubá (MG)[20]. W swoim świadectwie prof. Felipe Aquino, odnosząc się do daty pogrzebu stwierdził: „Znamienne jest, że ks. Léo został pochowany w pierwszy piątek roku, poświęcoą ny Najświętszemu Sercu Jezusa, które tak bardzo kochał. W tym dniu Kościół ukazuje nam miłosierdzie Serca Jezusowego, które wychodzi naprzeciw naszej nędzy, czego ks. Léo doświadczył tak dobrze, zwłaszcza w młodości. Zawsze żył zakotwiczony w tym Najświętszym Sercu i przyjął je jako symbol swojej wspólnoty Bethânia. Dziś to Serce otworzyło się, aby przyjąć go na całą wieczność. Niech stamtąd wstawia się u Pana za każdym z nas”[21].

---

17 Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007). Missa de Exéquias Padre Léo, celebrada por Monsenhor Jonas Abib, em 05 de janeiro de 2007*, https://www.youtube.com/watch?v=wZIaOShZd0U, Archiwum Postulacji, nr 2007.01.05.VID, s. [1-18].

18 Zachowały się również świadectwa uczestników pogrzebu. Wielu z nich podkreślało rolę, jaką w ich życiu i nawróceniu odegrał ks. Léo. Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007). Vídeo da Missa de corpo presente de padre Léo, em Itajubá – MG, 06 de janeiro de 2007*, https://www.youtube.com/watch?v=H5BixWdeOSg, Archiwum Postulacji, nr 2007.01.06.VID, s. [11-17].

19 Por. *Breve biografia Pe. Léo Tarcísio Gonçalves Pereira, SCJ (1961-2007)*, *dz. cyt.*

20 Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007)*, *dz. cyt.*, s. [3]; Instituto Padre Léo, *Cronologia Servo de Deus Padre Léo Gonçalves Pereira*, *dz. cyt.*, s. [8-10]; *Breve biografia Pe. Léo Tarcísio Gonçalves Pereira, SCJ (1961-2007)*, *dz. cyt.*

21 F. Aquino, *Padre Léo, um vaso para Cristo*, http://www.padreleoeterno.com.br/2010/01/padre-leo-um-vaso-para-cristo-prof.html (odczyt z dn. 18.01.2026 r.) (tł. własne).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

29 kwietnia 2015 roku zmarła Maria Nazaré Guimarães, znana jako Dona Nazaré, matka ks. Léo. Pragnęła ona, by po jej śmierci przenieść ciało jej syna do wspólnoty Bethânia w São João Batista (SC). Po uzyskaniu zgody braci ks. Léo 4 września 2015 roku ekshumowano ciało sługi Bożego, a 7 października 2015 roku przeniesiono je z cmentarza w Itajubá (MG) do Recanto São João Batista, gdzie odprawiono Mszę Świętą, a następnie złożono je w grobie w Centrum Kultury i Pamięci Księdza Léo (Centro Cultural Memorial Padre Léo)[22].

Działalność Centro Cultural Memorial Padre Léo została zainaugurowana 9 października 2007 roku. Zgromadzono tu pamiątki osobiste i przedmioty używane przez ks. Léo. Obok rekonstrukcji pokoju sługi Bożego znajduje się tu również niewielka kaplica, w której od 20 października 2015 roku znajduje się jego grób. Centrum to jest nawiedzane przez tysiące osób, które pragną zaczerpnąć z duchowości sługi Bożego. Służy ono również jako miejsce, w którym organizowane są rekolekcje oraz przechowywane są liczne materiały audiowizualne związane z ks. Léo. Działalność tego centrum skupia się także na pielęgnowaniu pamięci o słudze Bożym i posłudze ewangelizacyjnej[23].

[22] Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007)*, *dz. cyt.*, s. [3]; *Memorial. O cantinho do Pe. Léo*, https://www.bethania.com.br/institucional/memorial/ (odczyt z dn. 10.01.2026 r.); *Comunidade Bethânia recebe os restos mortais de Pe. Léo*, https://arquifln.org.br/novas-comunidades/comunidade-bethania-recebe-os-restos-mortais-de-pe-leo#:~:text=L%C3%A9o,-In%C3%ADcio&text=Eram%2019h30%20da%20%C3%BAltima%20quarta,fundador%20da%20Comunidade%20Beth%C3%A2nia%2C%20Pe (odczyt z dn. 17.01.2026 r.); *Procissão trazendo os restos mortais do Servo de Deus Padre Léo de Bethânia*, https://www.youtube.com/watch?v=rrtx5LjhbIo&t=24s (odczyt z dn. 19.01.2026 r.); *Leitura do termo de reconhecimento canônico dos restos mortais do Servo de Deus*, https://www.youtube.com/watch?v=F2lSTQJj2Tw (odczyt z dn. 19.01.2026 r.).

[23] Por. *Memorial. Centro Cultural Memorial Pe. Léo em Lorena (SP)*, https://www.bethania.com.br/institucional/memorial/ (odczyt z dn. 10.01.2026 r.).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

2. Działalność ewangelizacyjna i charyzmatyczna

Ksiądz Léo w swojej działalności duszpasterskiej wykorzystywał liczne uzdolnienia: był śpiewakiem, kompozytorem, prezenterem, kaznodzieją i pisarzem. Jego talent ewangelizacyjny stał się szeroko znany w Brazylii dzięki zaangażowaniu od 1983 roku w działalność Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (Renovação Carismática Católica – RCC). Już w czasach seminarium czynnie włączał się w ewangelizację. Jako kapłan rozwinął tę działalność, uczestnicząc w wydarzeniach gromadzących tysiące ludzi, które były również transmitowane w telewizji. Popularność zyskał dzięki głoszeniu kazań w czasie spotkań organizowanych w wielkich halach i na stadionach, takich jak Morumbi czy Pacaembu w São Paulo (SP) oraz we wszystkich stanach Brazylii. W ewangelizacji wykorzystywał, zgodnie z charyzmatem swojego Zgromadzenia, różne środki komunikacji. Występował w katolickich programach telewizyjnych Associação do Senhor Jesus [Stowarzyszenia Pana Jezusa] w Valinhos (SP), założonym przez ewangelizatora o. Edwarda Dougherty SJ[24], a także w Sistema de Comunicação – Canção Nova [Grupa Medialna – Nowa Pieśń] w Cachoeira Paulista (SP), dziele medialnym założonym przez ks. Jonasa Abiba[25]. Jego homilie bazowały na duchowości wynieł sionej z charyzmatu Zgromadzenia założonego przez czcigodnego sługę Bożego o. Leona Jana Dehona[26], uwypuklającej centralny motyw miło-

[24] Początki stowarzyszenia wiążą się z publikowaniem listu ewangelizacyjnego, który następnie przekształcił się w magazyn „Brasil Cristão" [„Chrześcijańska Brazylia"]. Pierwszy telewizyjny program katolicki *Anunciamos Jesus* [*Głosimy Jezusa*] rozpoczął nadawanie w 1983 roku, a jego zasięg obejmował całą Brazylię. W 1991 roku rozpoczęto budowę Centro de Produções Século 21 [Centrum Produkcji XXI Wieku] w Valinhos, skąd dzisiaj jest nadawanych ponad 40 programów ewangelizacyjnych emitowanych w Brazylii i na świecie. Por. *Associação do Senhor Jesus (ASJ). Quem somos*, https://portalasj.com.br/quem-somos/ (odczyt z dn. 01.12.2025 r.).

[25] Początki dzieła wiążą się z powstaniem wspólnoty Canção Nova założonej w 1978 roku, której celem była ewangelizacja. W 1980 roku zainaugurowano pierwszy dom misyjny w Cachoeira Paulista (SP) i powstała stacja radiowa. Obecnie mieści się tam centrum ewangelizacyjne, prowadzona jest działalność społeczna i rekolekcyjna. Por. *Comunidade Canção Nova. Nossa História*, https://comunidadecancaonova.com/cancao-nova-quem-somos/como-nascemos/ (odczyt z dn. 01.12.2025 r.).

[26] Czcigodny sługa Boży o. Leon Jan Dehon urodził się 14 marca 1843 roku w La Capelle (Francja). Odbył studia prawnicze na paryskiej Sorbonie, które zakończył w 1864 roku, uzyskując doktorat z prawa cywilnego. Święcenia kapłańskie przyjął

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

ści Najświętszego Serca Jezusowego, zjednoczenie z Jezusem, miłosierdzie jako zasadę działania oraz kapłańską jedność z cierpiącymi[27].

Ksiądz Léo opublikował 28 książek, z których kilka ukazało się już po jego śmierci[28]. Jednym z najważniejszych tematów w nich poruszonych jest zagadnienie „*cura interior*" – uzdrowienia wewnętrznego człowieka (emocji, ran serca, uzależnień, cierpienia). Temat ten pojawiał się stale zarówno w jego wystąpieniach publicznych, jak też w publikacjach i innych materiałach ewangelizacyjnych. Mówiąc o planie wewnętrznego uzdrowienia, ks. Léo stwierdzał: „Jednym z pięknych sekretów wewnętrznego uzdrowienia jest intensywne przeżywanie każdej chwili dnia i samego życia. W każdej fazie naszej podróży kryje się piękno. Nie możemy porównywać poszczególnych etapów: dorastania, młodości, dzieciństwa, dojrzałości. Wszystko ma swoje własne piękno"[29]. Najlepszym przewodnikiem w drodze uzdrowienia wewnętrznego było dla niego Pismo Święte, które prowadzi człowieka drogą przemiany serca,

w 1868 roku. Uzyskał doktorat z filozofii, teologii i prawa kanonicznego. Od 1871 roku pracował jako wikariusz w parafii Saint-Quentin, gdzie rozwijał szeroką działalność społeczną w duchu encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum* (1891). W 1878 roku założył Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego (sercanie). Zmarł 12 sierpnia 1925 roku w Brukseli. Por. M. Daniluk, *Dehon Léon SCJ*, w: L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 1098-1099.

[27] Por. *Breve biografia Pe. Léo Tarcísio Gonçalves Pereira, SCJ (1961-2007)*, *dz. cyt.*; *Comunidade Bethânia. Padre Léo – O fundador*, *dz. cyt*.

[28] Publikacje książkowe według lat wydania: *Contatos Mediatos e Imediatos de Frei Leão*, [b.m.w.] 1987; *Cura interior*, São Paulo 1994; *Tocar o Senhor*, São Paulo 1994; *Servir no Espírito*, São Paulo 1994; *Cure seu coração!*, São Paulo 1998; *Seja feliz todos os dias*, São Paulo 1998; *Corações curados*, São Paulo 2001; *Rezando a vida*, São Paulo 2001; *Viver com HIV*, São Paulo 2001; *Na trilha da cura*, Cachoeira Paulista 2002; *A cura do ressentimento*, São Paulo 2003; *Homens e mulheres restaurados*, Cachoeira Paulista 2003; *Experienciar milagres*, São Paulo 2004; *Rastros de Deus*, São Paulo 2004; *Roteiros bíblicos de cura interior*, São Paulo 2004; *Saborear a vida*, São Paulo 2004; *Segredos para a cura interior*, São Paulo 2004; *Cura dos traumas da morte*, Cachoeira Paulista 2005; *Famílias restauradas*, Cachoeira Paulista 2005; *Sede fecundos*, São Paulo 2005; *Buscai as coisas do alto*, Cachoeira Paulista 2006; *Gotas de cura interior*, Cachoeira Paulista 2006; *Viver Bethânia*, São Paulo 2006; *Cheia de graça*, Cachoeira Paulista 2007; *Jovens Sarados*, Cachoeira Paulista 2007; *Renovados pelo Espirito Santo*, São Paulo 2008; *Curados para vencer a batalha*, Cachoeira Paulista 2009; *Pertencemos a Deus*, São Paulo 2014.

[29] Por. *Roteiro de cura Interior – Pe. Léo SCJ* (wideo), https://padreleobethania.com.br/roteiro-de-cura-interior/ (odczyt z dn. 02.12.2025 r.).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

uzdrowienia zranień i odnowy relacji z Bogiem. W ten sposób potrzeby psychologiczne człowieka łączą się z jego potrzebami duchowymi, prowadząc go do uzdrowienia emocji, pokonania traumy, odkrycia wartości życia we wspólnocie Kościoła, przebaczenia i wzrostu nadziei[30]. Takie ujęcie procesu leczenia zranień pozwalało korzystać z jego nauczania nie tylko osobom wierzącym i zaangażowanym w struktury kościelne, ale było również dostępne dla każdego, kto doświadczał cierpienia, zagubienia lub kryzysu.

Tematy jego publikacji koncentrowały się na zagadnieniach duchowych dotyczących uzdrowienia emocji oraz relacji rodzinnych. Jego książki były tłumaczone na wiele języków i cieszyły się dużą popularnością. Był również niestrudzonym kaznodzieją, który poruszał serca wszystkich pełną radości i głębi Bożą pedagogią[31].

Styl głoszenia ks. Léo był bardzo praktyczny. Odbiegał on od teoretycznych rozważań teologicznych czy akademickich. W nauczaniu tym dominowały tematy sakramentów świętych, modlitwy, słowa Bożego, ale także relacji międzyludzkich, relacji domowych, towarzyszenia, rehabilitacji i leczenia, ludzkiego braterstwa. Jako poeta i duszpasterz starał się łączyć mistykę Najświętszego Serca Jezusowego z konkretną służbą i cierpieniem spotykanych ludzi. Jego charyzmat nauczycielski i duszpasterski łączył elementy charyzmatyczne ze społecznymi, ukazując Ewangelię jako bazę do uzdrowienia osobistego człowieka, właściwego kształtowania wspólnoty i osiągnięcia sprawiedliwości społecznej.

W swoim nauczaniu ks. Léo często podkreślał, że Bóg ma poczucie humoru, co możemy zauważyć przede wszystkim w wielu opowiadaniach biblijnych (np. o Abrahamie i Sarze, którzy w starości otrzymują dar potomstwa; o jąkającym się Mojżeszu, którego Bóg czyni przewodnikiem i prawodawcą swojego ludu)[32]. Nieustannie przypomina również, że to Bóg sam wychodzi naprzeciw grzesznikowi, nie potępia go, ale ofiaruje mu łaskę zbawienia. To właśnie – zdaniem sługi Bożego – wyróżnia chrześcijaństwo od innych religii. Bóg staje się bliski człowiekowi, tak-

[30] Por. L. T. Gonçalves Pereira, *Roteiros bíblicos de cura interior*, *dz. cyt*.
[31] Por. F. Aquino, *Padre Léo, um vaso para Cristo*, *dz. cyt*.
[32] Por. 2005.07.01.VVE, s. 7-8.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

że człowiekowi, który tkwi w grzechu. Przychodzi do niego, aby go wyzwolić i dać mu życie dziecka Bożego[33].

Prostota i komunikatywność stylu wypowiedzi z częstym dodawaniem elementów humoru, anegdot i przykładów z życia, chociaż niekiedy były oceniane jako zbyt popularna forma przekazu, sprawiały jednak, że przepowiadanie ks. Léo miało ogromną siłę oddziaływania. W wielu świadectwach i wspomnieniach był określany jako „*humorista de Deus* [Boży humorysta]", co wskazuje na to, że jego sposób głoszenia przynosił ulgę, nadzieję i otwierał ludzi na przyjęcie Ewangelii. Taki styl głoszenia łączył duchowość z codziennością, co czyniło wiarę bardziej dostępną, sprzyjał autentyczności, bliskości, co było szczególnie ważne w pracy z osobami marginalizowanymi, uzależnionymi oraz porzuconymi[34].

Homilie ks. Léo doczekały się również ciekawej analizy pod kątem rez torycznym. W 2016 roku na Universidade de Franca została obroniona praca magisterska *Mediadores da fé: análise do ethos de pregadores carismáticos* [*Pośrednicy wiary: analiza etosu charyzmatycznych kaznodziejów*], w której dokonano analizy tekstów wystąpień religijnych trzech znanych brazylijskich ewangelizatorów: ks. Jonasa Abiba, ks. Léo oraz ks. Fábio de Melo[35]. Autor badając je pod kątem retorycznym, opisuje funkcjonowanie etosu mówcy w kazaniach religijnych, mając na celu refleksję nad ich zasięgiem perswazyjnym i jego implikacjami dla retoryczno-argumentacyjnej struktury wspomnianego gatunku. Dzięki analizie korpusu wybranych przemówień autor dochodzi do wniosku, że dobierane przez kaznodziejów elementy retoryczno-argumentacyjne, stanowiące przewodnią zasadę w przemówieniach, zmierzają do zapewnienia większego zaangażowania wiernych. Podkreśla również, że każdy z mówców stara się na swój sposób skłonić słuchaczy do uwie-

[33] Por. 2005.07.01.VVE, s. 11.

[34] Por. *O início do caminho à beatificação do padre Léo*, https://agenciaal.alesc.sc.gov.br/index.php/especiais/reportagens/o-inicio-do-caminho-a-beatificacaeo-do-padre-leo (odczyt z dn. 18.01.2026 r.). Zbiór homilii i przemówień ks. Léo podzielonych tematycznie można znaleźć na stronie: *Vídeos do Padre Léo de Bethânia. Pregações, homilias, palestras, homenagens e histórias*, https://padreleobethania.com.br/relacao-de-pregacoes-por-temas/ (odczyt z dn. 17.01.2026 r.).

[35] Por. D. G. Eleutério, *Mediadores da fé: análise do ethos de pregadores carismáticos*, maszynopis, Franca 2016, Archiwum Postulacji.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

rzenia w to, co jest mówione. Analizując jakościowo etos w wybranych kazaniach, zaobserwował także, że przemówienia religijne wygłaszane przez kapłanów zachowywały związek z tradycją religijną: były ogłaszane na podstawie fragmentów Pisma Świętego, które stanowiły oparcie dla przemówienia i miały na celu utwierdzić słuchaczy w przekonaniu, że orędzie interpretowane przez mówcę ma Boskie pochodzenie. Kaznodzieje podkreślali także swój autorytet wynikający z tego, że są przedstawicielami Kościoła katolickiego. Ich homilie były wygłaszane w sposób charakterystyczny dla każdego z nich i posiadały wyraźnie indywidualne cechy[36].

Szczególnie wymownym sposobem ewangelizacji ks. Léo było jego przeżywanie cierpienia. Profesor Felipe Aquino pisze o tym w następujący sposób: „Jako ksiądz kroczył drogą przypominającą samego Jezusa. Długo głosił kazania, przemierzając drogi świata, a następnie żył swoją męką. To był cały rok walki z rakiem (chłoniakiem), który ostatecznie doprowadził go do Boga. Ale nie dał się pokonać bólowi i cierpieniu. W słowach i gestach nigdy nie okazywał bólu, zawsze znosząc go z wiarą i nadzieją. Piętnaście dni przed śmiercią wygłosił swoje ostatnie kazanie w Canção Nova, w dniu urodzin ks. Jonasa, 21 grudnia. Kazanie, które poruszyło wielu; swoim życiem żył tym, co głosił”[37].

W swoim ostatnim kazaniu schorowany i cierpiący ks. Léo mówił: „Chcesz być szczęśliwy? Szukaj tego, co w górze. To jest wielkie słowo, które Bóg włożył do mojego serca w tym czasie. Choroba odebrała mi wszystko: nie mogę już chodzić sam, nie widzę dobrze. Jestem ślepy na prawe oko, a lewym widzę tylko około 40%. Ale przyszło mi do głowy: «Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!» (por. 1 Kor 9,16). Gdyby to zależało ode mnie, byłbym obecny na każdym wydarzeniu zaplanowanym na ten rok. Ale to nie zależy ode mnie. Mimo to są rzeczy, które mogę zrobić. (…) Bóg dał mi dar pisania. Z wielkim trudem powiększałem widok na moim laptopie. I tak narodziła się książka *Buscai as coisas do alto* [*Szukajcie tego, co w górze*][38] (…). Wiedziałem, że muszę tu być w tych dniach, by śpiewać o Bożym zwycięstwie w moim ży-

[36] Por. tamże, s. 149-153.

[37] F. Aquino, *Padre Léo, um vaso para Cristo*, *dz. cyt.*

[38] Por. L. T. Gonçalves Pereira, *Buscai as coisas do alto*, *dz. cyt.*

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

ciu. Rak odbiera nam wszystko, pozbawia nas godności. Stajemy się jak «szmata» na łóżku. Czułem się tak zażenowany nawet wobec obcych, którzy musieli mi zmieniać pieluchy. Ale wiara pozostaje. Nikt nie może jej odebrać. Ci, którzy mają wiarę, nic nie stracili, bo ona pomaga nam przetrwać, gdy jesteśmy najbardziej zmęczeni i cierpimy. (…) Słowo Boże mówi: «Wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu» (Kol 3,3). Współczuję tym, którym brakuje wiary, bo to jedyna rzecz, której nie zostaniemy pozbawieni”[39].

W swojej ostatniej książce *Pertencemos a Deus*, napisanej w czasie niemal dziesięciomiesięcznej walki z rakiem, ks. Léo raz jeszcze przedstawił czytelnikom rzeczywistość, która jest jednocześnie prosta i przemieniająca, dotyczącą każdego człowieka: należymy do Boga. Uświadomienie sobie tego oznacza przyjęcie znaku Boskiego synostwa, które każdy nosi w sobie, dbając o to, aby zło i jego kłamstwa nie zniszczyły naszego ciała, umysłu i ducha. Należeć do Pana oznacza pozbyć się samowystarczalności i egoizmu, które prowadzą do pragnienia bycia centrum wszystkiego; oznacza porzucenie szkodliwych nałogów; oznacza miłość do siebie i bliźniego, ponieważ jesteśmy obrazem i podobieństwem Pana; oznacza dbanie o siebie pod każdym względem, ponieważ jesteśmy świątynią Ducha Świętego[40].

3. Działalność społeczna

Jednym z bardzo ważnych elementów duchowości ks. Léo była działalność społeczna i charytatywna. Skupiała się ona przede wszystkim na rozwijaniu założonej przez niego wspólnoty Bethânia. Stała się ona odpowiedzią na realne potrzeby: uzależnienia, marginalizacji, samotności czy odrzucenia, które dostrzegał wokół siebie. Wychodził z prostego ewangelicznego założenia: „Powinniśmy przyjmować każdą osobę, która do nas przychodzi, tak jak przyjęlibyśmy samego Jezusa”[41].

---

[39] *Buscai as Coisas do Alto – Pe. Léo (09/12/06)*, *dz. cyt.* (tł. własne).

[40] Por. L. T. Gonçalves Pereira, *Pertencemos a Deus*, *dz. cyt*.

[41] Por. *Comunidade Bethânia. História*, https://www.bethania.com.br/institucional/historia (odczyt z dn. 17.01.2026 r.).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Z teologicznego punktu widzenia było to realizacją sercańskiej duchowości w duchu założyciela Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, o. Leona Jana Dehona: Serce Jezusa, które bije dla ludzi na marginesie, utożsamia się z cierpieniem oraz uzdrawia przez miłość, solidarność, wspólnotę.

Ksiądz Léo był przekonany, że uzależnienie jest problemem, który można przezwyciężyć dzięki bezwarunkowej miłości i wsparciu. Jego podejście było oparte na pobożności i modlitwie, co przyciągało ludzi w trudnych sytuacjach. W jednym ze swoich wywiadów przekonywał: „Bóg nie stworzył nas jako przeciwników. Człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga; człowiek jest partnerem Boga. Widzę to, Jô, widzę to w moich dzieciach, ponieważ tak traktujemy tych, którzy mieszkają z nami. Widzę moje dzieci, kiedy przybywają do Betanii, ile z nich przybywa z zniekształconymi twarzami, cuchnących, bez zębów. Narkotyki i alkohol niszczą człowieka. A kiedy zaczynają z nami mieszkać, szukamy dentysty, który wstawi im zęby, zapewniamy im prawidłowe odżywianie, zdrowe środowisko, w którym żyjemy: po 2-3 miesiącach następuje proces odbudowy; twarz osoby jest inna. Jeśli ja, na przykład, który adoptowałem tego chłopca, tę dziewczynkę, 4 miesiące temu, rok temu, lub niektórych, którzy są ze mną już znacznie wcześniej, jeśli ja jestem szczęśliwy, to wyobraź sobie, jak Bóg się cieszy, gdy widzi osobę, która się odradza, staje się człowiekiem”[42].

Zaraz po założeniu wspólnoty ks. Léo wprowadził szereg innowacyjnych rozwiązań, które miały na celu wsparcie osób walczących z uzależnieniem. Już w pierwszym roku działalności zorganizował intensywne programy terapeutyczne, które integrowały elementy modlitwy ze wsparciem psychologicznym. Dzięki tej holistycznej metodzie wielu uczestników zaczęło dostrzegać pozytywne zmiany w swoim życiu. W leczeniu z uzależnień rozpoczęto również współpracę z lokalnymi szpitalami i organizacjami zdrowia psychicznego, by zapewnić kompleksową pomoc. Programy zdrowotne obejmowały nie tylko terapię, ale również działania edukacyjne dotyczące uzależnień.

Kluczowym elementem wszystkich działań zmierzających do odzyskania pełni zdrowia było osadzenie procesu leczenia w perspektywie du-

[42] Por. 2005.07.01.VVE, s. 12.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

chowości katolickiej. W ramach rehabilitacji wprowadzono codzienne modlitwy i medytacje, co miało na celu ułatwienie uczestnikom nawiązania głębszej relacji z Bogiem oraz samym sobą. Wiele osób, które przechodziły przez programy, zgłaszało, że modlitwa pomogła im w pokonywaniu kryzysów i stabilizowaniu emocji. Ksiądz Léo dbał również o to, by umożliwić podopiecznym korzystanie z indywidualnego kierownictwa duchowego. Wiele osób uczestniczących w terapii podkreślało jego umiejętność słuchania i empatii, które stanowiły duże wsparcie na drodze do uzdrowienia. Organizował on również regularne spotkania, które były miejscem dla dzielenia się doświadczeniami oraz modlitwy w grupie[43].

Wspólnota Bethânia, mająca swą siedzibę w São João Batista w stanie Santa Catarina, szybko się rozrosła, otwierając nowe domy: w 1998 roku w Kurytybie w stanie Paraná oraz w 1999 roku w Foz do Iguaçu w stanie Paraná. Następnie otwarto placówki w Guarapuava (PR) w 2000 roku i w Lorena (SP) w 2003 roku. Ponieważ od końca ubiegłego wieku spożycie legalnych i nielegalnych narkotyków w Brazylii przybierało rozmiary prawdziwej epidemii, mającej poważne konsekwencje społeczne, coraz bardziej konieczne stało się rozszerzenie sieci opieki nad osobami uzależnionymi od substancji psychoaktywnych oraz ich leczenie i rehabilitacja. Obecnie Associação Educacional e Assistencial Bethânia jest stowarzyszeniem cywilnym o charakterze religijnym, o zasięgu krajowym i statusie użyteczności publicznej, zarejestrowanym i formalnie upoważnionym do działania w tej dziedzinie[44].

4. Droga do świętości

Ksiądz Léo Tarcísio Gonçalves Pereira SCJ zmarł w opinii świętości. Był osobą niezwykle popularną, co wynikało z jego działalności kaznodziejskiej oraz z opieki, jaką otaczał osoby wykluczone. W latach 2007-2015 wielu ludzi nawiedzało jego grób w Itajubá (MG). Zadbano również

[43] Por. 2005.07.01.VVE, s. 7.

[44] Por. *Breve biografia Pe. Léo Tarcísio Gonçalves Pereira, SCJ (1961-2007)*, *dz. cyt.*

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

o popularyzację jego osoby i przesłania duchownego zwłaszcza za pośrednictwem telewizji i Internetu[45].

Postać ks. Léo pociągała wielu do Boga. Jego nauczanie zmieniało ich życie, pozwalało przywrócić je na ewangeliczne tory. Znamienne jest tutaj choćby świadectwo jednego z kapłanów, który pomimo wcześniejszego niedowierzania, a może nawet niechęci, stopniowo poznając nauczanie i osobę sługi Bożego, przekonał się, że jego słowa przybliżają Dobrą Nowinę Jezusa. „Dziękuję Bogu, bo pewnego dnia postawił mnie w ciemnym korytarzu przed dziwnym księdzem, zbyt nowoczesnym, pomyślałem, który chodził w koszulach pełnych kwiatów, paskach jak kowboj, bardzo nowoczesnych dżinsach, na które patrzyłem z podejrzliwością. «Co za dziwny ksiądz!». Ktoś powiedział mi: «Jest sławny». «O, naprawdę?». «Tak. Ma program o nazwie *Anunciando Jesus* [*Głoszenie Jezusa*]. Jest pisarzem». «Naprawdę?!». Ale pewnego dnia odkryłem, że ten mężczyzna w kolorowych koszulach i dziwnych spodniach miał serce dokładnie takie jak Jezus. (…) W miarę jak stopniowo poznawałem tego człowieka, odkryłem, że był pełen grzechów. Miał po prostu grzechy, jak ja, ale nie zrezygnował ze swojego zbawienia. (…) Patrzył na narkomanów i widział w tych mężczyznach i kobietach to samo, co widział w sobie; nie miał w sobie wyższości, nie czuł się lepiej, wchodził w ich czas. Czas ks. Léo był liturgiczny. Był liturgiczny. Ile razy ten człowiek, ci ludzie, kładli mi rękę na głowie, kładli mnie na kolanach jak dziecko i zmniejszali mój strach, tak jak Jezus zmniejszał strach tych, których spotykał. Ile razy, widząc ks. Léo z daleka, w domu – mieszkałem w Belo Horizonte, a on był już u szczytu swojej pracy tutaj, w Canção Nova – płakałem jak dziecko po drugiej stronie, ponieważ jego słowo działało we mnie w sposób odkupieńczy, jego słowo mnie ratowało po drugiej stronie telewizora. (…) Bo Słowo, gdy jest połączone ze Słowem Jezusa, moi przyjaciele, nie ma w nas innego przeznaczenia, jak tylko nas wyzwolić. Nie miejcie wątpliwości, Słowo Jezusa nas wyzwala, otwiera nasze więzienia, czyni nas lepszymi”[46].

---

[45] Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007), dz. cyt.*, s. [3].

[46] Instituto Padre Léo, *Pesquisa na internet e em documentos sobre Padre Léo, sua fama de santidade e o processo de beatificação. Testemunho Padre Fábio de Melo*,

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sscj.pl

Podobne świadectwo złożył prof. Felipe Aquino: „Św. Paweł powiedział: «Przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas» (2 Kor 4,7). Ksiądz Leo był żywym i autentycznym przykładem tego słowa. Jego moc głoszenia była niezwykła, moc Boża umieszczona w glinianym naczyniu, które z czasem «pękło», ale nawet rozbite, będzie emanować wonią Chrystusa przez długi czas i w wielu miejscach”[47].

W 2017 roku za zgodą abp. Wilsona Tadeu Jöncka SCJ, ordynariusza archidiecezji Florianópolis, rozpoczęto przygotowania do procesu beatyfikacyjnego ks. Léo[48]. W 2019 roku uzyskano *nihil obstat* potwierdzające brak zarzutów wobec kandydata do świętości. Proces beatyfikacyjny w fazie diecezjalnej został wszczęty 7 marca 2020 roku podczas Mszy Świętej, której przewodniczył abp Wilson Tadeu Jönck SCJ[49]. Po zebraniu materiałów dotyczących życia i cnót ks. Léo 21 czerwca 2025 roku podczas uroczystej Mszy Świętej we wspólnocie Bethânia w São João Batista (SC) zakończono etap diecezjalny procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego[50]. 28 lipca 2025 roku odpowiedzialny za Instytut Ojca Leo (Instituto Padre Léo) ks. Lúcio Tardivo przekazał całą dokumentację zebraną podczas diecezjalnej fazy procesu Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych w Watykanie. W ceremonii uczestniczyli również ks. Levi dos

http://www.padreleoeterno.com.br/2009/05/transcricao-completa-do-testemunho-do.html, Archiwum Postulacji, s. [3-5].

47 F. Aquino, *Padre Léo, um vaso para Cristo*, *dz. cyt.* (tł. własne).

48 W październiku 2017 roku ks. Vicente de Paula Neto, ks. Lúcio Tardivo i ks. Elinton Costa, tworzący wspólnotę Bethânia, zwrócili się z oficjalną prośbą do abp. Wilsona Tadeu Jöncka SCJ, ordynariusza archidiecezji Florianópolis, o rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego. Por. *Padre Léo: acolher a todos como ao próprio Cristo*, https://arquifln.org.br/novas-comunidades/padre-leo-acolher-a-todos-como-ao-proprio-cristo (odczyt z dn. 12.01.2026 r.); *Pe. Lúcio Tardivo. Processo de beatificação do servo de Deus pe. Léo. Santoflow podcast #355*, https://www.youtube.com/watch?v=Dlga5FK4jeU (odczyt z dn. 12.01.2026 r.).

49 Por. *Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007)*, *dz. cyt.*, s. [4]; Redação A12, *6 pontos marcantes para conhecer a vida de Padre Léo*, https://www.a12.com/redacaoa12/igreja/6-pontos-marcantes-para-conhecer-a-vida-de-padre-leo (odczyt z dn. 10.08.2025 r.).

50 Por. *Encerrada a fase diocesana do processo de beatificação do Pe. Léo*, https://arquifln.org.br/destaques/encerrada-a-fase-diocesana-do-processo-de-beatificacao-do-pe-leo (odczyt z dn. 12.01.2026 r.).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Anjos Ferreira SCJ – wikariusz generalny Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, ks. Willyans Prado Rapozo SCJ – radny generalny oraz Paolo Villota – postulator procesu[51].

Obecnie trwają badania dotyczące domniemanego cudu przypisywanego wstawiennictwu ks. Léo. Chodzi o przypadek powrotu do pełni zdrowia dziewczynki, u której doszło do 45-minutowego zatrzymania oddechu spowodowanego sepsą. Osoba ta przeżyła bez żadnych powikłań[52].

Modlitwa o beatyfikację sługi Bożego Ojca Leona: „Ojcze Święty, wielbimy Cię i błogosławimy, a wspominając Twojego sługę, Ojca Leona z Betanii, którego życie naznaczone było wielką miłością do Serca Twojego Syna i otwartością na najbardziej potrzebujących, stając się wzorem dla tych, którzy pragną szukać dóbr niebieskich, prosimy Cię: niech wzrasta w nas żarliwe pragnienie miłości i służby w świętości, o czym tak często mówił w swoim nauczaniu. Udziel nam, umiłowany Ojcze, zgodnie z Twoją wolą i miłosierdziem, łaski, której tak bardzo potrzebujemy: (wymień swoją prośbę). *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo* i *Chwała Ojcu* (Za zgodą Kościoła – Archidiecezja Florianópolis)”[53].

Zakończenie

Przeprowadzone badania pozwalają nam stwierdzić, że postać sługi Bożego ks. Léo Tarcísio Gonçalvesa Pereiry SCJ bez wątpienia stanos wi piękny przykład kapłana i zakonnika w pełni poświęconego służbie Ewangelii dla zbawienia człowieka. Imponująca lista jego osiągnięć duchowych i ewangelizacyjnych, a także nowatorska i wszechstronna

[51] Por. tamże; W. Prado Rapozo, *Padre Léo Tarcísio, un altro dehoniano in cammino verso gli altari*, https://www.dehoniani.org/it/padre-leo-tarcisio-un-altro-dehoniano-in-cammino-verso-gli-altari/ (odczyt z dn. 12.01.2026 r.).

[52] Por. *Encerrada a fase diocesana do processo de beatificação do Pe. Léo*, *dz. cyt*.

[53] *Oração pela Beatificação do Servo de Deus Padre Léo*, Archiwum Postulacji, s. [2] (tł. własne).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

działalność społeczna zogniskowana przede wszystkim na pomocy potrzebującym we wspólnocie Bethânia, jest owocem jego zapału misyjnego i głębokiej miłości do Jezusa Chrystusa, którego oblicze dostrzegał w Kościele i w każdym spotkanym człowieku.

Zarówno w jego działalności kaznodziejskiej, jako jednego z najbardziej rozpoznawalnych współczesnych ewangelizatorów w Brazylii, jak też w działalności społecznej możemy dostrzec trafną diagnozę współczesnego społeczeństwa i wynikającą z niej perspektywę działania ewangelizacyjnego i społecznego. Jego nauczanie i pomoc udzielana potrzebującym świadczą, że jedynie powrót do Boga, który zawsze z radością i miłością przyjmuje człowieka i pozwala mu żyć w wolności dziecka Bożego, jest w stanie zaradzić współczesnym problemom dręczącym ludzkość, którymi są różnorakie formy uzależnienia, kryzys rodziny i odrzucenie Boga.

Bibliografia

1. Publikacje sługi Bożego (według roku wydania):

Gonçalves Pereira L. T., *Contatos Mediatos e Imediatos de Frei Leão*, [b.m.w.] 1987.

Gonçalves Pereira L. T., *Cura interior*, Edições Loyola, ISBN 9788515010110, São Paulo 1994.

Gonçalves Pereira L. T., *Servir no Espírito*, Edições Loyola, ISBN 9788515010103, São Paulo 1994.

Gonçalves Pereira L. T., *Tocar o Senhor*, Edições Loyola, ISBN 9788515004850, São Paulo 1994.

Gonçalves Pereira L. T., *Cure seu coração!*, Edições Loyola, ISBN 9788515017386, São Paulo 1998.

Gonçalves Pereira L. T., *Seja feliz todos os dias*, Edições Loyola, ISBN 9788515017461, São Paulo 1998.

Gonçalves Pereira L. T., *Corações curados*, Edições Loyola, ISBN 9788515022632, São Paulo 2001.

Gonçalves Pereira L. T., *Rezando a vida*, Edições Loyola, ISBN 9788515022656, São Paulo 2001.

Gonçalves Pereira L. T., *Viver com HIV*, Edições Loyola, ISBN 9788515022793, São Paulo 2001.

Gonçalves Pereira L. T., *Na trilha da cura*, Canção Nova, ISBN 8588727153, Cachoeira Paulista 2002.

Gonçalves Pereira L. T., *A cura do ressentimento*, Edições Loyola, ISBN 9788515028184, São Paulo 2003.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Gonçalves Pereira L. T., *Homens e mulheres restaurados*, Canção Nova, ISBN 9788599903124, Cachoeira Paulista 2003.
Gonçalves Pereira L. T., *Experienciar milagres*, Edições Loyola, ISBN 9788515028580, São Paulo 2004.
Gonçalves Pereira L. T., *Rastros de Deus*, Edições Loyola, ISBN 9788515028863, São Paulo 2004.
Gonçalves Pereira L. T., *Roteiros bíblicos de cura interior*, Edições Loyola, ISBN 9788515028603, São Paulo 2004.
Gonçalves Pereira L. T., *Saborear a vida*, Edições Loyola, ISBN 9788515028610, São Paulo 2004.
Gonçalves Pereira L. T., *Segredos para a cura interior*, Edições Loyola, ISBN 9788515028597, São Paulo 2004.
Gonçalves Pereira L. T., *Cura dos traumas da morte*, Canção Nova, ISBN 8576770229, Cachoeira Paulista 2005.
Gonçalves Pereira L. T., *Famílias restauradas*, Canção Nova, ISBN 9788588727830, Cachoeira Paulista 2005.
Gonçalves Pereira L. T., *Sede fecundos*, Edições Loyola, ISBN 9788576779506, São Paulo 2005.
Gonçalves Pereira L. T., *Buscai as coisas do alto*, Canção Nova, ISBN 9788599903131, Cachoeira Paulista 2006.
Gonçalves Pereira L. T., *Gotas de cura interior*, Canção Nova, ISBN 9788576770152, Cachoeira Paulista 2006.
Gonçalves Pereira L. T., *Viver Bethânia*, São Paulo 2006.

Wydane pośmiertnie:

Gonçalves Pereira L. T., *Cheia de graça*, Canção Nova, ISBN 9788576770787, Cachoeira Paulista 2007.
Gonçalves Pereira L. T., *Jovens Sarados*, Canção Nova, ISBN 9788576770404, Cachoeira Paulista 2007.
Gonçalves Pereira L. T., *Renovados pelo Espirito Santo*, Canção Nova, ISBN 9788576770930, São Paulo 2008.
Gonçalves Pereira L. T., *Curados para vencer a batalha*, Canção Nova, ISBN 9788576771661, Cachoeira Paulista 2009.
Gonçalves Pereira L. T., *Pertencemos a Deus*, Canção Nova, ISBN 9788576774204, São Paulo 2014.

2. Dokumenty Archiwum Postulacji:

Eleutério D. G., *Mediadores da fé: análise do ethos de pregadores carismáticos*, maszynopis, Franca 2016, Archiwum Postulacji.
Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007), Archiwum Postulacji, s. [1-4].
Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007). Jô Soares entrevista Pe. Léo, transkrypcja wywiadu: Padre Léo Entrevista no Jô Soares Completa www padrele, https://www.youtube.com/watch?v=CyAPS6faZos, Archiwum Postulacji, nr 2005.07.01.VVE, s. [1-13].
Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007).

Missa de Exéquias Padre Léo, celebrada por Monsenhor Jonas Abib, em 05 de janeiro de 2007, https://www.youtube.com/watch?v=wZIaOShZd0U, Archiwum Postulacji, nr 2007.01.05.VID, s. [1-18].

Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007). Missa de sétimo dia presidida por Monsenhor Jonas Abib, trecho do vídeo da homilia feita por ele, 10 de janeiro de 2007, https://www.youtube.com/watch?v=CSg-i6iWaJI, Archiwum Postulacji, nr 2007.01.10.VID, s. [1-10].

Florianopolitana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Leonis Tarsicii Gonçalves Pereira Sacerdotis Professi Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Iesu (1961-2007). Vídeo da Missa de corpo presente de padre Léo, em Itajubá – MG, 06 de janeiro de 2007, https://www.youtube.com/watch?v=H5BixWdeOSg, Archiwum Postulacji, nr 2007.01.06.VID, s. [1-17].

Instituto Padre Léo, *Cronologia Servo de Deus Padre Léo Gonçalves Pereira*, Archiwum Postulacji, s. [1-12].

Instituto Padre Léo, *Pesquisa na internet e em documentos sobre Padre Léo, sua fama de santidade e o processo de beatificação*, Archiwum Postulacji, s. [1-25].

Oração pela Beatificação do Servo de Deus Padre Léo, Archiwum Postulacji, s. [1-2].

3. Pozostałe publikacje i dokumentacja wideo:

Aquino F., *Padre Léo, um vaso para Cristo*, http://www.padreleoeterno.com.br/2010/01/padre-leo-um-vaso-para-cristo-prof.html (odczyt z dn. 18.01.2026 r.).

Associação do Senhor Jesus (ASJ). Quem somos, https://portalasj.com.br/quem-somos/ (odczyt z dn. 01.12.2025 r.).

Breve biografia Pe. Léo Tarcísio Gonçalves Pereira, SCJ (1961-2007), https://www.postulazionecausesanti.it/p-leo-tarcisio-goncalves-pereira-scj/ (odczyt z dn. 01.12.2025 r.).

Buscai as Coisas do Alto – Pe. Léo (09/12/06), https://www.youtube.com/watch?v=bptccobYZoM (odczyt z dn. 06.01.2026 r.).

Comunidade Bethânia. História, https://www.bethania.com.br/institucional/historia (odczyt z dn. 17.01.2026 r.).

Comunidade Bethânia. Padre Léo – O fundador, https://www.bethania.com.br/institucional/servo-de-deus-padre-leo-bth/ (odczyt z dn. 01.12.2025 r.).

Comunidade Bethânia recebe os restos mortais de Pe. Léo, https://arquifln.org.br/novas-comunidades/comunidade-bethania-recebe-os-restos-mortais-de-pe-leo#:~:text=L%C3%A9o,-In%C3%ADcio&text=Eram%2019h30%20da%20%C3%BAltima%20quarta,fundador%20da%20Comunidade%20Beth%C3%A2nia-%2C%20Pe (odczyt z dn. 17.01.2026 r.).

Comunidade Canção Nova. Nossa História, https://comunidadecancaonova.com/cancao-nova-quem-somos/como-nascemos/ (odczyt z dn. 01.12.2025 r.).

Daniluk M., *Dehon Léon SCJ*, w: L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 1098-1099.

Encerrada a fase diocesana do processo de beatificação do Pe. Léo, https://arquifln.org.br/destaques/encerrada-a-fase-diocesana-do-processo-de-beatificacao-do-pe-leo (odczyt z dn. 12.01.2026 r.).

ESIC University, https://www.esic.edu/ (odczyt z dn. 05.01.2026 r.).

Jardim M. A., *Padre Léo. Biografia*, Cachoeira Paulista 2015.

Leitura do termo de reconhecimento canônico dos restos mortais do Servo de Deus, https://www.youtube.com/watch?v=F2lSTQJj2Tw (odczyt z dn. 19.01.2026 r.).

Memorial. Centro Cultural Memorial Pe. Léo em Lorena (SP), https://www.bethania.com.br/institucional/memorial/ (odczyt z dn. 10.01.2026 r.).

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Memorial. O cantinho do Pe. Léo, https://www.bethania.com.br/institucional/memorial/ (odczyt z dn. 10.01.2026 r.).

O início do caminho à beatificação do padre Léo, https://agenciaal.alesc.sc.gov.br/index.php/especiais/reportagens/o-inicio-do-caminho-a-beatificacaeo-do-padre-leo (odczyt z dn. 18.01.2026 r.).

Padre Léo: acolher a todos como ao próprio Cristo, https://arquifln.org.br/novas-comunidades/padre-leo-acolher-a-todos-como-ao-proprio-cristo (odczyt z dn. 12.01.2026 r.).

Pe. Lúcio Tardivo. Processo de beatificação do servo de Deus pe. Léo. Santoflow podcast #355, https://www.youtube.com/watch?v=Dlga5FK4jeU (odczyt z dn. 12.01.2026 r.).

Prado Rapozo W., *Padre Léo Tarcísio, un altro dehoniano in cammino verso gli altari*, https://www.dehoniani.org/it/padre-leo-tarcisio-un-altro-dehoniano-in-cammino-verso-gli-altari/ (odczyt z dn. 12.01.2026 r.).

Procissão trazendo os restos mortais do Servo de Deus Padre Léo de Bethânia, https://www.youtube.com/watch?v=rrtx5LjhbIo&t=24s (odczyt z dn. 19.01.2026 r.).

Redação A12, *6 pontos marcantes para conhecer a vida de Padre Léo*, https://www.a12.com/redacaoa12/igreja/6-pontos-marcantes-para-conhecer-a-vida-de-padre-leo (odczyt z dn. 10.08.2025 r.).

Roteiro de cura Interior – Pe. Léo SCJ (wideo), https://padreleobethania.com.br/roteiro-de-cura-interior/ (odczyt z dn. 02.12.2025 r.).

Vídeos do Padre Léo de Bethânia. Pregações, homilias, palestras, homenagens e histórias, https://padreleobethania.com.br/relacao-de-pregacoes-por-temas/ (odczyt z dn. 17.01.2026 r.).

ks. dr Leszek Poleszak – sercanin, doktor teologii, wykładowca Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 s. 63-77

ks. prof. dr hab. Piotr Roszak
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
ORCID: 0000-0002-2723-2667
e-mail: piotr.roszak@umk.pl
https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.011.24271

OJCIEC LEON JAN DEHON WZOREM DUSZPASTERZA ODDANEGO POSŁUDZE ZBAWIENIA. JAK DZISIAJ PRZEKAZYWAĆ CHARYZMAT SERCAŃSKI W DUSZPASTERSTWIE?

DEHON AS A MODEL OF A PASTOR DEVOTED TO THE MINISTRY OF SALVATION. HOW TO PASS ON THE DEHONIAN CHARISM IN PASTORAL WORK TODAY?

Abstrakt

Artykuł analizuje aktualność i sposoby przekazu charyzmatu sercańskiego w duszpasterstwie współczesnym, w świetle teologii charyzmatu oraz myśli tomistycznej. W centrum refleksji znajduje się reinterpretacja idei wynagradzania Sercu Jezusa, odczytywanej nie w kategoriach kompensacyjnych, lecz w logice większego dobra, charakterystycznej dla teologii odkupienia. Charyzmat ukazany zostaje jako *gratia gratis data*, ukierunkowana na dobro Kościoła i jego misję zbawczą. Studium wskazuje również na pastoralne implikacje tej wizji, podkreślając integrację kontemplacji i działania, tworzenie środowisk wzrostu

duchowego oraz formowanie duszpasterstwa jako przestrzeni mistagogicznej i sprzyjającej nawróceniu.

Słowa kluczowe:
charyzmat | zadośćuczynienie | Serce Jezusa | mistagogia

Abstract

The article examines the contemporary transmission of the Dehonian charism in pastoral ministry through the lens of classical theology of charisms and Thomistic thought. Central to the analysis is a reinterpretation of reparation to the Heart of Jesus, understood not in compensatory terms but within the theological logic of the "greater good" proper to the doctrine of redemption. The charism is presented as *gratia gratis data*, oriented toward the good of the Church and its salvific mission. The study also outlines key pastoral implications, emphasizing the integration of contemplation and action, the creation of environments for spiritual growth, and the shaping of pastoral practice as a mistagogical and conversion-oriented process. Keywords:

charisma | atonement | Heart of Jesus | mystagogy

Wprowadzenie

Żyjemy obecnie w kulturze audytów: instytucje poświęcają wiele czasu na przeanalizowanie tego, co się im udaje, a co nie wychodzi w bieżącym działaniu, powierzając ocenę zewnętrznym instancjom. Warto zauważyć, że w tej aktywności audytorów kluczowe jest jednak to, co opisuje łaciński czasownik *audire,* a więc wysłuchanie. Przeprowadzić audyt to wysłuchać wszystkie strony analizowanego procesu, wynikające z tego ryzyka i sposób zarządzania, a przez to lepiej zrozumieć mechanizmy, jakim podlega instytucja czy organizacja. Wydaje się, że gdy przychodzi skupić się na wspólnotach zakonnych, które powstały dzięki współpracy pewnych osób z łaską Bożą, taki audyt oznacza nie tyle punktowanie rozbieżności i błędów, co wsłuchanie się w głos zarówno założyciela, jak i tych, którzy żyją jego charyzmatem w innej epoce, niż gdy powstawało zgromadzenie zakonne. W 100-lecie urodzin o. Leona Jana Dehona taki teologiczny audyt ma głęboki sens i skupić się może

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

na kluczowych elementach tożsamości sercańskiej, zwłaszcza na charyzmacie zgromadzenia skupionym na ofierze i wynagradzaniu Sercu Jezusa.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sscj.pl

1. Charyzmat i jego przekazywanie

Pierwszy z wymienionych elementów dotyczy charyzmatu, który w epoce popularności ruchów charyzmatycznych wymaga głębszej refleksji teologicznej. Zastanawiające w tym jest jednak to, że ten wątek nie był szeroko rozwijany w historii teologii, nawet w tradycji tomistycznej, choć św. Tomasz z Akwinu postrzega charyzmat jako istotny przejaw obecności łaski w życiu eklezjalnym. Dla niego charyzmat nie jest rodzajem sprawności (*habitus*) jak cnota, ale istnieje zawsze w formie aktywnej, dla dobra realizującego się w życiu wiernego i wspólnocie[1]. Nie chodzi więc o kolejny *habitus*, trwałą zdolność czy sprawność, która pozostaje w podmiocie, nawet jak aktualnie nie wykonuje czynności, ale *habilitas*, jedynie w określonym czasie i miejscu. To jakby przejściowa łaska, która jest dana dla dobra Kościoła: nie można się nią chwalić, gdyż przychodzi wedle woli Boga. Posiadanie charyzmatów wzmacnia duchowe życie chrześcijanina, a więc mają one realny wpływ na jakość posługi: trochę jak woda, która po zagotowaniu, już letnia, ale szybciej osiągnie temperaturę wrzenia niż zimna woda.

Dlatego tomistyczne rozumienie wyraża się w określeniu charyzmatu jako *gratia gratis data*, podkreślając tym samym darmowość jego udzielenia oraz cel: asystowanie przy przekazie objawienia i odpowiedzi, jakiej udziela człowiek w wierze[2]. Można poznać posiadanie charyzmatów po łatwości i przyjemności, z jaką niektórzy spełniają pewne zadania, nie skupiając się na wysiłku, ale na celu. W tym sensie charyzmat cechuje skuteczność, gdyż jego objawem są nawrócenia serca

---

1 Por. T. Gałuszka, *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2018.

2 Por. T. Rossi, *L'economia della dispensazione della "gratia gratis data" secondo San Tommaso d'Aquino,* Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Romae 1989.

i przylgnięcie do Chrystusa[3]. Nie może więc dziwić, że kwestia charyzmatu w życiu chrześcijańskim nie pojawia się u św. Tomasza z Akwinu jedynie w kontekście form życia, ale wiąże się z misjami Osób Boskich, z których rodzi się tajemnica stworzenia i odkupienia. Wpisanie chrześcijańskiej wizji charyzmatu w to przedłużenie i udział w posłaniu Osób Boskich obrazuje charyzmat nie jako technikę do opanowania, zręczność czy skuteczność, ale owocność łaski. Charyzmat jawi się jako coś naturalnego, gdy człowiek żyje w stanie łaski uświęcającej, a więc takiej niezasłużonej zdolności, osiąganej dzięki relacji z Chrystusem, dzięki której realizuje dobro przekraczające jedynie naturalne miary[4].

W kontekście charyzmatu sercańskiego chodzi o uświadomienie sobie, na czym polega posługa zbawienia, jaka realizuje się przez misję zgromadzenia i której przykładem pozostaje o. Leon Jan Dehon. Jeśli zbawienie jest darem łaski, to w tej logice trzeba postrzegać role Kościoła, który udrażnia kanały łaski zapchane przez grzech. Przez analogię można powiedzieć, że na procesy, jakie zachodzą, duży wpływ ma środowisko wzrostu. Jeśli w wymiarze naturalnym ono jest sprzyjające do wegetacji roślin, to dostrzec można ich wielki rozkwit, choć moc kwitnięcia nie pochodzi od samych warunków. Przyjmowanie łaski nie na próżno, ale dla owocowania, rozkwitania życia duchowego i pomagania innym w takim przeżywaniu, jest wielką łaską udziału w procesie, który nie potrzebuje człowieka, a jeśli Bóg jednak dopuszcza ten udział, to znaczy, że kryje się w tym wielkie dobro. Bóg, który może wszystko zrobić sam, jako wszechmocny, realizuje swoje zamiary przez wolne decyzje stworzeń, nie dlatego że jest przez nie uwarunkowany, ale z obfitości swojej dobroci. W ten sposób jest bowiem więcej dobra niż gdyby sam realizował to bez stworzenia.

---

[3] Por. L. Poleszak, *Ojciec Leon Jan Dehon – życie oddane Najświętszemu Sercu Jezusowemu i służbie człowiekowi*, w: L. Poleszak (red.), *W służbie królestwa Serca Jezusowego. Charyzmat o. Leona Jana Dehona i Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego – aspekty apostolskie*, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2025, 23-36.

[4] Por. P. Roszak, *Cursus Naturae and Grace: The Rise of the Supernatural according to St. Thomas Aquinas*, „Salesianum" 1(87) (2025), s. 74-93; J. Wood, *The Role of Scripture in the Development of Thomas Aquinas' the Theology of Grace*, „Journal of Theta Alpha Kappa" 34 (2010), s. 56-70.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Dlatego charyzmaty odczytuje się w teologii w perspektywie misji Kościoła, którą II Sobór Watykański definiuje jako bycie „niejako sakramentem zbawienia”[5]. Chodzi o przypomnienie o przyporządkowaniu Kościoła do czegoś poza nim samym, odejście od autoreferencyjności i świadomość, że jest on narzędziem (bo na to również wskazuje termin *sacramentum*), które czemuś służy. Od jakości narzędzia zależy w przypadku Kościoła skuteczność tej jego posługi.

2. Sercański charyzmat – wynagradzanie Sercu Jezusa: ale co to znaczy?

Mając zarysowaną teologię charyzmatu, który jak obrazuje zesłanie Ducha Świętego, jest zewnętrznym znakiem wewnętrznej obecności łaski uświęcającej, można stawiać kolejne pytania dotyczące jego realizacji. Z perspektywy św. Tomasza z Akwinu nie można posiadania charyzmatu odczytywać jako przejawu indywidualnej świętości – jak to było w przypadku charyzmatów Chrystusa i apostołów – dlatego podkreśla się charyzmaty jako prowadzące innych do świętości i zjednoczenia z Bogiem, a to służy budowaniu Kościoła. Charyzmaty – jak czyta to św. Tomasz z Akwinu w świetle Pierwszego Listu do Koryntian (por. 12) – służą przekazywaniu i wytrwaniu w wierze. Dlatego najważniejszym charyzmatem i niejako parasolem wszystkich pozostałych jest dla św. Tomasza z Akwinu proroctwo, które nie tyle jest darem dla głoszenia wiary, co poznaniem nadprzyrodzonym.

Warto w tym świetle odczytać wezwania do pielęgnowania charyzmatu sercańskiego, skupionego na kontemplacji tajemnicy Serca Jezusa. Rozumiane to jest jako synonim bliskości Chrystusa, a jednocześnie serce to motor działań, źródło inicjatyw. Służba Sercu Jezusa to nie izolowanie się od świata czy włączanie się w stan nirwany, ale dostarczanie kluczy do lepszego rozumienia rzeczywistości: jak serce, patrzenie sercem, widzenie sercem jest synonimem głębokiego poznania, które widzi nie tylko tu i teraz, ale także to, co może się stać, jeśli pozwoli się na miłość.

[5] II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964, nr 1.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Definiując siebie i swoją misję w świetle Serca Jezusa, oznacza to gotowość do hojnego zasiewu bez oglądania się na krótkoterminową stopę zwrotu.

Sercańskie oddanie w Kościele postrzegać można więc krótko jako służbę nawróceniu, a to zmienia cały paradygmat. Kościół rzeczywiście nie jest jedną z wielu instytucji wychowawczych, ale ma prowadzić innych do nawrócenia. A to oznacza nie tyle kultywowanie natury, aby była coraz lepszą naturą i niczym więcej niż naturą, ale otwieranie jej na nadprzyrodzoną łaskę. Może być tak, że owo otwieranie przypomina – idąc tropem znanej powieści z XIX wieku – wskazywanie płaszczakom, osobom przyzwyczajonym do dwóch wymiarów rzeczywistości, że jednak istnieje trzeci jej wymiar. Wysiłek, aby pokazać realność łaski i jej owoce, może być trudny ze względu na to przyzwyczajenie do znanych wymiarów, a jednocześnie staje się najważniejszym odkryciem. Nie będzie korzyścią dla płaszczaków utwierdzanie ich w dwuwymiarowości, lecz przenoszenie na wymiar łaski przez sakramenty i Słowo.

A to oznacza, że trzeba nauczyć się widzieć przechodzenie na poziom łaski, jakie dokonuje się u innych. Dobrze to obrazuje metafora Hugona ze św. Wiktora, przywołującego obraz płonącego drwa, które zaczyna się od iskry, potem pojawia się płomień poprzez trzaski i następnie dym daje oznaki, że powoli ogarnia kolejne drewna, a potem dopiero przenika całość. Nauczyć się widzieć te pierwsze trzaski i dymy w życiu duchowym to wielkie wyzwanie i zadanie dla tych, którzy chcą służyć Sercu Jezusa.

Ale charyzmat sercański oznacza kilka kwestii szczegółowych, które wyrastają z tego zasadniczego podejścia – niczym światło, które przechodząc przez pryzmat, rozbija się na wiele kolorowych wiązek światła. Podobnie z tym zasadniczym podejściem do charyzmatu: rozbija się na szereg konkretnych dróg realizacji tego głównego motywu.

2.1. *Reparatio* – sens wynagradzania Sercu Jezusa

Gdy mowa o wynagradzaniu Sercu Jezusa to często sprowadza się to do indywidualnego i osobistego wysiłku zrekompensowania obleg czy zelżywości, a w tle pojawia się idea wyrównania strat. Innymi słowy, na-

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

stąpił uszczerbek, który trzeba wyrównać. W teologii chrześcijańskiej rozumienie wynagradzania (*satisfactio*) jest jednak zdecydowanie szersze i ono rzutuje na to, jak sercanie mogą rozumieć wezwanie Założyciela do wynagradzania Sercu Jezusa w ich pracy duszpasterskiej.

W teologicznej idei zadośćuczynienia, wynagradzania Bogu, nie chodzi zasadniczo o prawne aspekty, jakby grzech człowieka powodował realne czy ontologiczne zmniejszenie chwały Bożej. Chodzi o inny rodzaj działania, który nie tyle nadrabia coś utraconego, uzupełniając brakujące miejsce, co dokonuje odzyskania tego, co zostało stracone, ale poprzez działanie zdecydowanie innej jakości etycznej. Wynagrodzenie to nie doprowadzenie do odzyskania utraconego mienia, ale idąc teologicznym tropem, to zwiększenie dobra, uczynienie więcej niż było trzeba: to nie doprowadzenie do równowagi, ale uczynienie kroku dalej.

Chrystus, który zadośćuczyni za nasze grzechy, czyni to z perspektywy przyjaciela, a więc doprowadza do restauracji, odnowienia nie przez odzyskanie czegoś traconego, ale zrobienie czegoś więcej niż trzeba[6]. Naprawianie dokonuje się przez czynienie większego dobra, dobra będącego w stanie rozwinąć bardziej, niż to było możliwe na początku. Taka jest droga logiki odkupienia, które nie tyle jest prostym odzyskaniem utraconego terenu, ile czynieniem takiego dobra, które zmienia porządek i całą logikę, wywraca stolik – mówiąc kolokwialnie, a przez to zmienia układ sił. Śmierć Chrystusa na krzyżu z miłości do człowieka jest właśnie takim dobrem, które zachwiało równowagą sił, uczynieniem dobra, które z nawiązką spłaciło straty spowodowane przez grzech[7].

Naśladowanie Chrystusa dotyczy właśnie takiego sposobu pokonywania zła przez większe dobro. A ono jest możliwe, gdy realizowane jest w pełni wolności – dlatego idea zasługi w słowniku chrześcijańskim domaga się wolności. Zasługa i gromadzenie zasług nie są punktami z karty lojalnościowej, które mogą coś wymóc na Bogu, ale oznaczają adekwatną reakcję wolnej woli na łaskę Boga, na udzielone dobro, które zostaje pomnożone.

---

[6] Por. P. Roszak, *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec „Cur Deus homo" św. Anzelma*, „Teologia w Polsce" 1 (2014), s. 19-36.

[7] Por. J. P. Wawrykow, *God's Grace and Human Action. 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame–London 1995.

Bycie sercaninem to naprawianie, ale nie przez uciążliwe i mozolne cerowanie, aby było jak dawniej, ale wprowadzanie w dotychczasowym świecie więcej dobra, a przez to zmienianie go i otwieranie na źródło tego dobra, które jest w Bogu.

W idei zasługi, *meritum*, oraz wynagradzania, *satisfactio*, kryje się przekonanie, że uczynione dobro nie pozostaje samo: dobro przyciąga inne dobro, staje się inspiracją dla kolejnych przejawów dobra[8]. Naprawiać czy wynagradzać Sercu Jezusa oznacza odpowiadać na dobro, które łaska czyni pośród nas.

2.2. Patrzeć na innych przez pryzmat Serca Jezusa

Drugim wymiarem realizacji charyzmatu sercańskiego może być zdolność do kontemplacji Serca Jezusa i patrzenie na świat, sprawy życiowe, duszpasterskie wyzwanie przez ten pryzmat. Dużo zależy od tego, jak patrzymy na rzeczywistość: te same nuty mogą być odczytane inaczej, bo na początku pięciolinii pojawi się inny klucz muzyczny. A kontemplowanie oznacza – idąc za św. Tomaszem z Akwinu – proste uchwycenie prawdy. Miał na myśli nie tyle emocjonalne odejście od zmysłów, ile zdolność dotarcia do sedna sprawy, a nie wikłania się w gąszczu szczegółów. Kontemplatyk to człowiek poznający prawdę, a według niej potem kształtujący swoje decyzje i działania. Dlatego kontemplacja Serca Jezusa nie jest zastygnięciem, ale przenikaniem tajemnicy, chwytaniem i aplikowaniem tego, co udostępnione dzięki łasce.

Dla sercanów oznacza to pewną gotowość do ofiary, ale rozumianej w głębokim sensie teologicznym. Dla Akwinaty istotą ofiary jest rozpoznanie tego, że Bóg jest źródłem wszystkiego, co posiadamy i co składamy, a więc tym, komu zawdzięczamy istnienie i działanie. Ofiarowywany Bogu dar jedynie uzewnętrznia, co dokonuje się wewnętrznie. To wskazywanie łączności między Bogiem a człowiekiem, a więc wiązanie wszystkiego w całość przez pryzmat samego Boga. W zdekonfiguro-

[8] Pojawia się tu kwestia przekazywania zasług innego, np. udział ludzi w skarbcu zasług Chrystusa, co opiera się na założeniu relacji miłości, która umożliwia taki przekaz. Por. E. L. Yee, *A defence of merit transfer: Aquinas's interpretation and desert theory*, „Religious Studies" 2 (2025), s. 280-292.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

wanym świecie, gdzie istnieje wiele dobrych inicjatyw, które nie budują, ale są obok siebie, chrześcijanie przez ofiary będące przejawem cnoty religijności łączą to wszystko w całość. Nie chodzi więc o to, aby znosić czynienie pewnych rzeczy, ale kierować je ku celowi. Nie można traktować pewnych spraw jako przykrego obowiązku, ale jako wezwanie, aby tkać z tego wszystkiego jedność prowadzącą do celu ostatecznego, a nie etapów pośrednich.

Ofiarniczy charakter życia to zatem również uznanie zależności od Boga i zdolność do składania duchowych ofiar miłych Bogu[9]. W liturgicznym kontekście wymownym przypomnieniem tej duchowej prawdy jest moment podniesienia konsekrowanej Hostii, pateny z ciałem Pana i kielicha z Jego krwią, gdy wypowiada się słowa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata". Chodzi o spojrzenie na lud niejako przez Chrystusa, nie jako samego w sobie, ale ze względu na jego odniesienie (w poszukiwaniach, walkach) do Boga. To wymagające spojrzenie, które uczy przekraczania schematów i skupia na szukaniu korzeni, powiązań i źródeł.

2.3. W służbie dobra trudnego

Charyzmat sercański wiąże się w ten sposób z nadzieją i jej wzmacnianiem. Na wzór Chrystusa, który zadośćuczyni za nasze grzechy przez większe dobro, wezwani jesteśmy, aby w ten sposób naprawiać świat. Chodzi o pokazanie, że jest możliwe takie właśnie naprawianie świata, które nie jest rozliczaniem tych, co źle zrobili, ale stawianiem ich wobec większego dobra, które jest w stanie zadośćuczynić za dotychczasowe zło, a zapewne także pobudzić sumienie. Bycie zaś zwiastunami nadziei nie oznacza łatwego optymizmu, ale – idąc za św. Tomaszem z Akwinu – skupienie się w duszpasterskim działaniu na dobru, które jest trudne, przyszłe i możliwe. To są trzy cechy dobra, które według Akwinaty wskazują na przedmiot teologalnej nadziei[10].

---

[9] Por. P. Roszak, *„Sacrificium spirituale" w życiu kapłana. Inspiracje św. Tomasza z Akwinu na Rok Kapłański*, „Collectanea Theologica" 3 (2010), s. 55-68.

[10] Por. K. Xu, *Thomas Aquinas on the passion of hope*, „HTS Theological Studies" 3(80) (2024), s. 1-5.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Trudność tego dobra oznacza wysiłek, jaki może być wymagany przy jego zdobyciu. Co ciekawe, w łacinie średniowiecznej ta charakterystyka nadziei była wyrażana przez termin *arduum*, który nie oznacza trudności statystycznej, teoretycznej. Etymologia łacińska i konotacje semantyczne odwołują się raczej do trudu związanego ze wspinaniem się na wysoką górę. To jest w zasięgu możliwości, są znane drogi, ale zawsze pozostaje wysiłek, aby zdobyć szczyt.

Z kolei owa możliwość w opisie dobra, którego oczekuje nadzieja, oznacza, że nie można się zniechęcać tym, iż nie widać od razu rozwiązania. Ono jest, ale nie narzuca się przy pierwszym kontakcie, a być może wcale nie jest oczywiste. Możliwość osiągnięcia dobra, które przekracza porządek doczesny, powiązana jest z szukaniem nie tyle dziur w dotychczasowym świecie, ile odkrywaniem sensu i widzeniem całości. Zadowalanie się wycinkiem nie jest w sercańskim stylu. Pokazywanie ludziom zagubionym, zlęknionym brakiem rozwiązania swoich trudnych spraw, że jednak jest wyjście i istnieje możliwość życia inaczej, to dostarczanie nadziei.

Jednocześnie to dobro leży w przyszłości: nie da się go wykorzystać medialnie, powiązane pozostaje z ryzykiem, słuchaniem pragnień, ludzi i wspólnot, bo one pozostają ukierunkowane na przyszłość. Kluczem do osiągania trudnych dóbr pozostaje pielęgnowanie przez różne cnoty, *irascibilitas*, siły gniewliwo-bojowej, jak to określały dotychczasowe słowniki teologiczne. W tym łacińskim określeniu nie chodzi jednak o gniewanie się, ale o pozwolenie, aby przyciągały nas przyszłe cele, być może trudne, ale możliwe. Nadzieja to zatem odejście od natychmiastowej stopy zwrotu i skupienie się na systematycznym zasiewie, który ma ujawniać dobro w świecie: dobro przykryte innymi kwestiami, ale pozostające korzeniem tożsamości chrześcijanina.

3. Implikacje dla realizacji charyzmatu

Tak rozumiane kierunki realizacji charyzmatu sercańskiego, jaki zaszczepił o. Leon Jan Dahon, przekładają się na konkretne postulaty dotyczące implementacji tego programu w życiu jego naśladowców. Jako

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

że niniejszy tekst stara się analizować wyzwania i wskazywać na adekwatną gramatykę myślenia sercańskiego, czyli na jakich zasadach budować posługę, warto skupić się również na kilku najważniejszych wyzwaniach współczesnej kultury.

3.1. Wiązać duchowość i działanie

W teologicznej refleksji często wracano do rozróżnienia życia kontemplacyjnego i aktywnego, zastanawiając się nad przewagą jednego nad drugim. Żyjemy w dobie fragmentaryzacji i specjalizacji (jak przewidywał Marshall McLuhan), stąd istnieje pokusa, aby dokonywać prostych przyporządkowań, oddzielając od siebie kontemplację od działania. Tymczasem chodzi o ustanowienie pewnego porządku, *ordo,* na wzór średniowiecznych *ordo amoris*, które wyznaczają, w jakich relacjach pozostają do siebie poszczególne elementy. Nie chodzi o ich eliminowanie, ale właściwe uporządkowanie.

Pierwszeństwo kontemplacji Serca Jezusa to przyjęcie kryteriów oceny, skoro kontemplacja to uchwycenie prawdy w gąszczu podróbek, a także to patrzenie przez ten pryzmat na wydarzenia. Dostarczanie kluczy interpretacyjnych doświadczeniom ludzi wiary: nie tyle najpierw wdrażanie teoretycznego schematu moralnego, co widzenie życia moralnego jako procesu stawania się, a nie przestrzegania samych reguł.

3.2. Tworzenie środowiska wzrostu

Sposobem implementacji duchowości wynagradzania jest skupienie na powiększaniu obecności dobra wśród wiernych, a także podnoszenie go na inny, nadprzyrodzony poziom. Pierwszym krokiem w tym kierunku jest diagnozowanie, jakiego dobra brakuje, a następnie – w jaki sposób doprowadza to do dekonfiguracji życia duchowego. To nie pytanie, jak zapobiegać złu czy neutralizować jego skutki, ale zauważenie, jakiego dobra zabrakło, skoro zło to brak dobra. Skuteczna forma przywracania życia polega na takim formowaniu okoliczności, aby sprzyjało różnym formom dobra, opartym o właściwy porządek. To nie tyle wprowadza-

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

nie gotowego dobra, co asystowanie w jego narodzinach. Chodzi tym samym o przywrócenie, na wzór starożytnych chrześcijan, świadomości i ukierunkowania na mistagogię, która w epoce pokartezjańskiej, z jej akcentem na *cogito*, może pomóc w odzyskaniu doświadczenia tajemnicy wiary, w jej rozwijaniu.

W praktyce duszpasterskiej oznacza to, że żyjąc w kulturze zanieczyszczonej przez zło, rozwiązaniem będzie tworzenie w parafiach i wspólnotach pewnego rodzaju duchowych sanatoriów. Skoro tam, gdzie ludzie doświadczają niekorzystnych warunków do życia, skażonego powietrza, proponuje im się wyjazd do miejsc, gdzie panuje czyste powietrze, podobnie parafie i duszpasterstwo musi być choćby wytchnieniem i sposobnością do czerpania zdrowej nauki i relacji, które oczyszczać będą naleciałości funkcjonowania pośród zanieczyszczonego dobra czy miłości (przez egoizm). W ten sposób wspólnoty parafialne staną się źródłem „światła w świecie" (Flp 2,15), potrzebnym w epoce przygasającej nadziei i kultury, która nie pomaga w drodze do wiary, jak to było we wcześniejszych epokach. Kultura materialistyczna czy znaturalizowana, która zamyka się w immanencji, nie wyzwala ducha ku otwarciu na to, co dalej, ale sprawia, że człowiek nie jest „otwarty"[11].

Takie działania prowadzą do zmiany strategii duszpasterskiej z podawania gotowych rozwiązań na uruchamianie lawiny dobra, pamiętając o pewnej charakterystyce doświadczenia tego, co dobre, mianowicie responsywności. W teologii przywołuje się zasadę *bonum est diffusivum sui*, nie wytrzymuje twardych granic, ale rozlewa się na kolejne obszary, wystarczy, że jest w jednym. Chodzi o cierpliwość w działaniu, które nie rości sobie pretensji do natychmiastowych rezultatów, ale odpowiadając na łaskę, wprowadza klimat przeciwstawmy *malitia*, złośliwości.

3.3. Zakorzenieni w Bogu

W kaplicy międzynarodowego seminarium duchownego Bidasoa w Pampelunie znajduje się ołtarz reprezentujący słynny motyw w sztuce chrześcijańskiej, jakim jest drzewo życia. Zazwyczaj przedstawia się

[11] M. Szulakiewicz, *Uczyń nas otwartymi. Studia z filozofii otwartości*, Toruń 2021.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

je w konwencji sięgającej u swego pnia do Jessego, ojca króla Dawida, i kolejne łodygi odchodzące od pnia to prorocy i poprzednicy Chrystusa, którzy na Niego wskazywali, a sam Zbawiciel znajduje się u szczytu w postawie ukrzyżowanej. Taki krzyż ma owoce i wskazuje na rozkwit, do jakiego doprowadzają zasługi Chrystusa.

W przypadku Pampeluny motyw został odwrócony: to drzewo przedstawione na opak, korzeniem do góry. Artysta chciał wyrazić przez to istotną myśl teologiczną, że korzeń drzewa życia znajduje się w niebie, a jego owoce schodzą do ziemi. Innymi słowy, tylko ten, kto jest zakorzeniony w Bogu, może przynieść skuteczne owoce dla tego świata[12]. Zazwyczaj w myśleniu chrześcijańskim dominuje odwrotna perspektywa: doczesność to pole do umartwienia i trudu, a owoce przyjdą w przyszłości.

Tymczasem chodzi o zmianę biegunów i na to wskazywał o. Leon Jan Dehon: bycie blisko Boga, wierność Ewangelii, realizacja powołania i życie logiką miłości Boga przynosi owoce już tu na ziemi. To jest przyczyna owocowania. Siła przychodzi niejako spoza systemu, aby uruchomić moc wykraczającą poza sam system.

Podsumowanie

Tytułowe pytanie: „Jak przekazywać czy wyrażać charyzmat sercański w duszpasterstwie współczesnym?", prowadzi do ponownego odkrycia centralnego wątku teologicznego w charyzmacie, jaki otrzymał o. Leon Jan Dehon: wynagradzanie Najświętszemu Sercu Jezusa[13]. Chodzi o odzyskanie tej kategorii z kontekstu jurydycznego i odzyskanie perspektywy tomistycznej, w której *satisfactio* związane jest z większym dobrem, wprowadzaniem w życie i działanie kategorii, które przekraczają do-

[12] Por. T. Huzarek, *„Zakorzenienie": źródło fenomenu Camino de Santiago*, w: P. Roszak, W. Rozynkowski (red.), *Camino Polaco: teologia, sztuka, historia, teraźniejszość*, t. 1, Toruń 2014, s. 275-292.

[13] Por. L. J. Dehon, *Kapłańskie Serce Jezusa*, Kraków 2025.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

tychczasowe modele relacji. Nie chodzi więc o poprawianie i modyfikowanie czegoś już istniejącego, ale odwagę zmiany paradygmatu i wprowadzanie do obiegu duchowego nadwyżki dobra. To zmienia nie tylko świat wewnętrzny człowieka, ale – jak pisał Benedykt XVI o znaczeniu logiki bezinteresownego daru – także oblicze ekonomii, która nie przetrwa nigdy jako prosta wymiana, bo w systemie musi być miejsce na nieproporcjonalność. Innymi słowy, w sercańskim charyzmacie nie chodzi o gorliwe wypełnianie zadań „od – do", ale większą sprawiedliwość, o jakiej mowa w Kazaniu na górze.

Bibliografia

Dehon L. J., *Kapłańskie Serce Jezusa*, Kraków 2025.

Gałuszka T., *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2018.

Huzarek T., „Zakorzenienie": źródło fenomenu Camino de Santiago, w: P. Roszak, W. Rozynkowski (red.), *Camino Polaco: teologia, sztuka, historia, teraźniejszość*, t. 1, Toruń 2014, s. 275-292.

Poleszak L., *Ojciec Leon Jan Dehon – życie oddane Najświętszemu Sercu Jezusowemu i służbie człowiekowi*, w: L. Poleszak (red.), *W służbie królestwa Serca Jezusowego. Charyzmat o. Leona Jana Dehona i Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego – aspekty apostolskie*, Kraków 2025, s. 23-36.

Rossi T., *L'economia della dispensazione della "gratia gratis data" secondo San Tommaso d'Aquino*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Roma 1989.

Roszak P., *Cursus Naturae and Grace: The Rise of the Supernatural according to St. Thomas Aquinas*, „Salesianum" 1(87) (2025), s. 74-93.

Roszak P., *„Sacrificium spirituale" w życiu kapłana. Inspiracje św. Tomasza z Akwinu na Rok Kapłański*, „Collectanea Theologica" 3 (2010), s. 55-68.

Roszak P., *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec „Cur Deus homo" św. Anzelma*, „Teologia w Polsce" 1 (2014), s. 19-36.

II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.

Szulakiewicz M., *Uczyń nas otwartymi. Studia z filozofii otwartości*, Toruń 2021.

Wawrykow J. P., *God's Grace and Human Action. 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame–London 1995.

Wood J., *The Role of Scripture in the Development of Thomas Aquinas' the Theology of Grace*, „Journal of Theta Alpha Kappa" 34 (2010), s. 56-70.

Xu K., *Thomas Aquinas on the passion of hope*, „HTS Theological Studies" 3(80) (2024), s. 1-5.

Yee E. L., *A defence of merit transfer: Aquinas's interpretation and desert theory*, „Religious Studies" 2 (2025), s. 280-292.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

KS. PROF. DR HAB. PIOTR ROSZAK – prezbiter diecezji toruńskiej, profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie, kierownik Pracowni Szlaku św. Jakuba w Toruniu, członek Komitetu Ekspertów Camino de Santiago przy rządzie regionalnym Galicji (Hiszpania), członek zwyczajny Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu w Watykanie. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię pielgrzymowania, tomizm biblijny, relacje nauka – religia oraz ryt hiszpańsko-mozarabski.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 s. 79-97

prof. dr hab. Wojciech Słomski
Akademia Ekonomiczno-Humanistyczna
w Warszawie (AEH / Uniwersytet VIZJA)
ORCID: 0000-0003-1532-0341
e-mail: slomski@autograf.pl
https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.012.24272

ONTOLOGIA ŚWIATŁA I ENERGII W *THE ONE HUNDRED AND FIFTY CHAPTERS* – ANALIZA METAFIZYCZNEJ KONCEPCJI ŚWIATŁA NIESTWORZONEGO

THE ONTOLOGY OF LIGHT AND DIVINE ENERGIES IN THE *ONE HUNDRED AND FIFTY CHAPTERS*: A METAPHYSICAL ANALYSIS OF THE CONCEPT OF UNCREATED LIGHT

Abstrakt

Artykuł podejmuje analizę ontologii światła i energii w *The One Hundred and Fifty Chapters* św. Grzegorza Palamasa, koncentrując się na metafizycznym statusie światła niestworzonego oraz jego znaczeniu dla teologii chrześcijańskiej. W oparciu o hermeneutykę źródeł greckich autor ukazuje, że palamickie rozróżnienie między istotą a energiami Bożymi nie ma charakteru wyłącznie epistemologicznego ani polemicznego, lecz stanowi spójną ontologię relacyjnego

realizmu. Analiza źródłowa wykazuje, iż światło niestworzone jest realnym sposobem istnienia Boga ad extra, umożliwiającym rzeczywiste uczestnictwo stworzenia w życiu Bożym bez naruszenia Jego transcendencji istotowej. Artykuł zestawia palamicką koncepcję energii z klasyczną scholastyczną nauką o łasce stworzonej, zwłaszcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, ukazując różnice metafizycznych paradygmatów oraz ich konsekwencje dla rozumienia przebóstwienia i poznania Boga. W części końcowej podjęta zostaje refleksja nad implikacjami dogmatycznymi i ekumenicznymi recepcji św. Grzegorza Palamasa w katolickiej teologii po II Soborze Watykańskim. Artykuł argumentuje, że palamicka ontologia światła niestworzonego stanowi teologicznie spójną i ekumenicznie płodną propozycję, domagającą się dalszej systematycznej refleksji.

Słowa kluczowe
św. Grzegorz Palamas | światło niestworzone | energie Boże | ontologia | przebóstwienie | łaska | teologia prawosławna | św. Tomasz z Akwinu | dialog ekumeniczny

Abstract

The article analyses the ontology of light and divine energies in Gregory Palamas' *The One Hundred and Fifty Chapters*, focusing on the metaphysical status of uncreated light and its significance for Christian theology. Through a hermeneutical reading of the Greek sources, the study demonstrates that Palamas' distinction between divine essence and energies is not merely epistemological or polemical, but constitutes a coherent ontology of relational realism. The source analysis shows that uncreated light is a real mode of God's existence ad extra, enabling genuine participation of creation in divine life without compromising the transcendence of the divine essence. The article compares Palamas' doctrine of divine energies with the classical scholastic concept of created grace, particularly in the theology of Thomas Aquinas, highlighting differences in metaphysical paradigms and their implications for deification and the knowledge of God. The final section examines the dogmatic and ecumenical implications of the post–Vatican II Catholic reception of Palamas. It is argued that the Palamite ontology of uncreated light represents a theologically coherent and ecumenically fruitful proposal that merits further systematic reflection.

Keywords
Gregory Palamas | uncreated light | divine energies | ontology | deification | grace | Orthodox theology | Thomas Aquinas | ecumenical dialogue

Wprowadzenie

Problem ontologicznego statusu światła Bożego oraz jego relacji do istoty Boga należy do najbardziej fundamentalnych zagadnień teologii chrześcijańskiej, dotykając zarazem kwestii poznawalności Boga, możliwości realnego uczestnictwa stworzenia w życiu Bożym oraz granic języka teologicznego. Spór palamicki XIV wieku, skoncentrowany wokół nauki św. Grzegorza Palamasa o rozróżnieniu między istotą (οὐσία) a energiami (ἐνέργειαι) Boga, nie stanowi jedynie epizodu polemicznego w historii bizantyńskiej teologii, lecz ujawnia głębokie napięcia metafizyczne obecne w chrześcijańskiej refleksji nad Bogiem od czasów patrystycznych[1].

Szczególne miejsce w tej refleksji zajmuje koncepcja światła niestworzonego (φῶς ἄκτιστον), identyfikowanego przez św. Grzegorza Palamasa ze światłem przemienienia na górze Tabor oraz z realnym doświadczeniem Boga dostępnym człowiekowi w życiu kontemplacyjnym[2]. Światło to nie jest ani symbolem psychologicznym, ani metaforą epistemologiczną, lecz rzeczywistością ontologiczną, zakorzenioną w samym Bogu, a zarazem udzielaną stworzeniu w sposób realny, choć nie substancjalny[3]. Tym samym św. Grzegorz Palamas staje wobec klasycznego problemu teologii chrześcijańskiej: jak zachować absolutną transcendencję Boga, nie negując jednocześnie możliwości Jego realnej obecności i działania w świecie.

Jednym z kluczowych tekstów, w których św. Grzegorz Palamas syntetycznie przedstawia swoją wizję metafizyczną, są *Capita physica, theologica, moralia et practica*, znane w literaturze jako *The One Hundred and Fifty Chapters*[4]. Dzieło to, choć zwięzłe w formie, zawiera dojrzałe ujęcie palamickiej ontologii energii, w której światło Boże jawi się jako spo-

[1] Por. J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979, s. 149-176.

[2] Por. G. Palamas, *The Triads*, J. Meyendorff (red.), tłum. N. Gendle, New York 1983, III,1,23.

[3] Por. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood NY 1997, s. 67-90.

[4] Por. G. Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, tłum. R. E. Sinkewicz, Toronto 1988.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

sób istnienia Boga ad extra, nieredukowalny ani do istoty Bożej, ani do stworzonej łaski w sensie scholastycznym[5]. Analiza tego tekstu pozwala uchwycić nie tylko teologiczny, lecz także ściśle metafizyczny wymiar palamickiego rozróżnienia istota – energie.

Współczesna literatura przedmiotu zgodnie podkreśla, że nauka św. Grzegorza Palamasa nie może być interpretowana jako wprowadzenie „części" w Bogu ani jako kompromis między realizmem a nominalizmem, lecz jako konsekwentne rozwinięcie greckiej tradycji patrystycznej, zwłaszcza myśli ojców kapadockich oraz Dionizego Areopagity[6]. W tej perspektywie światło niestworzone nie jest dodatkiem do bytu Bożego, lecz objawieniem Jego osobowego sposobu istnienia, dostępnego poznaniu nie dyskursywnemu, lecz egzystencjalno-kontemplacyjnemu[7].

Celem niniejszego artykułu jest analiza ontologii światła i energii w *The One Hundred and Fifty Chapters* św. Grzegorza Palamasa, ze szczególnym uwzględnieniem metafizycznego statusu światła niestworzonego oraz konsekwencji tego ujęcia dla teologii chrześcijańskiej. Artykuł stawia tezę, że palamicka koncepcja światła jako energii Bożej stanowi spójną ontologię relacyjnego realizmu, w której możliwe jest realne uczestnictwo stworzenia w Bogu bez naruszenia Jego absolutnej transcendencji. Teza ta zostanie uzasadniona poprzez hermeneutykę źródeł greckich, analizę terminologiczną oraz krytyczne odniesienie do współczesnych interpretacji palamizmu w teologii wschodniej i zachodniej.

1. Status quaestionis

Badania nad teologią św. Grzegorza Palamasa oraz nad ontologicznym statusem światła niestworzonego rozwijały się w kilku wyraźnych etapach, odpowiadających zarówno odkryciu źródeł bizantyńskich, jak i zmieniającym się paradygmatom metodologicznym w teologii i histo-

[5] Por. D. Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004, s. 245-268.

[6] Por. A. Louth, *Greek East and Latin West*, Crestwood NY 2007, s. 120-138.

[7] Por. N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, Brookline MA 2010, s. 83-102.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

rii doktryn. Kluczowy impuls dla nowożytnych badań nad palamizmem dały prace rosyjskiej emigracji teologicznej pierwszej połowy XX wieku, zwłaszcza Włodzimierza Łosskiego, który odczytał naukę o energiach Bożych jako centralny element wschodniej ontologii teologicznej, przeciwstawnej zachodniemu esencjalizmowi[8]. Włodzimierz Łosski podkreślał, że światło niestworzone nie jest ani symbolem, ani stworzoną łaską, lecz realnym sposobem obecności Boga, umożliwiającym przebóstwienie bez naruszenia apofatycznej transcendencji istoty Bożej[9].

Decydujące znaczenie dla badań filologicznych i historycznych miała jednak praca Johna Meyendorffa, który umieścił św. Grzegorza Palamasa w kontekście sporów bizantyńskich XIV wieku, pokazując jego myśl jako wewnętrznie spójną syntezę duchowości hezychastycznej i tradycji patrystycznej[10]. John Meyendorff wykazał, że rozróżnienie istota – energie nie było nowością dogmatyczną, lecz eksplicytacją wcześniejszego, implicytnego rozumienia relacji Boga do świata obecnego u ojców kapadockich i św. Maksyma Wyznawcy[11]. W tym nurcie interpretacyjnym światło Taboru zostało odczytane jako fenomen ontologiczny, a nie psychologiczny czy wizjonerski.

W drugiej połowie XX wieku nastąpiło wyraźne pogłębienie badań metafizycznych. Szczególne znaczenie zyskały prace Davida Bradshawa, który wykazał, że palamicka koncepcja energii Bożych jest zakorzeniona w klasycznym greckim rozumieniu ἐνέργεια, obecnym już u Arystotelesa, a następnie twórczo przekształconym przez teologię patrystyczną[12]. David Bradshaw argumentuje, że konflikt między Wschodem a Zachodem nie dotyczy jedynie terminologii, lecz odmiennych intuicji ontologicznych: relacyjnego realizmu Wschodu i substancjalistycznego esencjalizmu Zachodu[13].

Równolegle rozwijał się nurt interpretacji personalistyczno-eklezjologicznej, reprezentowany m.in. przez Johna D. Zizioulasa oraz Nikolaosa

[8] Por. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, *dz. cyt.*, s. 63-95.
[9] Por. tamże, s. 70-75.
[10] Por. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London 1964.
[11] Por. Tenże, *Byzantine Theology*, *dz. cyt.*, s. 149-176.
[12] Por. D. Bradshaw, *Aristotle East and West*, *dz. cyt.*, s. 245-268.
[13] Por. tamże, s. 271-289.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sgj.pl

Loudovikosa. John D. Zizioulas ukazywał energie Boże jako ontologiczny fundament komunii, w której osoba realizuje się poprzez relację, a światło Boże jawi się jako sposób istnienia Boga w komunii z człowiekiem[14]. Natomiast Nikolaos Loudovikos pogłębił tę perspektywę, interpretując światło niestworzone w kluczu eucharystycznym i eklezjalnym jako realną obecność chwały Bożej w historii i materii[15].

Istotny wkład do badań wniósł również Andrew Louth, który zwrócił uwagę na ciągłość palamizmu z tradycją Dionizego Areopagity, zwłaszcza w zakresie symboliki światła i apofatycznej epistemologii[16]. Andrew Louth podkreśla, że światło niestworzone nie znosi apofatyzmu, lecz stanowi jego egzystencjalne dopełnienie: Bóg pozostaje niepoznawalny w istocie, a zarazem realnie udziela się w energiach[17].

W ostatnich dwóch dekadach pojawiły się również interpretacje krytyczne. Niektórzy badacze zachodni podnosili zarzut, że palamickie rozróżnienie prowadzi do realnej złożoności w Bogu lub do *quasi*-pluralizmu ontologicznego[18]. Na te zarzuty odpowiedzieli m.in. Marcus Plested i Paul L. Gavrilyuk, wskazując na błędy hermeneutyczne wynikające z narzucania św. Grzegorzowi Palamasowi kategorii późnoscholastycznych[19]. Paul Gavrilyuk wykazał, że palamicka metafizyka pozostaje głęboko zakorzeniona w trynitarnej ontologii relacyjnej, a nie w spekulatywnej metafizyce bytów[20].

W najnowszych badaniach (ostatnie 10-15 lat) coraz większy nacisk kładzie się na lekturę *The One Hundred and Fifty Chapters* jako tekstu syntetycznego, a nie jedynie ascetycznego. Robert Sinkewicz, autor krytycznego przekładu dzieła, podkreślił jego systematyczny charakter oraz znaczenie dla rekonstrukcji palamickiej ontologii natury, łaski

[14] Por. J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood NY 1985, s. 49-65.

[15] Por. N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, *dz. cyt.*, s. 83-102.

[16] Por. A. Louth, *Greek East and Latin West*, *dz. cyt.*, s. 120-138.

[17] Por. tamże, s. 135-137.

[18] Por. M. Plested, *St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity*, „Modern Theology" 3(35) (2019), s. 508-521, DOI: 10.1111/moth.12511.

[19] Por. Tenże, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford 2012, s. 90-115.

[20] Por. P. L. Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford New York 2004, s. 233-245.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

i poznania[21]. Badania te kontynuują m.in. John Demetracopoulos i Sotiris Mitralexis, którzy analizują relację palamizmu do późnej filozofii bizantyńskiej[22].

Podsumowując stan badań, można stwierdzić, że choć ontologia światła niestworzonego była przedmiotem licznych analiz historycznych, duchowych i polemicznych, wciąż istnieje potrzeba systematycznej, metafizycznej analizy *The One Hundred and Fifty Chapters* jako spójnego projektu ontologicznego. Luka badawcza dotyczy zwłaszcza konsekwencji palamickiej koncepcji światła dla współczesnej teologii chrześcijańskiej, w szczególności w dialogu ekumenicznym oraz w sporze o możliwość realnego poznania Boga bez naruszenia Jego transcendencji. Niniejszy artykuł wpisuje się w ten nurt badań, podejmując próbę hermeneutycznej rekonstrukcji palamickiej ontologii światła jako klucza do zrozumienia relacji Boga i świata.

2. Ontologia światła i energii w The One Hundred and Fifty Chapters

Jednym z najbardziej syntetycznych, a zarazem metafizycznie gęstych ujęć teologii św. Grzegorza Palamasa są *Capita physica, theologica, moralia et practica*, znane jako *The One Hundred and Fifty Chapters*. Dzieło to nie ma charakteru polemicznego *sensu stricto*, lecz stanowi systematyczne podsumowanie palamickiej wizji rzeczywistości, w której ontologia światła niestworzonego zostaje wpisana w całościową strukturę bytu, poznania i przebóstwienia[23].

Święty Grzegorz Palamas wychodzi z fundamentalnego rozróżnienia między istotą Boga (οὐσία) a Jego energiami (ἐνέργειαι), podkreśla-

[21] Por. G. Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, tłum. R. E. Sinkewicz, Toronto 1988, *Introduction*.

[22] Por. J. Demetracopoulos, *Palamite Theology and Byzantine Philosophy*, w: K. Ierodiakonou (red.), *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford 2002, s. 161-180.

[23] Por. G. Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, tłum. R. E. Sinkewicz, Toronto 1988, *Introduction*.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

jąc, że istota Boga pozostaje absolutnie niepoznawalna i nieudzielalna, podczas gdy energie są realnym sposobem Jego obecności i działania *ad extra*[24]. *W jednym z kluczowych rozdziałów stwierdza explicite*:

Ἡ μὲν οὐσία τοῦ Θεοῦ παντελῶς ἀμέθεκτος, αἱ δὲ ἐνέργειαι αὐτοῦ μεθεκταί[25].

Sformułowanie to ma charakter ontologiczny, a nie jedynie epistemologiczny. Święty Grzegorz Palamas nie mówi o dwóch poziomach poznania tej samej rzeczywistości, lecz o dwóch nieredukowalnych sposobach istnienia Boga: istotowym i energetycznym. Światło niestworzone, będące przedmiotem doświadczenia hezychastów, przynależy właśnie do porządku energii, a nie do porządku istoty[26].

W dalszej części *Capita* św. Grzegorz Palamas identyfikuje światło Taboru z energią Bożą, odrzucając wszelkie interpretacje symboliczne lub stworzone:

Τὸ φῶς τῆς θεότητος οὔτε αἴσθησις ἐστίν, οὔτε φαντασία, οὔτε κτίσμα, ἀλλ᾽ ἐνέργεια θεία καὶ ἄκτιστος[27].

Światło to nie jest więc ani wytworem umysłu, ani stworzoną łaską, ani pośrednim znakiem Boga, lecz samym Bogiem w Jego energetycznym udzielaniu się. Tym samym św. Grzegorz Palamas formułuje ontologię światła, w której możliwe jest realne uczestnictwo stworzenia w Bogu bez naruszenia Jego transcendencji istotowej[28].

Kluczowe znaczenie ma tu palamickie rozumienie ἐνέργεια. Termin ten nie oznacza ani przypadłości, ani działania zewnętrznego w sensie mechanicznym, lecz sposób istnienia Boga, który jest realny, wieczny i nieoddzielny od istoty, choć z nią nietożsamy[29]. Święty Grzegorz Palamas wyraźnie zaznacza:

Οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὸν Θεὸν αἱ ἐνέργειαι, ἀλλ᾽ οὐδὲ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ[30].

---

[24] Por. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, *dz. cyt.*, s. 204-215.

[25] G. Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica*, 34, w: tenże, *The One Hundred and Fifty Chapters*, *dz. cyt.*, s. 118.

[26] Por. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, *dz. cyt.*, s. 67-75.

[27] G. Palamas, *Capita…*, 36, *dz. cyt.*, s. 121.

[28] Por. D. Bradshaw, *Aristotle East and West*, *dz. cyt.*, s. 255-260.

[29] Por. J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, *dz. cyt.*, s. 49-55.

[30] G. Palamas, *Capita…*, 38, *dz. cyt.*, s. 124.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

To „ani inne, ani tożsame" stanowi rdzeń palamickiej metafizyki. Ontologia światła niestworzonego nie wprowadza w Bogu złożoności częściowej, lecz afirmuje relacyjny realizm, w którym Bóg pozostaje jeden, prosty i niezmienny, a zarazem realnie udzielający się światu[31].

W *The One Hundred and Fifty Chapters* światło niestworzone zostaje również ściśle powiązane z przebóstwieniem (θέωσις). Święty Grzegorz Palamas podkreśla, że przebóstwienie nie polega na przemianie istoty stworzenia w istotę Bożą, lecz na uczestnictwie w energii Bożej:

Οὐ τῇ οὐσίᾳ θεοποιούμεθα, ἀλλὰ τῇ ἐνεργείᾳ[32].

Teza ta ma daleko idące konsekwencje ontologiczne i soteriologiczne. Przebóstwienie jest realne, a nie jedynie moralne lub deklaratywne, ponieważ dotyczy realnej energii Bożej, a nie stworzonego efektu łaski[33]. Jednocześnie transcendencja Boga zostaje zachowana, ponieważ istota Boża pozostaje absolutnie nieudzielalna.

W perspektywie epistemologicznej ontologia światła niestworzonego implikuje możliwość poznania Boga w sposób egzystencjalny, a nie pojęciowy. Święty Grzegorz Palamas konsekwentnie odróżnia poznanie przez pojęcia (κατ᾽ ἐπίνοιαν) od poznania przez uczestnictwo (κατὰ μέθεξιν)[34]. Światło Boże nie znosi apofatyzmu, lecz go potwierdza: im bardziej Bóg jest realnie doświadczany w swoich energiach, tym bardziej pozostaje niepojęty w swojej istocie[35].

Analiza *The One Hundred and Fifty Chapters* pozwala zatem stwierdzić, że palamicka ontologia światła stanowi spójny projekt metafizyczny, w którym światło niestworzone jest realnym sposobem istnienia Boga *ad extra*, umożliwiającym przebóstwienie i poznanie bez naruszenia Boskiej transcendencji. Projekt ten nie jest marginalnym elementem duchowości hezychastycznej, lecz integralnym komponentem teologii chrześcijańskiej, posiadającym trwałe znaczenie dogmatyczne i ekumeniczne.

---

31 Por. A. Louth, *Greek East and Latin West*, *dz. cyt.*, s. 130-134.

32 G. Palamas, *Capita…*, 92, *dz. cyt.*, s. 167.

33 Por. P. L. Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God*, *dz. cyt.*, s. 233-240.

34 Por. G. Palamas, *Capita…*, 67, *dz. cyt.*, s. 149.

35 Por. N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, *dz. cyt.*, s. 95-101.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

3. Święty Grzegorz Palamas a scholastyczna koncepcja łaski: porównanie ontologiczne

Porównanie palamickiej ontologii energii z klasyczną scholastyczną koncepcją łaski, szczególnie w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, dotyka jednego z najbardziej newralgicznych punktów różnicy między teologią wschodnią i zachodnią. Spór ten nie dotyczy wyłącznie terminologii ani duchowości, lecz odsłania odmienne intuicje metafizyczne dotyczące relacji Boga do świata, sposobu Jego udzielania się stworzeniu oraz ontologicznego statusu przebóstwienia.

W teologii św. Grzegorza Palamasa zasadniczym założeniem jest realne, niestworzone udzielanie się Boga w Jego energiach. Jak zostało wykazane w analizie *The One Hundred and Fifty Chapters*, energie Boże nie są bytami pośrednimi ani efektami działania Boga, lecz samym Bogiem w Jego relacyjnym sposobie istnienia *ad extra*[36]. *W tym sensie światło niestworzone oraz łaska przebóstwiająca mają status ontologiczny, a nie wyłącznie funkcjonalny. Święty Grzegorz Palamas wyraża to jednoznacznie, stwierdzając, że uczestnictwo człowieka w Bogu dokonuje się „nie przez istotę, lecz przez energię”:*

Οὐ τῇ οὐσίᾳ θεοποιούμεθα, ἀλλὰ τῇ ἐνεργείᾳ[37].

Odmiennie kształtuje się klasyczna scholastyczna koncepcja łaski, szczególnie w *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu. Akwinata, zachowując absolutną prostotę Boga oraz Jego niezmienność, konsekwentnie odróżnia Boga samego od skutków Jego działania w stworzeniu. Łaska uświęcająca (*gratia gratum faciens*) jest w tym ujęciu rzeczywistością stworzoną, wszczepioną w duszę jako trwała dyspozycja (*habitus*), umożliwiająca uczestnictwo w życiu Bożym[38]. Święty Tomasz z Akwinu formułuje to *explicite*:

„*Gratia non est ipsa divina essentia, sed quaedam participatio divinae naturae in rationali creatura*”[39].

---

[36] Por. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, *dz. cyt.*, s. 204-215.

[37] G. Palamas, *Capita…*, 92, *dz. cyt.*, s. 167.

[38] Por. T. Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 2.

[39] Tamże: „*Gratia non est ipsa divina essentia…*”.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Ontologiczna różnica między tymi dwoma ujęciami jest zasadnicza. Dla Akwinaty uczestnictwo w Bogu dokonuje się poprzez stworzoną formę, która realnie przemienia stworzenie, lecz nie jest samym Bogiem. Natomiast dla św. Grzegorza Palamasa uczestnictwo to dotyczy realnej, niestworzonej energii Bożej, która pozostaje Bogiem, choć nie jest Jego istotą. W konsekwencji różne jest także rozumienie przebóstwienia: w scholastyce ma ono charakter realny, lecz pośredni; u św. Grzegorza Palamasa – realny i bezpośredni, choć nieistotowy[40].

Warto podkreślić, że św. Tomasz z Akwinu nie neguje realności zjednoczenia z Bogiem ani jego ontologicznego charakteru. Przeciwnie, opisuje on łaskę jako zasadę nowego sposobu istnienia człowieka, porządkującego go ku nadprzyrodzonemu celowi[41]. Jednakże jego metafizyka bytu, oparta na rozróżnieniu aktu i możności oraz na analogii bytu, nie dopuszcza możliwości realnego, niestworzonego pośrednika między Bogiem a stworzeniem. Wszystko, co nie jest istotą Boga, musi należeć do porządku stworzonego[42].

Święty Grzegorz Palamas odrzuca tę alternatywę jako fałszywą, wskazując, że energie Boże nie są czymś innym obok Boga, lecz samym Bogiem w Jego działaniu. Jak pisze:

Αἱ ἐνέργειαι οὐκ εἰσὶ κτίσματα, οὐδὲ μέρη τοῦ Θεοῦ, ἀλλ᾽ ὁ αὐτὸς Θεὸς ἐν τῇ προόδῳ αὐτοῦ[43].

Różnica ta ma daleko idące konsekwencje epistemologiczne. W ujęciu scholastycznym poznanie Boga w życiu doczesnym pozostaje zasadniczo pośrednie i analogiczne; pełne widzenie Boga (*visio beatifica*) jest eschatologicznym darem, możliwym dopiero po przekroczeniu warunków cielesności[44]. Natomiast u św. Grzegorza Palamasa doświadczenie światła niestworzonego stanowi już teraz realne uczestnictwo w chwale Bożej, choć w sposób niepojęciowy i nieogarniający istoty Boga[45].

---

40 Por. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, *dz. cyt.*, s. 88-94.

41 Por. T. Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 1.

42 Por. D. Bradshaw, *Aristotle East and West*, *dz. cyt.*, s. 271-289.

43 G. Palamas, *Triades pour la défense des saints hésychastes*, III,2,24, J. Meyendorff (red.), Paris 1959.

44 Por. T. Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1-4.

45 Por. G. Palamas, *Capita…*, 36, *dz. cyt.*, s. 121.

Współczesna literatura przedmiotu coraz częściej podkreśla, że różnica między św. Grzegorzem Palamasem a Akwinatą nie musi być interpretowana jako sprzeczność dogmatyczna, lecz jako wyraz odmiennych paradygmatów metafizycznych[46]. Badacze tacy jak Marcus Plested czy David Bradshaw wskazują, że św. Tomasz z Akwinu operuje w ramach metafizyki substancji i przypadłości, natomiast św. Grzegorz Palamas rozwija ontologię relacyjną, w której kategoria energii pełni funkcję ontologicznego mostu między transcendencją a immanencją[47].

Jednocześnie dialog ekumeniczny wymaga precyzji. Palamicka krytyka łaski stworzonej nie dotyczy samego faktu przemiany człowieka, lecz ryzyka ontologicznego dystansu między Bogiem a Jego darem. Scholastyczna obrona łaski stworzonej z kolei chroni prostotę Boga, ale czyni uczestnictwo w Bogu radykalnie pośrednim[48]. Z tego napięcia wyłania się zasadnicze pytanie teologiczne: Czy możliwe jest realne uczestnictwo w Bogu bez wprowadzenia złożoności w Jego bycie? Święty Grzegorz Palamas odpowiada twierdząco poprzez ontologię energii; Akwinata – poprzez metafizykę analogii i stworzonej partycypacji.

Porównanie to ukazuje, że palamicka ontologia światła niestworzonego nie jest jedynie alternatywną duchowością, lecz spójną propozycją metafizyczną, która stawia pod znakiem zapytania scholastyczne rozumienie mediacji łaski. Jednocześnie nie neguje ona realności przemiany stworzenia, lecz przesuwa jej ontologiczne zakorzenienie z porządku stworzonego do samego życia Bożego. W tym sensie spór Palamas – Akwinata pozostaje jednym z najbardziej płodnych punktów odniesienia dla współczesnej teologii ekumenicznej.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

---

[46] Por. M. Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, *dz. cyt.*, s. 90-115.

[47] Por. D. Bradshaw, *Aristotle East and West*, *dz. cyt.*, s. 255-260.

[48] Por. N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, *dz. cyt.*, s. 101-108.

4. Implikacje ekumeniczne i dogmatyczne: św. Grzegorz Palamas a katolicka teologia po II Soborze Watykańskim

Recepcja teologii św. Grzegorza Palamasa w katolickiej refleksji teologicznej po II Soborze Watykańskim stanowi jedno z najważniejszych i zarazem najbardziej delikatnych zagadnień współczesnego dialogu ekumenicznego. Nie chodzi tu jedynie o historyczną rehabilitację palamizmu ani o uznanie jego ortodoksji w obrębie tradycji wschodniej, lecz o pytanie dogmatyczne o możliwość integracji palamickiej ontologii energii z katolickim rozumieniem łaski, objawienia i uczestnictwa w życiu Bożym[49].

II Sobór Watykański w sposób istotny zmienił paradygmat katolickiej refleksji ekumenicznej, przesuwając akcent z polemicznego rozstrzygania różnic na hermeneutykę tradycji i zasadę „hierarchii prawd”[50]. W tym kontekście teologia wschodnia została uznana nie za marginalną odmianę chrześcijaństwa, lecz za autentyczną formę przekazu tej samej wiary apostolskiej. Dekret *Unitatis redintegratio* podkreśla, że Kościoły wschodnie „posiadają prawdziwe sakramenty, a zwłaszcza – dzięki sukcesji apostolskiej – kapłaństwo i Eucharystię”[51], co implikuje także uznanie ich teologicznej interpretacji tych rzeczywistości.

Na tym tle możliwa stała się nowa lektura św. Grzegorza Palamasa w katolickiej teologii. Już Yves Congar wskazywał, że spór palamicki nie dotyczył istoty wiary, lecz odmiennych sposobów konceptualizacji relacji Boga i świata[52]. Podobnie Henri de Lubac, rozwijając swoją teologię nadprzyrodzoności, zauważył, że wschodnia intuicja przebóstwienia może stanowić korektę zbyt jurydycznych lub ekstrynsycystycznych ujęć łaski w teologii zachodniej[53].

---

[49] Por. J. Meyendorff, *Rome and Orthodoxy: Is Authority Still the Issue?*, w: tenże, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood NY 1978, s. 63-79.

[50] II Sobór Watykański, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Rzym 1964, 11.

[51] Tamże, 15.

[52] Por. Y. Congar, *Diversity and Communion*, London 1984, s. 43-58.

[53] Por. H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, tłum. R. Sheed, London 1967, s. 189-205.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

W tym kontekście kluczowe znaczenie ma pytanie o status dogmatyczny rozróżnienia istota – energie. Tradycyjnie w katolickiej teologii scholastycznej traktowano je jako teologumenon właściwy Wschodowi, trudny do pogodzenia z nauką o Boskiej prostocie[54]. Jednak po II Soborze Watykańskim coraz częściej podkreśla się, że palamickie rozróżnienie nie narusza dogmatu prostoty Boga, ponieważ nie wprowadza w Nim realnych części ani przypadłości, lecz opisuje różne sposoby Jego istnienia i udzielania się[55].

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, analizując problem relacji natury i łaski, zwraca uwagę, że język teologiczny jest zawsze historycznie uwarunkowany, a różne tradycje mogą wyrażać tę samą prawdę wiary za pomocą odmiennych kategorii metafizycznych[56]. W tym sensie palamicka ontologia energii może być rozumiana jako uprawniona interpretacja realnego uczestnictwa w Bogu, niekoniecznie sprzeczna z katolicką nauką o łasce, lecz operująca innym paradygmatem ontologicznym.

Istotnym krokiem w kierunku takiego odczytania jest refleksja św. Jana Pawła II nad teologią Wschodu. W liście apostolskim *Orientale lumen* papież wyraźnie afirmuje wschodnią doktrynę przebóstwienia jako integralną część chrześcijańskiego dziedzictwa teologicznego[57]. Chociaż dokument ten nie podejmuje wprost problemu energii Bożych, to jednak uznaje realność uczestnictwa człowieka w życiu Bożym jako centralny element wschodniej soteriologii, co pośrednio otwiera przestrzeń dla recepcji palamizmu.

Współczesne badania ekumeniczne idą jeszcze dalej. Teologowie tacy jak Aidan Nichols czy Jean-Claude Larchet argumentują, że katolicka doktryna łaski stworzonej i palamicka nauka o energiach nie muszą się wzajemnie wykluczać, jeśli zostaną właściwie rozróżnione poziomy opisu: ontologiczny i formalno-przyczynowy[58]. Łaska stworzona może być wówczas rozumiana jako realna przemiana stworzenia, będąca skut-

[54] Por. R. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, Roma 1938, s. 278-285.

[55] Por. M. Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, *dz. cyt.*, s. 132-148.

[56] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, nr 42-45.

[57] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Orientale lumen*, Rzym 1995, 6-11.

[58] Por. A. Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco 2010, s. 235-252.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

kiem uczestnictwa w niestworzonej energii Bożej, a nie jako jej substytut[59].

Z dogmatycznego punktu widzenia szczególnie istotne jest to, że palamicka ontologia światła niestworzonego pozwala zachować jednocześnie dwa fundamentalne twierdzenia chrześcijańskiej wiary: absolutną transcendencję Boga oraz realność Jego udzielania się stworzeniu. W tym sensie może ona stanowić korektę zarówno skrajnego apofatyzmu, jak i nadmiernego immanentyzmu w teologii łaski[60]. Dla teologii katolickiej po II Soborze Watykańskim, która coraz silniej akcentuje personalistyczny i relacyjny charakter objawienia, jest to perspektywa szczególnie inspirująca.

Implikacje ekumeniczne są tu oczywiste. Dialog katolicko-prawosławny nie może ograniczać się do uzgodnień eklezjologicznych i kanonicznych, lecz musi dotykać samych podstaw metafizycznych teologii. Święty Grzegorz Palamas – czytany w kluczu hermeneutycznym, a nie polemicznym – jawi się nie jako przeszkoda, lecz jako potencjalny most między Wschodem a Zachodem. Jego ontologia energii nie domaga się prostego przyjęcia przez teologię katolicką, lecz zaprasza do pogłębionej refleksji nad sposobami mówienia o realnej obecności Boga w świecie.

W tym sensie recepcja św. Grzegorza Palamasa po II Soborze Watykańskim nie oznacza relatywizacji dogmatu, lecz jego pogłębienie poprzez dialog tradycji. Ontologia światła niestworzonego, osadzona w kontekście katolickiej refleksji nad łaską i przebóstwieniem, może stać się jednym z kluczowych punktów odniesienia dla przyszłej teologii ekumenicznej, zdolnej przekroczyć schematy polemiczne bez rezygnacji z precyzji dogmatycznej.

[59] Por. J.-C. Larchet, *La théologie des énergies divines*, Paris 2010, s. 317-332.

[60] Por. N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, *dz. cyt.*, s. 145-153.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Zakończenie

Przeprowadzona analiza ontologii światła i energii w *The One Hundred and Fifty Chapters* św. Grzegorza Palamasa pozwala stwierdzić, że palamicka koncepcja światła niestworzonego nie stanowi marginalnego elementu duchowości hezychastycznej ani teologicznej osobliwości bizantyńskiej, lecz spójny projekt metafizyczno-dogmatyczny, dotykający samego rdzenia chrześcijańskiego rozumienia Boga, łaski i zbawienia. Święty Grzegorz Palamas formułuje ontologię, w której możliwe jest realne uczestnictwo stworzenia w Bogu bez naruszenia Jego absolutnej transcendencji, poprzez konsekwentne rozróżnienie między istotą a energiami Bożymi[61].

Analiza źródłowa wykazuje, że światło niestworzone nie pełni u św. Grzegorza Palamasa funkcji epistemologicznego symbolu ani stworzonego medium poznania, lecz jest realnym sposobem istnienia Boga *ad extra*, identyfikowanym z Jego energiami. Ontologiczna realność energii nie oznacza jednak wprowadzenia złożoności w Bogu, gdyż św. Grzegorz Palamas konsekwentnie unika zarówno esencjalistycznego redukcjonizmu, jak i ontologicznego pluralizmu[62]. Jego formuła „ani inne, ani tożsame" w odniesieniu do relacji istoty i energii wyznacza trzecią drogę między scholastycznym substancjalizmem a neoplatońskim emanacjonizmem.

Porównanie z klasyczną scholastyczną koncepcją łaski, zwłaszcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, ukazuje, że różnica między Wschodem a Zachodem nie dotyczy samej realności przebóstwienia, lecz jego ontologicznego zakorzenienia. Scholastyczna nauka o łasce stworzonej chroni prostotę Boga i spójność metafizyki bytu, lecz czyni uczestnictwo w Bogu radykalnie pośrednim. Natomiast palamicka ontologia energii pozwala zachować bezpośredniość uczestnictwa bez naruszenia Boskiej transcendencji, przesuwając ciężar ontologiczny z porządku stworzonego do samego życia Bożego[63].

---

[61] Por. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, *dz. cyt.*, s. 204-215.

[62] Por. D. Bradshaw, *Aristotle East and West*, *dz. cyt.*, s. 255-268.

[63] Por. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, *dz. cyt.*, s. 88-94.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

W perspektywie dogmatycznej istotne jest, że palamickie rozróżnienie istota – energie nie stoi w sprzeczności z fundamentalnymi prawdami wiary chrześcijańskiej, lecz stanowi ich odmienną, wschodnią konceptualizację. Po II Soborze Watykańskim coraz wyraźniej dostrzega się, że różnice te nie muszą być interpretowane jako sprzeczności doktrynalne, lecz jako wyraz pluralizmu teologicznych języków, zdolnych wyrażać tę samą tajemnicę Objawienia[64]. Ontologia światła niestworzonego może w tym sensie zostać uznana za teologumenon o wysokim stopniu koherencji dogmatycznej.

Implikacje ekumeniczne tych ustaleń są znaczące. Święty Grzegorz Palamas jawi się nie jako punkt graniczny nieprzekraczalnej różnicy między Wschodem a Zachodem, lecz jako potencjalny punkt konwergencji, zmuszający teologię zachodnią do ponownego namysłu nad ontologicznym statusem łaski, przebóstwienia i realnej obecności Boga w świecie. Jednocześnie palamicka ontologia energii nie domaga się prostego przyjęcia przez teologię katolicką, lecz hermeneutycznej recepcji, uwzględniającej odmienność paradygmatów metafizycznych[65].

Z systematycznego punktu widzenia kluczowym osiągnięciem palamizmu pozostaje afirmacja realnego, a nie jedynie moralnego czy deklaratywnego charakteru zbawienia. Przebóstwienie nie jest u św. Grzegorza Palamasa metaforą etycznej doskonałości, lecz ontologicznym uczestnictwem w chwale Bożej, możliwym dzięki niestworzonej energii światła. Tym samym teologia ta zachowuje jedność soteriologii, antropologii i ontologii, unikając nowożytnych rozdziałów między naturą, łaską i poznaniem[66].

W świetle współczesnych debat teologicznych, naznaczonych napięciem między transcendencją a immanencją, palamicka ontologia światła oferuje propozycję o trwałej aktualności. Pozwala ona myśleć o Bogu jako absolutnie transcendentnym i jednocześnie realnie obecnym, o zbawieniu jako rzeczywistości ontologicznej, a nie jedynie prawnej, oraz o poznaniu Boga jako wydarzeniu egzystencjalnym, a nie tylko pojęciowym.

---

[64] Por. II Sobór Watykański, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, *dz. cyt.*, 11; Jan Paweł II, List apostolski *Orientale lumen*, *dz. cyt.*, 5-6.

[65] Por. M. Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, *dz. cyt.*, s. 145-158.

[66] Por. N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, *dz. cyt.*, s. 153-160.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

Z tego względu *The One Hundred and Fifty Chapters* św. Grzegorza Palamasa pozostają tekstem nie tylko historycznie doniosłym, lecz także teologicznie normatywnym, domagającym się dalszej, pogłębionej recepcji w teologii chrześcijańskiej.

Bibliografia

Źródła

Aquinas T., *Summa theologiae*, Roma 1888-1906.

Jan Paweł II, *List apostolski Orientale lumen*, Rzym 1995.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.

Palamas G., *Capita physica, theologica, moralia et practica*, w: G. Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, tłum. R. E. Sinkewicz, Toronto 1988.

Palamas G., *Triades pour la défense des saints hésychastes*, J. Meyendorff (red.), Paris 1959.

Palamas G., *The Triads*, J. Meyendorff (red.), tłum. N. Gendle, New York 1983.

II Sobór Watykański, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, Rzym 1964.

Literatura przedmiotu

Bradshaw D., *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004.

Congar Y., *Diversity and Communion*, London 1984.

Demetracopoulos J., *Palamite Theology and Byzantine Philosophy*, w: K. Ierodiakonou (red.), *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford 2002, s. 161-180.

Garrigou-Lagrange R., *De Deo uno*, Roma 1938.

Gavrilyuk P. L., *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford New York 2004.

Larchet J.-C., *La théologie des énergies divines*, Paris 2010.

Lossky V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood NY 1997.

Loudovikos N., *A Eucharistic Ontology*, Brookline MA 2010.

Louth A., *Greek East and Latin West*, Crestwood NY 2007.

Lubac H. de, *The Mystery of the Supernatural*, tłum. R. Sheed, London 1967.

Meyendorff J., *A Study of Gregory Palamas*, London 1964.

Meyendorff J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979.

Meyendorff J., *Rome and Orthodoxy: Is Authority Still the Issue?*, w: J. Meyendorff, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood NY 1978, s. 63-79.

Nichols A., *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco 2010.

Plested M., *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford 2012.

Plested M., *St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity*, „Modern Theology" 3(35) 2019, s. 508-521, DOI: 10.1111/moth.12511.

Zizioulas J. D., *Being as Communion*, Crestwood NY 1985.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Prof. dr hab. Wojciech Słomski – filozof i teolog, profesor akademicki związany z Uniwersytetem VIZJA w Warszawie. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na filozofii religii, teologii systematycznej, patrystyce oraz metafizyce uczestnictwa, ze szczególnym uwzględnieniem myśli bizantyńskiej.

W swojej pracy naukowej podejmuje zagadnienia relacji między filozofią a teologią, ontologii stworzenia, tradycji neoplatonizmu chrześcijańskiego oraz współczesnych interpretacji klasycznej metafizyki. Publikuje również w obszarach interdyscyplinarnych, łączących filozofię z naukami społecznymi i psychologią, zwłaszcza w kontekście problematyki tożsamości narracyjnej oraz religijnego doświadczenia człowieka.

Autor licznych artykułów naukowych publikowanych w czasopismach międzynarodowych oraz uczestnik projektów badawczych i debat akademickich dotyczących teologii wschodniego chrześcijaństwa, filozofii klasycznej oraz współczesnej refleksji nad religią.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 s. 99-116

prof. dr hab. Wojciech Słomski
Akademia Ekonomiczno-Humanistyczna
w Warszawie (AEH / Uniwersytet VIZJA)
ORCID: 0000-0003-1532-0341
e-mail: slomski@autograf.pl
https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.013.24273

PRYMAT, SYNODALNOŚĆ I INTEGRALNOŚĆ SYMBOLU WIARY. RZYMSKOKATOLICKA INTERPRETACJA SYNODU KONSTANTYNOPOLITAŃSKIEGO (879-880)

PRIMACY, SYNODALITY AND THE INTEGRITY OF THE CREED: A ROMAN CATHOLIC INTERPRETATION OF THE COUNCIL OF CONSTANTINOPLE (879-880)

Abstrakt

Artykuł przedstawia źródłową i systematycznoteologiczną interpretację synodu konstantynopolitańskiego z lat 879-880 z perspektywy rzymskokatolickiej. Badanie rozróżnia trzy poziomy analizy: rekonstrukcję historyczną, interpretację dokumentów synodalnych oraz współczesną recepcję dogmatyczną. Szczególną uwagę poświęcono greckiej terminologii Horosu, wariantom łacińskiej i greckiej redakcji listów Jana VIII, relacji między doktryną *Filioque* a interpolacją Symbolu

wiary, a także kryteriom ekumeniczności i recepcji. Wykazano, że synod nie może być traktowany ani jako antyrzymskie odrzucenie prymatu, ani jako prosty precedens późniejszego modelu centralistycznego. Jego znaczenie polega na ukazaniu prymatu działającego w ramach *communio* Kościołów oraz synodalności podporządkowanej otrzymanemu depozytowi wiary. Artykuł zestawia wyniki analizy historycznej z nauczaniem *Pastor aeternus*, *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio* i *Ut unum sint*, wskazując możliwość katolickiej, pozytywnej recepcji synodu z lat 879-880 bez negowania formalnego miejsca Konstantynopola IV (869-870) w łacińskim wykazie soborów powszechnych.

Słowa kluczowe:
Focjusz | Jan VIII | synod konstantynopolitański 879-880 | Konstantynopol IV | prymat | synodalność | ***Filioque*** | Symbol wiary | recepcja | pentarchia

Abstract

The article offers a source-based and systematic theological interpretation of the Council of Constantinople of 879-880 from a Roman Catholic perspective. It distinguishes three analytical levels: historical reconstruction, interpretation of synodal documents, and contemporary dogmatic reception. Particular attention is given to the Greek terminology of the Horos, the Latin and Greek redactions of the letters of John VIII, the distinction between the doctrine of the Filioque and the interpolation of the Creed, and the criteria of ecumenicity and reception. The study argues that the council should be interpreted neither as an anti-Roman rejection of primacy nor as a straightforward precedent for a later centralist model. Its importance lies in presenting primacy as operating within the communio of the Churches and synodality as subordinated to the received deposit of faith. The historical findings are related to *Pastor aeternus*, *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio*, and *Ut unum sint*. This makes possible a positive Catholic reception of the council of 879-880 without denying the formal place of Constantinople IV (869-870) in the Latin list of ecumenical councils. Keywords:
Photius | John VIII | Council of Constantinople 879-880 | Constantinople IV | primacy | synodality | Filioque | Creed | reception | pentarchy

Wstęp

Synod konstantynopolitański z lat 879-880 należy do wydarzeń, których sens został w znacznym stopniu przesłonięty przez późniejszą konfesjonalizację pamięci. W tradycji prawosławnej bywa nazywany ósmym soborem powszechnym, ponieważ przywrócił komunię wokół patriarchy Focjusza, zgromadził szeroką reprezentację episkopatu i potwierdził nienaruszalność Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. W tradycji łacińskiej miano Konstantynopola IV przypadło natomiast zgromadzeniu z lat 869-870, które Focjusza potępiło. Rozbieżność nie dotyczy jedynie numeracji. Odsłania odmienne rozumienie prymatu, synodalności, jurysdykcji patriarchalnej oraz kościelnej recepcji decyzji soborowych[1].

Przełom w badaniach przyniosła monografia Francisa Dvornika, który wykazał, że zachodnia „legenda focjańska" – przedstawiająca patriarchę jako archetyp schizmatyka i fałszerza – nie odpowiada krytycznie odczytanym źródłom. Trwałą zdobyczą jego pracy jest rehabilitacja historyczna Focjusza, zakwestionowanie tezy o automatycznym odrzuceniu synodu przez Jana VIII oraz zwrócenie uwagi na późne uformowanie się jednolitej zachodniej pamięci o „ósmym soborze". Nie wszystkie szczegółowe wnioski Francisa Dvornika należy jednak uważać za ostateczne. Nowsze badania korygują niekiedy jego zbyt harmonijny obraz pojednania i mocniej uwzględniają napięcia proceduralne, różnice redakcyjne listów papieskich oraz polityczny wymiar sporu o Bułgarię[2].

Współczesne studium Valeria Polidoriego porządkuje 10 głównych zgromadzeń rzymskich i konstantynopolitańskich z lat 859-880, ukazując, że synod 879-880 był kulminacją długiego procesu, a nie odizolowanym epizodem. Z kolei opracowanie ks. Klausa Schatza SJ i rozdział

[1] Por. K. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 2008, s. 69-75; P. Gemeinhardt, *Concilium Constantinopolitanum IV (879-880)*, w: G. Alberigo, A. Melloni (red.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, t. 2, cz. 1: *The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia Siena (869-1424)*, Turnhout 2013, s. 49-71.

[2] Por. F. Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948, s. XI-XII, 159-236 i 279-432; V. Polidori, *Photius and the Councils (AD 859-880)*, „Studi sull'Oriente Cristiano" 1(28) (2024), s. 35-66.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

dotyczący Konstantynopola (869-870) w historii soborów redagowanej przez Giuseppe Alberiga pozwalają osadzić oba zgromadzenia w szerszym problemie kryteriów soborowości. Dokument grupy św. Ireneusza dostarcza współczesnego narzędzia hermeneutycznego, lecz jego terminologia *communio*, prymatu i synodalności nie może być mechanicznie przypisana autorom IX wieku[3].

Luka badawcza, którą podejmuje niniejszy artykuł, polega na niedostatecznym połączeniu trzech obszarów: krytycznej analizy Horosu i listów Jana VIII, historycznej problematyki dwóch zgromadzeń konstantynopolitańskich oraz rzymskokatolickiej eklezjologii prymatu i kolegialności. Określenie „rzymskokatolicka interpretacja" nie oznacza odczytywania źródeł IX wieku wyłącznie przez pryzmat późniejszych definicji papieskich, lecz ocenę ich znaczenia w świetle całego rozwoju katolickiej eklezjologii. Metoda obejmuje analizę historyczno-krytyczną, filologiczno-teologiczną interpretację kluczowych terminów, hermeneutykę recepcji oraz systematyczne zestawienie wyników z nauczaniem Magisterium Kościoła. Pojęcie *communio* jest używane jako współczesna kategoria interpretacyjna, a nie jako termin techniczny akt synodalnych.

1. Focjusz i kryzys kościelny lat 858-879

Wyniesienie Focjusza na stolicę konstantynopolitańską nastąpiło w sytuacji sporu o rezygnację lub depozycję patriarchy Ignacego. Szybkie przeprowadzenie świeckiego uczonego przez kolejne stopnie święceń stało się łatwym przedmiotem krytyki, jednak rdzeń konfliktu dotyczył prawomocności zmiany na tronie patriarchalnym, udziału władzy cesarskiej oraz zakresu kompetencji Rzymu wobec Kościoła konstantynopolitańskiego. Synod z 861 roku, w którym uczestniczyli legaci papiescy, uznał Focjusza; Mikołaj I odrzucił później ich decyzje. Konflikt

[3] Por. Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group, *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, Graz 2018, s. 119-138, 170-174.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

zaostrzyły rywalizacja o jurysdykcję bułgarską i wzajemne potępienia z 867 roku[4].

Studium Christophe'a Erismanna nad polemiką Focjusza z Janem Gramatykiem ukazuje wysoką kulturę logiczną patriarchy oraz jego wrażliwość na relację między naturą, hipostazą, przypadłościami, poznaniem i językiem. Ustalenia te nie rozstrzygają o prawomocności działań synodalnych, lecz rekonstruują intelektualne zaplecze Focjusza i pomagają wyjaśnić precyzję, z jaką środowisko focjańskie ujmowało problem tożsamości przekazanego Symbolu[5].

Po objęciu władzy przez Bazylego I Focjusz został usunięty, a zgromadzenie z lat 869-870 przywróciło Ignacego i potępiło jego rywala. Opracowanie poświęcone temu soborowi w tomie *Geschichte der Konzilien* ukazuje daleko idące uzależnienie procedury od nowej polityki cesarskiej oraz stopniowo rosnącą liczbę uczestników. Nie wolno z tego wyprowadzać prostego wniosku o nieważności zgromadzenia. Trzeba jednak odróżnić późniejszy status recepcyjny Konstantynopola IV od historycznych warunków jego przebiegu[6].

Jeszcze za życia Ignacego doszło do pojednania obu hierarchów. Po śmierci Ignacego w 877 roku Focjusz ponownie objął patriarchat. Jan VIII stanął wobec sytuacji, w której powrót do wyroków z lat 869-870 nie prowadził do jedności, a współpraca z Bizancjum była ważna również ze względu na zagrożenia polityczne. Papież nie zrezygnował jednak z własnych roszczeń: oczekiwał uznania rzymskiego pierwszeństwa, chciał uregulowania kwestii bułgarskiej oraz wysłał legatów z określonym mandatem. Synod z lat 879-880 był zatem procesem negocjowanego pojednania, a nie bezwarunkową kapitulacją którejkolwiek strony[7].

---

4 Por. F. Dvornik, *The Photian Schism*, *dz. cyt.*, s. 39-158; V. Polidori, *Photius and the Councils (AD 859–880)*, *dz. cyt.*, s. 35-56.

5 Por. C. Erismann, *John the Grammarian and Photius: A Ninth-Century Byzantine Debate on Depiction, Visual Perception and Verbal Description*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 70 (2020), s. 67-87.

6 Por. L. Perrone, *Das vierte Konzil von Konstantinopel (869-870)*, w: G. Alberigo (red.), *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf 1993, s. 169-196.

7 Por. F. Dvornik, *The Photian Schism*, *dz. cyt.*, s. 159-178; V. Polidori, *Photius and the Councils (AD 859–880)*, *dz. cyt.*, s. 56-62.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

2. Źródła i kryteria ich oceny

Podstawę źródłową stanowią akta synodu, Horos, listy Jana VIII zachowane w łacińskim rejestrze oraz ich grecka redakcja przedstawiona zgromadzeniu, korespondencja Focjusza, regesty papieskie i patriarchalne, a także późniejsza tradycja kanonistyczna. Krytyczna edycja dekretów soborów powszechnych wydana w serii *Corpus Christianorum* pozwala analizować tekst Horosu w kontekście wcześniejszych formuł soborowych. Udostępniony podgląd nowego angielskiego przekładu akt z 2025 roku jest pomocny orientacyjnie, lecz z uwagi na jego częściowy i konfesyjnie zaangażowany charakter nie może zastąpić edycji krytycznej[8].

Opracowanie metropolity Cypriana, ujmujące zgromadzenie jako ósmy święty sobór powszechny, oraz wstęp do przekładu akt wydanego przez Uncut Mountain Press należy traktować jako świadectwa współczesnej, konfesyjnie określonej recepcji prawosławnej, a nie jako krytyczne edycje źródeł pierwotnych. Ich wartość polega na ukazaniu, w jaki sposób synod funkcjonuje w pamięci eklezjalnej części prawosławia: jako zgromadzenie unijne, normatywne dla oceny *Filioque* i relacji między prymatem a synodalnością. W niniejszym studium akty synodalne i listy Jana VIII stanowią źródła pierwotne, prace Francisa Dvornika, Venance'a Grumela, Valeria Polidoriego i innych badaczy – opracowania naukowe, natomiast publikacje Cypriana i Uncut Mountain Press – świadectwa późniejszej recepcji[9].

Właściwa hermeneutyka wymaga rozróżnienia między tekstem, wydarzeniem i późniejszą pamięcią. Tekst może posiadać warianty redakcyjne; wydarzenie obejmuje działania i intencje, których nie da się całkowicie odtworzyć; recepcja zaś nadaje rozstrzygnięciom trwałe miejsce w życiu Kościoła. Dlatego obecność papieskich legatów nie

[8] Por. P. Gemeinhardt, *Concilium Constantinopolitanum IV (879-880)*, *dz. cyt.*, s. 49-71; *The Acts of the Eighth Œcumenical Council. Convened in Constantinople in the Years 879-880*, tłum. G. Heers, Uncut Mountain Press 2025, wydanie podglądowe.

[9] Por. Metropolitan Cyprian of Oropos and Phyle, *The Sacred Commemoration of the Eighth Holy Œcumenical Synod, Under St. Photios the Great, November 879 – March 880*, Oropos–Phyle 2015.

rozstrzyga sama przez się o ekumeniczności, podobnie jak szeroka reprezentacja nie zastępuje zgodności z wiarą i przyjęcia przez Kościoły.

3. Jan VIII i grecka recepcja papieskiego mandatu

Najbardziej spornym zagadnieniem pozostaje relacja między łacińską wersją listów Jana VIII a tekstem odczytanym po grecku. Różnice nie są drobnymi wariantami stylistycznymi. Dotyczą sposobu opisania powrotu Focjusza, warunków jego uznania, konsekwencji synodu z lat 869-870, roszczeń jurysdykcyjnych oraz Bułgarii. Francis Dvornik uznał grecką adaptację za rezultat procesu dyplomatycznego, w którym legaci świadomie zaakceptowali zasadniczy cel pojednania. Krytycy wskazują, że niektóre pominięcia osłabiały papieskie zastrzeżenia. Najbardziej prawdopodobna interpretacja powinna uwzględniać oba fakty: realną różnicę redakcji i realną zgodę legatów na ostateczny wynik synodu[10].

Tabela 1. Główne różnice akcentów między łacińskim mandatem Jana VIII a jego grecką recepcją synodalną

Zagadnienie	Akcent łacińskiego rejestru	Akcent greckiej redakcji/ recepcji	Znaczenie teologiczne
Status Focjusza	Uznanie obwarowane papieskimi warunkami i językiem naprawienia wcześniejszej sytuacji.	Podkreślenie pojednania i aktualnej prawowitości patriarchy; osłabienie języka osobistego upokorzenia.	Komunia zostaje odbudowana przez uznanie aktualnego stanu, nie przez ponowne prowadzenie procesu.
Synod 869-870	Rzym nie rezygnuje łatwo z autorytetu wcześniejszych decyzji.	Akcent na uchylenie przeszkód stojących na drodze komunii i unieważnienie antyfocjańskich skutków.	Należy rozróżnić status soboru w późniejszej recepcji od dyscyplinarnych wyroków personalnych.

[10] Por. E. Caspar (red.), *Epistolae Karolini aevi*, t. 5: *Johannes VIII. Registrum epistolarum*, Berlin 1928; F. Dvornik, *The Photian Schism*, *dz. cyt.*, s. 179-201.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

Zagadnienie	Akcent łacińskiego rejestru	Akcent greckiej redakcji/ recepcji	Znaczenie teologiczne
Prymat i legaci	Legaci działają z mandatu papieskiego; Rzym oczekuje uznania swego pierwszeństwa.	Legaci uczestniczą w kolegialnej procedurze, aklamacjach i podpisach zgromadzenia.	Prymat działa w procesie synodalnym, a nie jako zewnętrzne zastępstwo episkopatu.
Bułgaria	Wyraźne roszczenie do rzymskiej jurysdykcji.	Brak pełnej realizacji żądania; sprawa zostaje praktycznie oddzielona od rehabilitacji Focjusza.	Jedność kościelna nie rozwiązała automatycznie wszystkich sporów jurysdykcyjnych.

Tabela nie zastępuje synoptycznej edycji obu wersji. Uwydatnia jednak, że nie można mówić ani o czystej realizacji łacińskiego programu, ani o całkowitym zignorowaniu Rzymu. Legaci zachowali pierwszeństwo reprezentacyjne i podpisali akty; zgromadzenie podjęło decyzję w formie synodalnej. Teza, że „prymat działał w zgromadzeniu i poprzez zgromadzenie", ma zatem charakter współczesnej interpretacji systematycznej opartej na strukturze wydarzenia, a nie cytatu ze źródeł.

Późniejsze działania Jana VIII nie potwierdzają legendy o natychmiastowym zerwaniu z Focjuszem po odkryciu rzekomego oszustwa. Papież akceptował zasadniczy rezultat pojednania, choć nie wszystkie bizantyńskie interpretacje własnego mandatu. Należy więc mówić o aprobacie z napięciami, nie o bezwarunkowej ratyfikacji każdego sformułowania ani o całkowitym odrzuceniu zgromadzenia[11].

4. Horos: tekst, semantyka i teologia

Teologiczne centrum synodu stanowi Horos potwierdzający Symbol nicejsko-konstantynopolitański. Dokument nie ogranicza się do ogólnej pochwały tradycji. Wprowadza czteroczłonową sekwencję czynno-

[11] Por. F. Dvornik, *The Photian Schism*, *dz. cyt.*, s. 202-236.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

ści zakazanych wobec wyznania wiary: *ἀφαιρεῖν* – usuwać, *προστίθημι/προσθεῖναι* – dodawać, *ἀμείβειν* – zmieniać lub zastępować oraz *κιβδηλεύειν* – fałszować, podrabiać, czynić nieautentycznym. Zestawienie tych czasowników obejmuje zarówno materialną integralność tekstu, jak i jego tożsamość normatywną. Szczególnie *κιβδηλεύειν*, termin związany pierwotnie z fałszowaniem monety, przedstawia zmianę Symbolu wiary jako naruszenie autentyczności kościelnego znaku rozpoznawczego wiary[12].

Pierwsze dwa czasowniki opisują operacje tekstualne: odjęcie i dodanie. *Ἀμείβειν* poszerza zakres zakazu na zmianę brzmienia lub zastąpienie formuły inną. *Κιβδηλεύειν* nadaje sekwencji sens jakościowy: tekst można formalnie zachować, a mimo to wypaczyć jego funkcję przez obcą interpretację. Horos nie ustanawia więc muzealnej niezmienności każdego zdania teologicznego. Chroni Symbol wiary jako publiczne, liturgiczne i soborowe wyznanie całego Kościoła.

Bezpośrednim tłem jest kanon VII Soboru Efeskiego, zakazujący przedstawiania innej wiary. Nie oznaczał on zatrzymania rozwoju doktryny, ponieważ Kościół nadal formułował definicje chrystologiczne i trynitarne. Rozwój pozostaje jednak czymś innym niż jednostronne przekształcenie tekstu wspólnego Symbolu wiary. Horos z lat 879-880 należy zatem czytać jako normę dotyczącą zarówno treści wiary, jak i eklezjalnego podmiotu uprawnionego do jej powszechnego wyrażenia[13].

Zgromadzenie nie twierdziło, że biskupi nie mogą wyjaśniać objawienia. Przeciwnie, samo wykonywało urząd doktrynalny. Odrzucało jednak wizję, w której jeden Kościół lokalny mógłby samodzielnie zmienić formułę należącą do wspólnego dziedzictwa. W tym sensie Horos wyraża eklezjologię recepcji: wiara jest otrzymana, wyznawana liturgicznie, strzeżona przez biskupów i rozpoznawana przez wspólnotę Kościołów.

[12] Por. V. Grumel, *Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi*, „Échos d'Orient" 37 (1938), s. 357-372; P. Gemeinhardt, *Concilium Constantinopolitanum IV (879-880)*, *dz. cyt.*, s. 66-67.

[13] Por. L. Abramowski, *Concilium Ephesenum 431*, w: G. Alberigo (red.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, t. 1: *The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787)*, Turnhout 2006, s. 81-118.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

5. *Filioque*: doktryna, terminologia i interpolacja *Credo*

Największym błędem interpretacyjnym byłoby utożsamienie trzech różnych kwestii: łacińskiej nauki o pochodzeniu Ducha, dodania słowa *Filioque* do *Credo* oraz prawa jednego Kościoła lokalnego do zmiany wspólnego Symbolu wiary. W IX wieku formuła była rozpowszechniona w środowisku frankijskim, lecz Rzym nie wprowadził jej jeszcze do liturgicznego *Credo*. Legaci Jana VIII mogli więc zaakceptować nienaruszony Symbol wiary bez formalnego potępiania całej łacińskiej refleksji o pochodzeniu Ducha[14].

Różnica terminologiczna między greckim *ἐκπόρευσις* a łacińskim *processio* ma znaczenie zasadnicze. Greckie pojęcie wskazuje precyzyjnie na hipostatyczne pochodzenie Ducha od Ojca jako jedynej zasady bez zasady; łacińskie *processio* obejmuje szerszy zakres relacji pochodzenia. Formuła „od Ojca przez Syna" może wyrażać rzeczywistą rolę Syna bez ustanawiania dwóch źródeł bóstwa. Dlatego późniejsza katolicka obrona prawowitości *Filioque* nie powinna prowadzić do lekceważenia normy synodu dotyczącej niezmienionego tekstu greckiego Symbolu wiary.

Horos był najprawdopodobniej wymierzony bezpośrednio w praktykę interpolacji, a pośrednio w teologiczne konsekwencje formuł, które mogłyby zacierać monarchię Ojca. Nie ma jednak wystarczających podstaw, aby uznać, że zgromadzenie w pełni przeanalizowało i potępiło późniejszą, precyzyjnie sformułowaną katolicką doktrynę. Prawosławna recepcja reprezentowana przez metropolitę Cypriana i komentarze do nowego przekładu akt odczytuje synod szerzej – jako potępienie dodatku i doktryny. Katolicka hermeneutyka powinna uznać powagę tego świadectwa, ale jednocześnie odróżnić dosłowny zakres Horosu od późniejszych zastosowań polemicznych[15].

---

[14] Por. V. Grumel, *Le „Filioque" au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos*, „Échos d'Orient" 29 (1930), s. 257-264; M. Jugie, *Origine de la controverse sur l'addition du* Filioque *au symbole. Photius en a-t-il parlé?*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 28 (1939), s. 369-385.

[15] Por. Metropolitan Cyprian of Oropos and Phyle, *The Sacred Commemoration of the Eighth Holy Œcumenical Synod…*, *dz. cyt.*; *The Acts of the Eighth Œcumenical Council. Convened in Constantinople in the Years 879-880*, *dz. cyt.*

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

Teologiczny wniosek jest podwójny. Po pierwsze, rozwój doktrynalny musi zachować tożsamość apostolskiej wiary. Po drugie, nawet prawowita treść doktrynalna nie powinna być narzucana przez jednostronne przekształcenie Symbolu wiary należącego do całego Kościoła. Współczesna możliwość recytowania przez katolików greckiego *Credo* bez dodatku nie jest ustępstwem wobec prawosławia, lecz uznaniem pierwotnej integralności wspólnego tekstu.

6. Pentarchia, prymat i synodalność

Evangelos Chrysos analizuje synody z lat 869-870 i 879-880 w świetle zasady pentarchii. Pięć patriarchatów nie tworzyło federacji równorzędnych centrów. Rzym zajmował pierwsze miejsce, Konstantynopol drugie, a pozostałe stolice uczestniczyły w powszechnym świadectwie Kościoła. Pentarchia była zarazem ideałem normatywnym i konstrukcją uwarunkowaną politycznie: reprezentacja patriarchatów wschodnich bywała pośrednia, a realny ciężar Rzymu i Konstantynopola był nieporównanie większy[16].

Synod z lat 879-880 ukazuje korelację pierwszego i wielu. Legaci reprezentowali Jana VIII i zajmowali miejsce pierwszeństwa, ale rehabilitacja Focjusza została wyrażona przez zgromadzenie. Patriarcha nie uzyskał powszechnej jurysdykcji; papież nie zastąpił procedury synodalnej. Historyczna konfiguracja nie jest gotowym projektem ustrojowym dla XXI wieku. Może jednak służyć jako świadectwo, że pierwszeństwo było rozpoznawane w komunii Kościołów, a nie jako urząd pozostający poza kolegium.

Dokument *Serving Communion* grupy św. Ireneusza ujmuje prymat i synodalność jako pojęcia korelatywne na poziomie lokalnym, regionalnym i powszechnym. Zastosowanie tej kategorii do IX wieku wymaga ostrożności: jest to hermeneutyka retrospektywna. Jej zasadność

[16] Por. E. Chrysos, *The Principle of Pentarchy at the Eighth Ecumenical Council(s) (869-70 and 879-80)*, w: M. Giouni, L. Paparriga-Artemiadi (red.), *Constantinos G. Pitsakis In Memoriam*, Athens 2023, s. 237-252.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

polega na tym, że pomaga opisać strukturę faktycznie widoczną w aktach – obecność pierwszego, realność zgromadzenia, wielość Kościołów i wspólny depozyt wiary[17].

7. Dwa zgromadzenia konstantynopolitańskie i status Konstantynopola IV

Rzymskokatolicka interpretacja nie może pominąć faktu, że oficjalny łaciński wykaz soborów powszechnych obejmuje Konstantynopol IV z lat 869-870. Jednocześnie analiza Francisa Dvornika, ks. Klausa Schatza SJ i krytycznej edycji dekretów wykazuje, że historia recepcji była bardziej złożona niż prosty schemat: „sobór powszechny od początku" przeciw „synodowi lokalnemu". W średniowieczu znaczenie zgromadzenia z lat 869-870 rosło wraz z wykorzystaniem jego akt w zbiorach kanonicznych i z utrwaleniem antyfocjańskiej narracji[18].

Nie wszystkie rozstrzygnięcia obu zgromadzeń pozostają na tym samym poziomie. Potępienia personalne i decyzje dyscyplinarne z lat 869-870 zostały praktycznie przezwyciężone w latach 879-880 przez przywrócenie Focjusza do komunii. Kanony dotyczące władzy, procedury czy relacji do cesarza zachowały odrębną historię recepcji. Horos z lat 879-880 nie stanowi negacji dogmatu katolickiego, lecz świadectwo integralności *Credo*. Możliwa jest więc recepcja asymetryczna: Kościół katolicki zachowuje formalną numerację Konstantynopola IV, a równocześnie uznaje synod z lat 879-880 za autentyczny i teologicznie znaczący synod pojednania.

Takie stanowisko nie polega na relatywizowaniu soborów. Rozróżnia ono nieomylną treść wiary, dyscyplinarne decyzje historyczne i późniejsze katalogi. Nie każda decyzja personalna soboru posiada ten sam status co definicja dogmatyczna. Rehabilitacja Focjusza nie wymaga zaprzeczenia, że zgromadzenie z lat 869-870 zajęło ważne miejsce w tra-

[17] Por. Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group, *Serving Communion*, *dz. cyt.*, s. 119-122, 170-174.

[18] Por. F. Dvornik, *The Photian Schism*, *dz. cyt.*, s. 279-432; K. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, *dz. cyt.*, s. 69-75.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

dycji łacińskiej; wymaga jednak odrzucenia używania tego miejsca do utrwalania nieprawdziwej legendy historycznej.

8. Recepcja: kryteria i poziomy

Pojęcie recepcji bywa używane zbyt ogólnie. W przypadku synodu z lat 879-880 należy odróżnić co najmniej pięć poziomów. Recepcja kanoniczna dotyczy włączenia decyzji do zbiorów prawa. Recepcja doktrynalna oznacza rozpoznanie zgodności Horosu z wiarą. Recepcja liturgiczna przejawia się w zachowaniu niezmienionego Symbolu wiary i w pamięci świętych. Recepcja komunijna polega na faktycznym przywróceniu łączności Rzymu i Konstantynopola. Recepcja historiograficzna dotyczy późniejszej narracji o wydarzeniu. Te poziomy nie rozwijały się jednakowo.

Synod osiągnął bezpośredni skutek komunijny i znaczną recepcję wschodnią. Nie uzyskał trwałego miejsca w łacińskim katalogu soborów powszechnych. Jego Horos pozostaje jednak zgodny z czcią, jaką katolicy otaczają pierwotny Symbol wiary. Z kolei sobór z lat 869-870 osiągnął silną recepcję kanoniczną i historiograficzną na Zachodzie, ale nie został analogicznie przyjęty na Wschodzie. Ekumeniczność nie może być zatem sprowadzona ani do liczby uczestników, ani do samej obecności legatów, ani do późniejszej numeracji[19].

Kryteriami soboru powszechnego pozostają: prawowite zwołanie lub przyjęcie przez kompetentną władzę, reprezentatywność episkopatu, zgodność z wiarą apostolską, relacja do pierwszego oraz recepcja w Kościele. W praktyce kryteria te są rozpoznawane historycznie, a nie przez automatyczny algorytm. Synod z lat 879-880 spełnia wiele z nich, lecz jego formalny status pozostaje odmienny w obu tradycjach.

[19] Por. K. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, *dz. cyt.*, s. 69-75; V. Polidori, *Photius and the Councils (AD 859-880)*, *dz. cyt.*, s. 35-66.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

9. Katolicka eklezjologia dogmatyczna: I Sobór Watykański, II Sobór Watykański i *Ut unum sint*

Zestawienie synodu z nauczaniem katolickim wymaga odróżnienia istoty prymatu od historycznych sposobów jego wykonywania. *Pastor aeternus* naucza o pełnej i najwyższej jurysdykcji biskupa Rzymu oraz o jego nieomylności w ściśle określonych warunkach. Nie głosi jednak, że papież powinien stale zastępować biskupów w ich zwyczajnej odpowiedzialności. Prymat jest władzą realną i bezpośrednią, lecz jego celem pozostaje jedność wiary i komunii[20].

Lumen gentium (por. 22-25) osadza urząd papieski w relacji do kolegium biskupów. Kolegium nie istnieje bez swojej głowy, ale również biskup Rzymu nie jest zewnętrzny wobec episkopatu. *Nota explicativa praevia* chroni prymat przed interpretacją kolegialności jako równoległego źródła najwyższej władzy, nie redukując jednak biskupów do delegatów papieskich. W tym świetle struktura synodu z lat 879-880 może być interpretowana jako historyczne świadectwo współdziałania, nie jako kompletna antycypacja doktryny soborowej.

Unitatis redintegratio uznaje, że Kościoły wschodnie posiadają prawdziwe sakramenty, sukcesję apostolską i własne tradycje dyscyplinarne. *Ut unum sint* zaprasza do wspólnego poszukiwania takiej formy wykonywania prymatu, która zachowując jego istotę, będzie służyła uznanej przez wszystkich komunii. Synod z lat 879-880 dostarcza materiału historycznego dla tego poszukiwania: pierwszeństwo Rzymu było obecne, ale urzeczywistniało się przez legatów, dialog i akt zgromadzenia[21].

Nie należy z tego wyprowadzać tezy, że współczesny papież posiada jedynie honorowe pierwszeństwo. Źródła IX wieku świadczą o realnych roszczeniach jurysdykcyjnych Rzymu. Pokazują jednak również, że ich recepcja na Wschodzie odbywała się w ramach synodalnych i podlegała negocjacji. Ka-

[20] Por. I Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, Rzym 1870, rozdz. 3-4.

[21] Por. II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964, nr 22-25; II Sobór Watykański, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Rzym 1964, 14-17; Jan Paweł II, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, Rzym 1995, 88-96.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

tolicka teologia może uznać historyczną zmienność sposobów wykonywania prymatu bez relatywizowania jego dogmatycznej treści.

10. Znaczenie teologiczne i ekumeniczne

Pierwszy wniosek dotyczy urzędu nauczycielskiego. Kompetencja tego urzędu pozostaje normowana przez depozyt wiary, którego biskupi są autorytatywnymi świadkami i stróżami. Horos wskazuje, że prymat doktrynalny nie obejmuje możliwości ustanowienia nowej wiary, a synodalność nie oznacza poddawania objawienia decyzji większości. Obie formy odpowiedzialności kościelnej służą wiernemu przekazowi otrzymanego Symbolu wiary.

Drugi wniosek dotyczy sposobu odbudowy komunii. Pojednanie Focjusza z Rzymem wymagało uznania aktualnej prawowitości patriarchy, rezygnacji z ponownego prowadzenia części sporów personalnych oraz odróżnienia kwestii wiary od nierozwiązanych problemów jurysdykcyjnych, zwłaszcza bułgarskich. Nie oznaczało to pełnej zgodności eklezjologicznej, lecz stworzyło realną podstawę wspólnoty kościelnej.

Trzeci wniosek dotyczy pamięci historycznej. Krytyczna analiza Francisa Dvornika wykazała, że późniejsza historiografia konfesyjna ukształtowała obraz Focjusza, którego nie potwierdza całość źródeł. Oczyszczenie pamięci wymaga jednak równoczesnego krytycyzmu wobec zachodnich i prawosławnych narracji. Świadectwa recepcji, takie jak opracowanie metropolity Cypriana czy współczesny przekład akt, dokumentują żywą pamięć eklezjalną, lecz nie zastępują historyczno-krytycznej analizy tekstów.

Czwarty wniosek ma charakter metodologiczny. Dokument grupy św. Ireneusza trafnie podkreśla konieczność łącznego badania języka teologicznego, dogmatów, kanonów oraz czynników politycznych i kulturowych. Synod z lat 879-880 potwierdza, że prymat i synodalność mogą być ujmowane jako współzależne formy odpowiedzialności za komunię Kościoła, pod warunkiem wyraźnego odróżnienia rekonstrukcji historycznej od współczesnej interpretacji systematycznej.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

Zakończenie

Synod konstantynopolitański z lat 879-880 był wydarzeniem pojednania dokonanym z udziałem legatów Jana VIII i szerokiego zgromadzenia biskupów. Nie stanowił ani antyrzymskiego odrzucenia prymatu, ani prostego precedensu późniejszego modelu centralistycznego. Jego Horos chronił integralność Symbolu wiary oraz eklezjalną zasadę, że wspólnego wyznania wiary nie można jednostronnie przekształcać.

Analiza listów Jana VIII ujawnia napięcie między łacińskim mandatem a jego grecką recepcją. Nie należy go ani pomniejszać, ani interpretować jako dowodu całkowitego oszustwa. Papieskie pierwszeństwo było realnym czynnikiem pojednania, lecz zostało urzeczywistnione w procedurze synodalnej; zgromadzenie zaś działało w komunii z Rzymem, a nie niezależnie od niego.

Z perspektywy rzymskokatolickiej możliwa jest pozytywna recepcja teologicznego znaczenia synodu z lat 879-880 bez negowania formalnego miejsca Konstantynopola IV (869-870) w łacińskim wykazie soborów powszechnych. Wymaga to odróżnienia definicji dogmatycznych, decyzji personalno-dyscyplinarnych oraz późniejszych form recepcji. Zgromadzenie z lat 879-880 pozostaje ważnym świadectwem współzależności prymatu, synodalności i wierności otrzymanemu depozytowi wiary.

Bibliografia

Źródła i dokumenty Magisterium

Alberigo G. (red.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, t. 1: *The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Turnhout 2006.

Alberigo G., Melloni A. (red.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, t. 2, cz. 1: *The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia Siena (869-1424)*, Turnhout 2013.

Caspar E. (red.), *Epistolae Karolini aevi*, t. 5: *Johannes VIII. Registrum epistolarum*, Berlin 1928.

Focjusz, *Epistulae et Amphilochia*, red. B. Laourdas, L. G. Westerink, t. 1-3, Leipzig 1983-1985.

Jan Paweł II, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, Rzym 1995.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.scj.pl

I Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, Rzym 1870.
II Sobór Watykański, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Rzym 1964.
II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
II Sobór Watykański, *Nota explicativa praevia* do konstytucji *Lumen gentium*, Rzym 1964.

Literatura przedmiotu

Chrysos E., *The Principle of Pentarchy at the Eighth Ecumenical Council(s) (869-70 and 879-80)*, w: M. Giouni, L. Paparriga-Artemiadi (red.), *Constantinos G. Pitsakis In Memoriam*, Athens 2023, s. 237-252.
Dvornik F., *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948.
Erismann C., *John the Grammarian and Photius: A Ninth-Century Byzantine Debate on Depiction, Visual Perception and Verbal Description*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 70 (2020), s. 67-87.
Grumel V., *Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi*, „Échos d'Orient" 37 (1938), s. 357-372.
Grumel V., *Le „Filioque" au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos*, „Échos d'Orient" 29 (1930), s. 257-264.
Hergenröther J., *Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, t. 2, Regensburg 1867.
Jugie M., *Origine de la controverse sur l'addition du* Filioque *au symbole. Photius en a-t-il parlé?*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 28 (1939), s. 369-385.
Metropolitan Cyprian of Oropos and Phyle, *The Sacred Commemoration of the Eighth Holy Œcumenical Synod, Under St. Photios the Great, November 879 – March 880*, Oropos–Phyle 2015.
Perrone L., *Das vierte Konzil von Konstantinopel (869-870)*, w: G. Alberigo (red.), *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf 1993, s. 169-196.
Polidori V., *Photius and the Councils (AD 859-880)*, „Studi sull'Oriente Cristiano" 1(28) (2024), s. 35-66.
Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group, *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, Graz 2018.
Schatz K., *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 2008.
The Acts of the Eighth Œcumenical Council. Convened in Constantinople in the Years 879-880, tłum. G. Heers, Uncut Mountain Press 2025, wydanie podglądowe.

Prof. dr hab. Wojciech Słomski – filozof i teolog, profesor akademicki związany z Uniwersytetem VIZJA w Warszawie. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na filozofii religii, teologii systematycznej, patrystyce oraz metafizyce uczestnictwa, ze szczególnym uwzględnieniem myśli bizantyńskiej.

W swojej pracy naukowej podejmuje zagadnienia relacji między filozofią a teologią, ontologii stworzenia, tradycji neoplatonizmu chrześcijańskiego oraz współczesnych interpretacji klasycznej metafizyki. Publikuje również w obszarach interdyscyplinarnych, łączących filozofię z naukami społecznymi i psychologią, zwłaszcza w kontekście problematyki tożsamości narracyjnej oraz religijnego doświadczenia człowieka.

Sympozjum • Rok XXIX 2025 • nr 2(49) • e-ISSN 2544-3283 • https://sympozjum.sej.pl

Autor licznych artykułów naukowych publikowanych w czasopismach międzynarodowych oraz uczestnik projektów badawczych i debat akademickich dotyczących teologii wschodniego chrześcijaństwa, filozofii klasycznej oraz współczesnej refleksji nad religią.

ZASADY PUBLIKACJI

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią.
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencjonalnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Sympozjum", lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadcza także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.
9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Sympozjum".

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.
2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony antykwą.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Sympozjum" oraz korespondencję należy kierować na adres:
„Sympozjum",
Stadniki 81, 32-410 Dobczyce

lub drogą elektroniczną**: sympozjum@scj.pl**

Polityka prywatności

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Sympozjum" używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

Przykłady opisów bibliograficznych

Bibliografia

Dokumenty Kościoła II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus,* Rzym 2000.

Książki

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Sympozjum" 2(31) (2016), s. 211-237.

Hasło z encyklopedii, słownika

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

Cytowanie stron internetowych

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, http://www.przegladpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkosc/ (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Przypisy

Dokumenty Kościoła II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006, 3-4.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000, 8.

Książki

L. Balter, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

J. Wroceński, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Sympozjum" 2(31) (2016), s. 220-221.

Hasło z encyklopedii, słownika

J. Kudasiewicz, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

Dzieło cytowane wcześniej

L. Balter, *Eschatologia…*, *dz. cyt.*, s. … .

Cytowanie stron internetowych

K. Ołdakowski, *Ulepszona ludzkość*, http://www.przegladpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkosc/ (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: tenże (kapitaliki); tamże (antykwa); *dz. cyt.* (kursywa).

PUBLISHING RULES

General rules

1. The board accepts materials in the form of articles, reviews or reports; neither already published nor simultaneously delivered for publication in other periodicals. 2. The scope of the article should not be less than 20,000 and should not exceed 40,000 characters, including whitespaces (no more than approximately 20 A4-size pages, including footnotes and bibliography).
3. The author is required to provide the English translation of the article title (or, if the article was not written in Polish – its Polish and English title). Please also attach a short abstract (approx. 1,200 characters) and keywords in Polish and English, as well as a short author's biography (approx. 400 characters: author's scientific title, name, alma mater, fields of interest, e-mail) and address. The abstract should cover the topic of the article and the structure of the analysis conducted.
4. Bibliography of all works cited should be attached at the end of the article. In case of citations from ancient works, full bibliographic data of modern translations should be included as well.
5. Book reviews should be between 10,000 and 12,000 characters long, including whitespaces. The board accepts reviews of Polish books, published at most three years prior to the publication of the current issue of Sympozjum, or of foreign books – published within the last five years. 6. Reports from conferences, science symposia or congresses should lie within the 10,000–12,000 character limit, or should be submitted in the form of an article.
7. Deadlines for submitting materials are: for the spring issue – 31 March, for the autumn issue – 30 September.
8. By submitting the material for publication, its author confirms possession of full rights to the work as well as its originality. The author also asserts that the submitted text is not presently being evaluated or processed for printing by another publisher. The author also consents to royalty-free publication of the submitted material in both printed and electronic versions (on websites and in scientific material databases), as well as its storage and sharing through storage media.
9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.

Preparing the text for publication

1. Format: MS-Word 97–2007 2. Main body text: Times New Roman, 12 pt, 1.5 line spacing, left-aligned, no hyphenation, no tabbing, no boldface, italics acceptable.
2. Footnotes: Times New Roman, 10 pt, single line spacing, left-aligned; references: author (initial and last name) in small caps, work title in italics, place and year of publication upright.
3. Authors are requested to ensure that their texts conform to the above mentioned criteria. Texts not conforming to editorial requirements may be rejected.

Materials for publication in Sympozjum and other correspondence should be delivered at

Sympozjum
Stadniki 81, 32-410 Dobczyce, POLAND

or via e-mail: **sympozjum@scj.pl**

Privacy policy

Names, addresses and other personal information of authors are used solely for the purpose of publication of their works. Consequently, their data is neither used for other purposes nor shared with third parties. Bibliographical entry examples

Documents of the Church Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum****, Rome 1965.***

Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000.

Books

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Articles from collective works and periodicals

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Sympozjum* 2(31) (2016), p. 211-237.

Encyclopaedic or dictionary entries

Kudasiewicz J., *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

Citations from websites

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, http://www.przegladpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkosc/ (lecture from 15.01.2011).

Footnotes

Documents Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965, 5.

Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006, 3-4.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000, 8.

Books

L. Balter, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, p. 2-3.

Articles from collective works and periodicals

Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

J. Wroceński, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Sympozjum* 2(31) (2016), p. 220-221.

Encyclopaedic or dictionary entries

J. Kudasiewicz, *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 387-388.

Work/author previously cited

L. Balter, *Eschatologia…*, *op. cit.*, p. 24.

Citations from websites

K. Ołdakowski, *Ulepszona ludzkość*, http://www.przegladpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkosc/ (lecture from 15.01.2011).

Abbreviations to use: Idem (small caps); Ibid. (normal caps), *op. cit.* (italics).

Skład i łamanie:
Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel.: +48 12 290 52 98 e-mail: wydawnictwo@sercanie.pl
sklep@sercanie.pl
https://wydawnictwo.sercanie.pl
Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak sp.j., Poznań 2026