ODKUPIEŃCZY WYMIAR DUCHOWOŚCI I MISJI ZGROMADZENIA MISJONAREK ŚW. ANTONIEGO MARII KLARETA

Joanna Pępkowska MC

ODKUPIEŃCZY WYMIAR DUCHOWOŚCI I MISJI ZGROMADZENIA MISJONAREK ŚW. ANTONIEGO MARII KLARETA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2015

Recenzje
dr hab. Jacek Kiciński CMF, prof. PWT we Wrocławiu
(Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
ks. dr hab. Jan Daniel Szczurek, prof. UPJPII
(Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redakcja językowa
Renata Komurka

Projekt graficzny i skład
Anna Niklewicz

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

Na okładce wykorzystano obraz Joanny Jabłońskiej MC *Chrystus Odkupiciel*.

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-430-8 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-431-5 (wersja online)
http://dx.doi.org/10.15633/9788374384315

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

http://ksiegarnia.upjp2.edu.pl

WSTĘP

„Nic by nam przecież nie przyszło z daru życia, gdybyśmy nie zostali odkupieni”[1]. Przytoczone słowa, wyśpiewywane przez Kościół w orędziu wielkanocnym, sumarycznie ujmują prawdę tajemnicy odkupienia, która, będąc w centrum chrześcijańskiej wiary, nie doczekała się precyzyjnego określenia, czy też jednoznacznej definicji soborowej. Niewątpliwie jednak przez długie stulecia tajemnica ta była i jest przedmiotem refleksji teologicznej Kościoła, który stara się wyrażać ją na różne sposoby, umożliwiając tym samym, poprzez komplementarne ich potraktowanie, uzyskanie pełniejszego obrazu rzeczywistości odkupienia.

Różnorodność interpretacji na przestrzeni wieków, warunkowana zmieniającym się kontekstem kulturowym czy rozumieniem kategorii soteriologicznych, odzwierciedla niezaspokojone pragnienie ludzkiego serca, by zgłębić przeszłe wydarzenie odkupienia i w jego świetle znaleźć odpowiedzi na najbardziej nurtujące ludzkość pytania. To niesłabnące pragnienie jest nie tylko inspiracją do podejmowania teologicznych dociekań, ale przejawia się we współczesnych wyrazach kultury: w literaturze, kinematografii, sztuce i muzyce.

Głód odkupienia, tak bardzo widoczny w teraźniejszej rzeczywistości, skłania do postawienia sobie pytania, jak w dzisiejszym

---

[1] *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, wyd. II rozszerzone, Poznań 2010, s. 158.

świecie rozumieć i głosić „obfite odkupienie" (por. Ps 130, 7), by nie było ono kategorią pozbawioną znaczenia, a niosło istotną zmianę ludzkiej egzystencji. Próbą znalezienia odpowiedzi na powyższe pytanie jest niniejsza praca, której celem jest odczytanie na nowo odkupieńczego wymiaru duchowości i misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta.

Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta jest najmłodszą gałęzią Rodziny Klaretyńskiej, do której przynależy osiem różnych instytutów[2], założone zostało 19 marca 1958 roku w Londrinie (Brazylia) przez Matkę Leonię Milito, włoską franciszkankę odpowiedzialną za działalność misyjną swojego instytutu, oraz abp. Geralda Fernandesa Bijosa, misjonarza klaretyna, referenta do spraw zakonnych w Brazylii[3]. Rozpoczęli oni to wielkie dzieło poruszeni płomienną gorliwością apostolską i wielką miłością do ubogich, aby odpowiedzieć na potrzeby Kościoła i na wyzwania ówczesnego świata. Zaledwie po dziewięciu latach istnienia nowo powstałe zgromadzenie otrzymało aprobatę Stolicy Apostolskiej[4]. Jego

---

[2] Rodzinę Klaretyńską tworzą: Zgromadzenie Synów Niepokalanego Serca Maryi (misjonarze klaretyni) założone przez św. Antoniego M. Klareta 16 lipca 1849 roku w Vich (Hiszpania); Zgromadzenie Sióstr Maryi Niepokalanej założone przez św. Antoniego M. Klareta i m. Antonię Parisi 25 sierpnia 1855 roku w Santiago (Kuba); Ruch Klaretynów Świeckich inspirowany projektem św. Antoniego M. Klareta w latach 1846–1864, a uznany przez Papieską Radę ds. Świeckich w 1988 roku; Świecki Instytut Córek Najświętszego i Niepokalanego Serca Maryi założony przez św. Antoniego M. Klareta w 1847; Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Maryi Niepokalanej założone przez o. Armengola Colla CMF w 1909 roku w Gwinei Równikowej; Zgromadzenie Sióstr Serca Maryi założone przez m. Carmen Serrano i o. Juliana Collella Guixa CMF 19 marca 1921 roku w Meksyku; Zgromadzenie Misjonarek Instytutu Klaretyńskiego założone przez o. Luiza Pujola Tordery CMF 29 maja 1951 roku w Vich; oraz Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego M. Klareta założone przez m. Leonię Milito i abp. Geralda Fernandesa Bijosa CMF 19 marca 1958 w Londrinie (Brazylia). Por. DMC 2003, s. 14.

[3] J. G. N. García, *História da Congregação das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret*, São Paulo 1992, s. 112–113.

[4] Por. CMC 2000, nr 1.

liczebny rozwój pozwolił na rozpoczęcie działalności apostolskiej na innych kontynentach. Obecnie misjonarki klaretynki pracują w siedemnastu krajach, w Ameryce Południowej, Afryce, Azji, Australii i Europie[5].

Fakt należenia do Rodziny Klaretyńskiej przyczynia się do tego, że charyzmat zgromadzenia misjonarek klaretynek czerpie swoje bogactwo z duchowego dziedzictwa pozostawionego przez ojca Klareta. Niemniej jednak nawet wspólne dla całej Rodziny Klaretyńskiej elementy charyzmatu, jak pobożność eucharystyczna, kult Niepokalanego Serca Maryi, miłość do Kościoła oraz misyjność, najmłodszy w tej rodzinie instytut przeżywa we właściwy sobie sposób. Tym, co wyróżnia Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta spośród innych instytutów Rodziny Klaretyńskiej jest pragnienie utożsamienia się z Jezusem Odkupicielem ludzkości, preferencyjna opcja na rzecz ubogich, pryncypium miłosierdzia oraz motto: dobroć i radość[6].

Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, stanowiąca praktyczny przewodnik na drodze stawania się uczennicą Jezusa, Misjonarza Ojca i Odkupiciela ludzi, stwierdza, że naśladując Chrystusa, misjonarki klaretynki pragną głosić tajemnicę odkupienia wszystkim ludziom[7]. Od samego początku istnienia instytutu jego ustawodawstwo zaznacza, że kontynuowanie misji Chrystusa Odkupiciela obejmuje głoszenie słowa Bożego oraz posługę miłości według programu dzieł miłosierdzia[8]. Głoszenie Ewangelii wiąże się więc w posłannictwie misjonarek klaretynek z podejmowaniem różnorakiej działalności sprzyjającej promocji ludzkiej[9]. Na obranie tych priorytetów w działalności apostolskiej instytutu, powstałego w Brazylii w 1958 roku, wpływ miała na pew-

---

5 Por. J. Dresler, *Aktywność społeczna Kościoła latynoamerykańskiego w świetle dokumentów CELAM. Na przykładzie działalności zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta,* Kraków 2013, s. 137–157.

6 Por. I. Amattos, *The charism of the Missionary Sisters of Saint Anthony Mary Claret*, Melbourne 2000, s. 20–22.

7 Por. A. Bruscato, *Apresentação,* [w:] CMC 2000, s. 4; CMC 2000, nr 3.

8 Por. CMC 1962, nr 6.

9 Por. DMC 2003, nr 14.

no sytuacja społeczno-polityczna, w jakiej znalazła się Ameryka Łacińska na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. W wielu krajach panował reżim wojskowy oraz system ekonomiczny wprowadzający coraz większe ubóstwo i zwiększający przepaść między bogatymi i ubogimi. Sytuację społeczną charakteryzowały prześladowania, przemoc i nieprzestrzeganie praw człowieka[10].

W takiej rzeczywistości Kościół Ameryki Łacińskiej łączył głoszenie orędzia wyzwolenia w Chrystusie z zaangażowaniem w sprawy społeczne. Biskupi, wśród których był założyciel Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta – abp Geraldo Fernandes Bijos, członek zarządu CELAM, próbowali przeciwstawiać się takim przejawom życia w nieludzkich warunkach, jak: „głód, ustawiczne choroby zakaźne, analfabetyzm, nędza, niesprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych, [...] stan neokolonializmu gospodarczego i doktrynalnego". Mieli jednocześnie na uwadze, że „Kościół ma obowiązek głoszenia wyzwolenia setek tysięcy ludzi, skoro wielu z nich to jego dzieci; również ma obowiązek wspierania tego wyzwolenia, żeby się dokonało, opowiadania się za nim oraz sprawiania, by ono stało się całkowite" (EN 30).

Realizacja postulatów wyzwolenia i rozwoju człowieka na przestrzeni lat w Zgromadzeniu Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta konkretyzuje się w dziełach prowadzonych przez instytut, obejmujących takie obszary, jak: formacja religijno-kulturalna, edukacja i wychowanie, opieka sanitarna i asystencja społeczna. Odpowiadając na potrzeby i oczekiwania braci, szczególnie tych najuboższych, misjonarki klaretynki za przykładem Boskiego Odkupiciela i ożywione tym samym Duchem, ofiarują swoje życie, włączając się w Jego zbawczą misję[11].

Pomimo faktu, że odkupieńczy wymiar życia i misji sióstr klaretynek jest wielokrotnie podkreślany w ich dokumentach, zagadnienie to nie stało się jak dotąd bezpośrednim przedmiotem badań

---

[10] Por. J. Dresler, *Aktywność społeczna Kościoła*..., dz. cyt., s. 82, 91–92.

[11] Por. CMC 2000, nr 15.

zgromadzenia. VIII Kapituła Generalna instytutu zachęca do podjęcia refleksji nad fundamentalnym tematem odkupienia, sugerując, że powinien być to nieustający proces, w którym uczestniczy całe zgromadzenie, i w który włączają się wszystkie jego członkinie[12]. Odpowiedzią na zaproszenie kapituły do pogłębienia percepcji tajemnicy odkupienia i sposobu przeżywania odkupieńczego wymiaru duchowości i misji w Zgromadzeniu Misjonarek św. Antoniego M. Klareta ma stać się niniejszy elaborat.

Oczywiste jest jednak, że systematyczne ujęcie odkupienia wykracza poza cel tej dysertacji. Nie pretenduje ona do stanowienia jakiegoś całościowego ujęcia, ani nawet do podjęcia wszystkich kluczowych pytań związanych z tym tematem. Założeniem rozprawy jest podjęcie antropologicznej refleksji nad fundamentalnymi elementami życia zakonnego w świetle ewoluującej percepcji odkupienia. Realizacja tego zamysłu ma prowadzić misjonarki klaretynki do głębszego rozumienia tajemnicy odkupienia i jej znaczenia dla ludzkiej egzystencji, a także do odkrycia nowych dróg włączenia się kobiet konsekrowanych w kontynuację dzieła odkupienia.

Podstawę źródłową pracy stanowią dzieła założycieli instytutu: matki Leonii Milito oraz ojca Geralda Fernandesa. Wśród pism Założycielki fundamentalne znaczenie ma jej dziennik duchowy z 1975 roku, *Diario spirittuale* (Roma 1981) oraz listy okólne kierowane do całego zgromadzenia w latach 1953–1980, *Lettere circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione* (vol. I–IV, Roma 2002). Najbardziej znaczącymi tekstami Założyciela są przesłania kierowane do sióstr w latach 1957–1982 na łamach zgromadzeniowego pisma „Carta em Família", *Mensagens* (Londrina 1999).

Następną grupą materiałów źródłowych są dokumenty ustawodawcze instytutu: regulament, konstytucje, dyrektoria, kodeks życia oraz dokumenty poszczególnych kapituł generalnych i prowin-

---

12 Por. Dokument VIII Kapituły Generalnej, *La persona della claretiana e le strutture della congregazione a servizio della vita in abbondanza nel discepolato di Gesù Missionario e Redentore*, Londrina 2005, s. 15–18.

cjalnych. Obowiązującym tekstem konstytucji dla Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta jest obecnie tekst portugalski *Constituição das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret* (Londrina 2000), dostosowany do zmian w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku i zatwierdzony przez Stolicę Apostolską 15 sierpnia 1999 roku[13]. W niniejszej pracy odniesienia do dokumentu jako do *Konstytucji Misjonarek św. A. M. Klareta* będą dotyczyć polskiego tłumaczenia, które jest w trakcie przygotowywania. Dużą wartość badawczą posiada dokument III Kapituły Generalnej (*Unidade no Espirito pelo vinculo da paz,* Londrina 1976), która odbyła się jeszcze za życia Założycielki instytutu. Składający się z dziewięciu części wolumin w szczegółowy sposób opisuje charyzmat zgromadzenia, odnosząc się do zagadnień życia konsekrowanego, wspólnotowego, formacji misyjnej, apostolatu, a także administracji poszczególnych dzieł. Do treści tego dokumentu odnosi się wiele późniejszych pism instytutu.

W rozprawie wykorzystano również okólniki poszczególnych przełożonych generalnych, sprawozdania zarządu generalnego, plan formacji (*Plano Geral de Formação „ad experimentum",* Londrina 2013), a także opracowania tematyczne wybranych zagadnień z historii i charyzmatu zgromadzenia w językach: polskim, portugalskim, włoskim i angielskim.

W celu ukazania aktualnej wartości duchowości i misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta posłużono się także współczesną literaturą teologiczną dotyczącą życia konsekrowanego, a zwłaszcza podjętego tematu. Odniesienie się do dokumentów Magisterium o życiu zakonnym, szczególnie dokumentów Soboru Watykańskiego II i późniejszych, pozwala lepiej ukazać prawdę o istotnej roli kobiet konsekrowanych w życiu i posłudze Kościoła.

Cel i założenia rozprawy wpływają na zastosowanie określonych metod i wyznaczają układ pracy. Prezentacja zarysu teologii odkupienia, która ma prowadzić misjonarki klaretynki do lepszego rozumienia tajemnicy odkupienia, a w następstwie do odczytania na nowo odkupieńczego wymiaru duchowości i misji zgromadzenia,

---

[13] P. S. Nesti, *Decreto de aprovação*, [w:] CMC 2000, s. 7–8.

dokonana jest w oparciu o chronologiczne przedstawienie treści. Percepcja odkupienia na przestrzeni wieków ukazana jest poprzez analizę rozumienia tego pojęcia w Piśmie Świętym, jego patrystyczną interpretację w tradycjach greckiej i łacińskiej, studium dokumentów Kościoła oraz dzieł teologicznych. Komentarz do poszczególnych zagadnień odwołuje się do wybranej literatury przedmiotu, która umożliwia syntetyczne i jednocześnie wieloaspektowe przedstawienie problemu.

Pogłębione studium nad tajemnicą odkupienia, obrazujące bogactwo różnorodnych koncepcji i modeli soteriologicznych, prowadzi do podjęcia w jego świetle refleksji nad fundamentalnymi elementami życia zakonnego. Sugeruje także sposoby i możliwości wskazania implikacji, wynikających z wcześniejszej analizy poszczególnych koncepcji odkupienia, w przestrzeń życia konsekrowanego. Proces ten ma za podstawę analizę krytyczną licznych źródeł zgromadzenia oraz literatury z zakresu teologii życia konsekrowanego.

Dysertacja podzielona jest na trzy rozdziały, przedstawiające kolejno: zarys teologii odkupienia, odkupieńczy wymiar duchowości oraz odkupieńczy wymiar misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta.

Pierwszy rozdział, prezentujący zarys teologii odkupienia, ukazuje jej biblijne podstawy, patrystyczną interpretację w tradycjach greckiej i łacińskiej, a także średniowieczny wkład św. Anzelma i św. Tomasza w rozwój soteriologii. Następnie przedstawiona jest analiza wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, która dotyczy wybranych dokumentów drugiego tysiąclecia (dekret o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego, dokumenty Soboru Watykańskiego II, *Evangelii nuntiandi* Pawła VI, *Redemptor hominis* Jana Pawła II). Ostatni podrozdział opisuje różnorodność wizji odkupienia w niektórych współczesnych kierunkach myśli teologicznej: w nowej teologii politycznej Johanna Baptista Metza, w teologii wyzwolenia, w staurologicznej koncepcji Karla Rahnera, w teologii Wacława Hryniewicza oraz w perspektywie ekoteologii.

W drugim rozdziale zostaje podjęta refleksja nad odkupieńczym wymiarem duchowości Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego

M. Klareta. Punktem wyjścia tego zamysłu jest analiza trynitarnego charakteru odkupienia w patrymonium duchowym zgromadzenia. Kolejne podrozdziały odnoszą się do istotnych wymiarów życia konsekrowanego, takich jak: powołanie do pełnego utożsamienia się z Jezusem, Misjonarzem Ojca i Odkupicielem ludzkości; konsekracji zakonnej, postrzeganej jako tajemnica miłości, komunii i przymierza z Bogiem; praktyki rad ewangelicznych, która staje się drogą ku „nowemu stworzeniu"; oraz życia wspólnotowego będącego uprzywilejowanym miejscem, w którym objawia się wypełnienie Bożego planu wobec ludzkości.

Trzeci rozdział pracy analizuje odkupieńczy wymiar misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta. Kolejne podrozdziały omawiają uczestnictwo zgromadzenia w powszechnej misji całego Kościoła, w której ma ono swoje szczególne zadanie do spełnienia, a jest nim głoszenie „tajemnicy odkupienia wszystkim ludziom", dokonujące się poprzez „głoszenie Słowa oraz posługę miłości, szczególnie wobec najuboższych"[14]. Kończący rozprawę podrozdział o nowych areopagach misji zgromadzenia dotyczy wyzwań, które współczesny świat stawia przed życiem konsekrowanym, oczekując na nie stosownej odpowiedzi. Omawiane w nim zagadnienia to: otwarcie na dialog ekumeniczny i międzyreligijny, zaangażowanie w ochronę środowiska naturalnego oraz współpraca z osobami świeckimi.

Dysertację zamyka zakończenie poświęcone podsumowaniu przeanalizowanej problematyki oraz ukazaniu perspektywy dalszych badań.

Przyjęcie powyższej struktury pracy pozwala na wyraźne wyeksponowanie ewolucji rozumienia tajemnicy odkupienia oraz wynikających z tego implikacji dla duchowości i misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta.

---

[14] Por. CMC 2000, nr 3, 7.

ROZDZIAŁ 1

ZARYS TEOLOGII ODKUPIENIA

Podstawowa prawda chrześcijańskiej wiary dotycząca odkupienia znajdowała od początku wielorakie interpretacje. Były one za każdym razem próbą wyrażenia w kategoriach teologicznych zbawczego charakteru wydarzenia Jezusa przy uwzględnieniu tradycyjnego przekazu wiary, a jednocześnie aktualnych tendencji w szeroko pojętym rozwoju kulturowym danej epoki. W rozdziale tym przedstawiony zostanie zarys teologii odkupienia, jej biblijne podstawy, patrystyczna interpretacja, a także średniowieczny wkład w rozwój soteriologii. Analiza wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczyć będzie wybranych dokumentów drugiego tysiąclecia, które prezentują różnorodne koncepcje odkupienia i wynikające z nich wezwania dla współczesnego człowieka. Wielość modeli soteriologicznych obecnych we współczesnej literaturze teologicznej przyczyniła się do potraktowania ich w tym rozdziale wybiórczo. Zasadniczym kryterium doboru jest znaczenie, jakie dany model posiada dziś w soteriologii oraz próba wykazania komplementarności tak różnych współczesnych wizji odkupienia. Ponadto wzięte zostaną pod uwagę zwłaszcza te modele, które mogą stać się źródłem inspiracji do przeżywania odkupieńczego wymiaru duchowości i misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta.

1.1. Odkupienie w Biblii

Terminy „odkupienie" oraz pokrewne mu „odkupić" i „odkupiciel" wyrażają ideę zbawienia w Biblii[1]. W Starym Testamencie rozumienie odkupienia jest kształtowane na rzeczywistym, historycznym wydarzeniu wyzwolenia narodu wybranego. Niedole Izraela są Bożym tworzywem odkupienia jako wyzwolenia, a także źródłem samego pojęcia odkupienia[2]. Kontekst Exodusu i wykupu z niewoli staje się perspektywą dla zrozumienia ostatecznego eschatologicznego odkupienia, kiedy to Bóg uczyni wszystko nowym.

Nowotestamentalna idea odkupienia, oznaczającego uwolnienie bądź też wyzwolenie, akcentuje diametralną zmianę sytuacji wykupionego[3]. Znajdujący się w trwale niekorzystnej sytuacji człowiek, wobec tejże sytuacji bezsilny, zostaje przez Jezusa uwolniony i umieszczony w innym, korzystnym kontekście egzystencjalnym. Człowiek, wykupiony przez Chrystusa z etycznego reżimu Prawa i jego skutków, ze „świata" dalekiego Bogu, staje się własnością Boga, jednak taką, dla której znamienne są przywileje dziecka[4]. Odkupienie, które przynosi Jezus, ogarnia nie tylko ludzkość, ale całe stworzenie, które uczestniczy w wyzwoleniu z przemijalności i obdarowaniu chwałą.

1.1.1. Stary Testament

Stary Testament używa dwóch terminów, mówiąc o odkupieniu: *pādâh* oraz *gā'al*. Czasownik *pādâh* jest neutralnym komercyjnym terminem oznaczającym „wykupić", „okupić". Odnosi się on do wykupu osoby z niewoli (por. Wj 21, 7–11; Kpł 25, 24–34; 27, 28–29,

---

1 Por. J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia,* [w:] *Biblia o odkupieniu,* red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 18.

2 Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka,* Lublin 1999, s. 712.

3 Por. *Odkupienie*, [w:] B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu,* Warszawa 2003, s. 158.

4 Por. *Wykupić*, [w:] B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu,* dz. cyt., s. 311–331.

Job 6, 23)[5]. Pierwotne znaczenie czasownika *pādâh*, rozpowszechnionego także w innych językach semickich, było szersze niż „wykupić" i obejmowało wszelki rodzaj ocalenia od zła[6].

Tradycja deuteronomistyczna używa terminu *pādâh* jako centralnego pojęcia w narracji o wyjściu Izraela z Egiptu. Czasownik ten używany jest często metaforycznie w stosunku do zbawczego działania Jahwe, który wyprowadził Izraela z Egiptu i tym samym wykupił swój lud z niewoli. Exodus, wyzwolenie Izraela z Egiptu, jest centralnym wydarzeniem historycznym, w opisie którego zawiera się starotestamentalne orędzie o odkupieniu[7].

Bóg wyrywa swój lud z niewoli po to, by budować z nim bliską więź (por. Wj 6, 6nn; 2 Sm 7, 23n). Wyjście i związane z nim doświadczenie przymierza synajskiego określają tożsamość Izraela. Na mocy przymierza Izrael staje się „ludem świętym", „poświęconym Jahwe", Jego „szczególną własnością" (Wj 19, 5nn)[8]. Swoją szczególną przynależność do Boga ma on jednak potwierdzić przez wierność. Izrael bowiem nie tylko jest, ale staje się własnością Boga[9]. Idea odkupienia przedstawiona w tym kontekście ma charakter kolektywny i odnosi się do ludu wybranego jako całości. Indywidualne odkupienie jest niejako wkomponowane w relację Boga do swego ludu[10].

Pamiątką uobecniającą wydarzenie Wyjścia jest dla Izraelitów świętowanie Paschy. Zadaniem ojca każdej rodziny jest wytłumacze-

---

5 Por. F. Schüssler Fiorenza, *Redemption*, [w:] *The new dictionary of theology*, ed. J. A. Komonchak, M. Collins, D. A. Lane, Bangalore 1996, s. 836.

6 Por. A. Tronina, *Zbawienie/odkupienie w świetle onomastyki hebrajskiej*, [w:] *Biblia o odkupieniu,* dz. cyt., s. 47.

7 Por. *Redemption*, [w:] J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible,* New York 1965, s. 724.

8 Por. J. F. Craghan, *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2000, s. 311, 344.

9 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, [w:] *Dogmatyka,* t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 324.

10 Por. A. Kondracki, *Wspólnotowy wymiar odkupienia (Ps 130),* [w:] *Biblia o odkupieniu,* dz. cyt., s. 111.

nie dzieciom znaczenia święta Paschy poprzez przedstawienie opowieści o wyjściu z Egiptu jako faktu związanego z jego osobistymi dziejami, jako wydarzenia uobecnionego w historii jego własnego życia (por. Wj 13, 8–9. 14. 16)[11]. Wszystkie pokolenia mają bowiem przyswoić sobie to wydarzenie, uczynić go własnym, zrozumieć jego sens i odczytywać jako ważne w każdym czasie. W świadomości Izraelitów wyjście z Egiptu, będące wyzwoleniem, ma być wzorem do rozumienia i interpretowania wszystkich następnych wydarzeń historii[12].

Drugi starotestamentalny termin odnoszący się do rzeczywistości odkupienia *gā'al* – odkupić, wybawić, to czasownik nieznany poza językiem hebrajskim, należy do starego słownictwa prawa rodzinnego. Pochodnym od rdzenia *gā'al* jest termin *go'el* – odkupiciel. Termin ten oznacza najbliższego krewnego (por. Kpł 25, 25), który ma prawo i obowiązek wykupu swych krewnych, aby ocalić rodzinne dziedzictwo (por. Kpł 25, 23nn), wyzwolić najbliższych z niewoli lub pomścić ich krew (por. Lb 35, 12nn)[13]. Leżąca u podstaw tej grupy słów idea zakłada czyn, który podejmuje się na rzecz kogoś z tej racji, że on sam nie jest w stanie go dokonać (por. Jr 31, 11). Motywem odkupienia kogoś jest zobowiązanie wynikające z więzów krwi. Jeśli jednak nikt z krewnych nie podejmuje żadnych działań, oczekuje się, że sam król (por. 2 Sm 14, 1–11; Ps 72, 12–14) weźmie na siebie ten obowiązek[14]. Podstawową zatem treścią rdzenia *gā'al* jest moralno-prawno-ekonomiczna reintegracja człowieka w życie rodziny, przywracająca mu tożsamość, materialną bazę istnienia i przetrwania, godność i zdolność do współodpowiedzialności[15].

---

11 Por. tamże, s. 319.

12 Por. H. Witczyk, *„Ja jestem Jahwe" (Wj 6,6) Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, [w:] *Biblia o odkupieniu*, dz. cyt., s. 54–56.

13 Por. A. Tronina, *Zbawienie/odkupienie...*, dz. cyt., s. 48.

14 Por. T. M. Willis, *Odkupienie*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 574.

15 Por. A. Wodka, *U źródeł odkupienia w Psalmach*, [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii"*, red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 18–19.

Fundament pod teologiczne zastosowanie słowa *gā'al* wyrażającego wyzwalające działanie Boga wobec Izraela kładzie prorok Ozeasz. Zastanawia się on, czy Bóg może działać jako *go'el,* aby wybawić Efraima od śmierci (por. Oz 13, 14). W kontekście tym używa on czasownika *gā'al* paralelnie do terminu *pādâh,* aby opisać działanie Boga jako krewnego Izraela i jako tego, który będzie mógł go wyzwolić spod panowania obcych państw. Terminy *gā'al* i *pādâh* bardzo powoli wchodzą jednak do późniejszych proroctw i aż do czasów Deutero-Izajasza prorocy się nimi nie posługują. Wyjątek stanowi Micheasz, działający niewiele później od Ozeasza, który używa terminów *gā'al* i *pādâh,* ogłaszając wyzwolenie Izraela z ręki jego nieprzyjaciół[16].

Ideę odkupienia Izraela przejmuje zdecydowanie Deutero-Izajasz. Po raz pierwszy nazwa on Boga Odkupicielem swojego ludu – *Go'el*, a także posługuje się rdzeniem słownym *gā'al* dla opisania dzieł zbawczych Jahwe wobec Izraela (por. Iz 43, 1)[17]. Tym samym mówi o relacji zachodzącej między Bogiem a człowiekiem jako o relacji pokrewieństwa. Prorok opisuje Boga, który wybrał Izraela i bardzo związał się z nim[18]. Przypomina także, że pierwszym tytułem prawa własności do ludu, a także do całego świata, jest dla Boga akt stworzenia. Wskazuje on na miłość rodzicielską Boga Stworzyciela do swego narodu. Bóg odkupi swój lud z miłości, porównanej do miłości matczynej (por. Iz 49, 15)[19].

W tradycji izajańskiej przeplatają się dwa wymiary odkupienia: historyczny, który dotyczy wyjścia Izraela z Babilonii, oraz eschatologiczny – odnoszący się do wyjścia z diaspory i wejścia do królestwa czasów ostatecznych[20].

---

16 Por. A. Rebić, *Obietnica i przygotowanie zbawienia w Starym Testamencie,* [w:] *Tajemnica odkupienia*, Poznań 1997, s. 34 (Kolekcja Communio, 11). U Ezechiela jeden raz występuje słowo *go'el* (11, 5), lecz w czysto społecznym znaczeniu krewnego.

17 Por. A. Tronina, *Zbawienie/odkupienie…,* dz. cyt., s. 49.

18 Por. A. Ohler, *Odkupienie*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów,* red. A. Grabner-Heider, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 870.

19 Por. A. Kondracki, *Wspólnotowy wymiar odkupienia…,* dz. cyt., s. 109.

20 Por. H. Witczyk, *„Ja jestem Jahwe"…,* dz. cyt., s. 56–57.

Powrót Izraela z niewoli babilońskiej Deutero-Izajasz przedstawia jako „nowe wyjście", przewyższające swą wspaniałomyślnością wyjście z niewoli egipskiej (por. Iz 41, 17nn; 42, 16; 43, 2. 16nn; 48, 21; 49, 10; 51, 10). Będzie to „rzecz nowa" (Iz 43, 19; 48, 6), nowe stworzenie dokonane przez Pana z obowiązku płynącego z pokrewieństwa krwi[21]. Prowadzony przez samego Jahwe (por. Iz 52, 11n) Izrael będzie w karawanie szedł do swojej ojczyzny przez pustynię, która zamieni się dla niego w wielką oazę, kraj o równych i bezpiecznych drogach, bogaty w drzewa i wodę (por. Iz 40, 3–5; 41, 17–19; 43, 19n)[22]. Jerozolima, ciężko doświadczana w ciągu dziejów, zostanie odbudowana (por. Iz 54). W nowej Jerozolimie nigdy nie dojdzie do żadnych buntów i zamieszek, ponieważ wszyscy jej mieszkańcy będą ulegli Bożym poleceniom, co zapewni miastu wielki dostatek i wieczny pokój. Jerozolima będzie miastem bezpiecznym, bo będzie chroniona mocą Boga. Wszyscy jej mieszkańcy będą uczniami Pana (por. Iz 54, 13) i Jego sługami (por. Iz 54, 17)[23].

Odnowa narodu po powrocie z niewoli dokona się za przyczyną Sługi Jahwe, którego posłannictwo obejmie dwa zadania: przyniesienie nowej nauki i prawa oraz zawarcie nowego przymierza z Bogiem. Dokona on dzieła odkupienia ludzkości z niewoli zła i grzechów przez niewinnie, ale dobrowolnie poniesioną mękę i śmierć zastępczą, wynagradzającą sprawiedliwości Bożej za grzechy wszystkich ludzi (por. Iz 53, 4. 6. 8. 10–12), oraz zapewni duchowe zbawienie wszystkim narodom (por. Iz 53, 10–12)[24]. Wielki prorok czasów wygnania w uniwersalistycznej perspektywie odkupienia wyznacza Izraelowi posłannictwo Sługi Jahwe (por. Iz 41, 8–9; 42, 19;

---

21 Por. C. Stuhlmueller, *Duetero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66),* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 654.

22 Por. J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka,* Kraków 1999, s. 369–370.

23 Por. Komentarz do Iz 54, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem,* Częstochowa 2009, s. 1674.

24 Por. G. Witaszek, *Zbawienie i nowe stworzenie według Deuteroizajasza,* [w:] *Biblia o odkupieniu,* dz. cyt., s. 74–82.

44, 1) i Jego świadka (por. Iz 43, 8n; 42, 19; 44, 1n), aby wszystkie narody poznały zbawienie i w nim uczestniczyły (por. Iz 42, 10nn; 45; 51, 4–6)[25].

Zbliżone do Deutero-Izajaszowego rozumienie odkupienia przedstawiają Psalmy. Ich autorzy często używają terminów *gā'al* i *pādâh,* wyrażając wielką nadzieję na odkupienie narodu wybranego od śmiertelnych wrogów. Psalmiści wierzą, że Bóg, ich Obrońca, wybawi ich od gwałtu i przemocy (por. Ps 19, 15; 49, 19; 72, 14), a także od grzechu (por. Ps 130, 7–8; 111, 9)[26].

W nauce Trito-Izajasza (Iz 56–66) zapowiadana rzeczywistość odnowienia narodu wybranego, w której nie brak cech apokaliptycznych, jest rzeczywistością końca czasów. Zapowiedzi przyszłej chwały Jerozolimy nabierają wyraźnie eschatologicznego wymiaru. Będzie ona bowiem piękna nie dobrami materialnymi, jakimi pysznią się miasta ludzkie, ale dobrami samego Boga, który w niej zamieszka (por. Iz 60, 19)[27]. Nowe mury Jerozolimy, nazwane „Zbawieniem", zagwarantują bezpieczeństwo miastu, a bramy, które otrzymają imię „Chwała" (Iz 60, 18), pozostaną otwarte dla nadciągających pogan, którzy będą nieustannie przybywać, aby oddać cześć Bogu (por. Iz 60, 6–9). Odbudowa dotyczy także ładu społecznego, gdyż Bóg, Pan i Odkupiciel Jerozolimy (por. Iz 60, 16), zapewni jej pokój i sprawiedliwość (por. Iz 60, 17)[28].

Odkupieńczym działaniem Boga objęte zostanie całe stworzenie. W nowych czasach Bóg uczyni wszystko nowe. Dzieło odnowy związane będzie z powszechną harmonią i podporządkowaniem Bogu całej natury. Nowe przymierze będzie wieczyste, a towarzyszące mu błogosławieństwo Boże nigdy nie zostanie już odjęte[29].

---

[25] Por. J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela*..., dz. cyt., s. 373.

[26] Por. A. Rebić, *Obietnica*..., dz. cyt., s. 35.

[27] Por. A. Pelletier, *Księga Izajasza*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*..., dz. cyt., s. 878–880.

[28] Por. *Komentarz do Iz 60*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 1686.

[29] Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu,* Kraków 2007, s. 275–276.

Wymiar eschatologiczny odkupienia podkreśla najmocniej apokaliptyka starotestamentalna (por. Ez 12, 22–28; 38–39; Dn 7–12; Za 14). Teksty mówiące o zbawieniu, które dokonuje się na końcu czasów, odnoszą się do ostatecznej przemiany kosmosu, ludzkości oraz człowieka. Nadzieja na cud nowego stworzenia oparta jest na doświadczonym przez lud Izraela cudzie wyzwolicielskiej obecności Jahwe, Boga Izraela i Stwórcy świata[30].

1.1.2. Nowy Testament

Terminologia Nowego Testamentu, odnosząca się do odkupienia, odzwierciedla starotestamentalne użycie słowa „okup" oraz pokrewnych mu czasowników i rzeczowników[31]. Przekładanie terminów hebrajskich na greckie, w Septuagincie i Nowym Testamencie, nie miało charakteru leksykalnego, lecz starało się opierać na kontekstach językowych, żeby zachować odrębność religijnych treści hebrajskich[32]. U Synoptyków można odnaleźć takie terminy, jak: λυτρος *(lytros)* – okup (por. Mt 20, 28; Mk 10, 45); λυτρωσις *(lytrōsis)* – wykup (por. Łk 1, 68). Słownictwa tego brakuje u św. Jana. Ewangelista przytacza jedynie wypowiedzi Jezusa mówiące o wydaniu Syna przez Ojca, aby świat nie zginął (por. J 3, 16), o oddaniu własnego życia za owce (por. J 10, 15), czy też za przyjaciół (por. J 15, 13) o poświęceniu siebie w ofierze za uczniów (por. J 17, 19)[33]. W Apokalipsie występuje czasownik αγοραζειν *(agorazein)* – kupować, jest on użyty w kontekście nabywania dla Boga ludzi ze wszystkich ras poprzez krew Baranka (Ap 5, 9)[34]. Św. Paweł posługuje się terminem απολυτρωσις *(apolytrōsis)* – odkupienie (por. Rz 3, 23; 8, 23; 1 Kor 1, 30), Chrystu-

---

30 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 261.

31 Por. *Redemption*, [w:] J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, dz. cyt., s. 724.

32 C. S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C. S. Bartnik, Lublin 1979, s. 12.

33 Por. W. Łydka, *Odkupienie*, [w:] *Słownik teologiczny,* wyd. II rozszerzone, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 355–356.

34 Por. S. Lyonnet, *Odkupienie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 601.

sa nazywa „naszym odkupieniem" (1 Kor 1, 30)[35]. Zaskakujący jest jednak fakt, że choć centralna rola Chrystusa w dziele odkupienia jest niekwestionowana dla autorów nowotestamentalnych, to żaden z nich w odniesieniu do osoby Jezusa nigdy nie używa terminu odkupiciel – *go'el*[36]. Autorzy Nowego Testamentu w swojej refleksji na temat odkupienia koncentrują się głównie na trzech aspektach, które zostaną kolejno omówione, a którymi są: nauczanie Jezusa o królestwie, obietnica życia wiecznego oraz śmierć Chrystusa na krzyżu.

Pojęcie „królestwo Boże", czy też „królestwo niebieskie"[37] ma swoje źródło w obwieszczeniu dobrej nowiny o tym, że „Bóg zaczął królować" (Iz 40, 9; 52, 7)[38]. W Starym Testamencie Bóg jest nazywany Królem w kontekście swojego działania na rzecz człowieka oraz wszystkich skutecznych interwencji, które zmieniają oblicze historii po to, by stawała się miejscem nadziei, wyzwolenia, pokoju i dobrobytu[39]. Dobrą nowinę o królowaniu Boga przychodzi ogłosić i urzeczywistnić Jezus. Nie podaje On żadnej definicji królestwa, ale objawia je w swoich słowach, czynach i obecności (por. Mk 10, 45; Mt 10, 7–8; 12, 28; 13; Łk 10, 9; 11, 20)[40].

Jezus głosi królestwo Boże nie jedynie jako nadchodzące, ale jako już obecne. Obecność zbawienia jest widoczna zwłaszcza w tym, że głoszeniu Jezusa towarzyszą znaki, zmienia się rzeczywistość. „Nie-

---

35 Por. J. A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* dz. cyt., s. 2159.

36 Por. J. E. Alsup, *Odkupiciel*, [w:] *Encyklopedia biblijna,* wyd. III poprawione, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 2004, s. 862.

37 Zwrot „królestwo niebieskie" w Nowym Testamencie występuje tylko u Mateusza i był używany przez Żydów zwyczajowo z powodów religijnych, aby uniknąć wymawiania słowa „Bóg" (por. *Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii,* przeł. Z. Kiernikowski, Gniezno 1992, s. 35).

38 Por. A. Leske, *Ewangelia według św. Mateusza*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*..., dz. cyt., s. 1137.

39 Por. C. Dotolo, *Gesù di Nazaret. Il problema storico a la fede cristiana*, Bologna 1990, s. 56.

40 Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*..., dz. cyt., s. 646.

widomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię" (Łk 7, 22). Realizacja królestwa Bożego staje się wypełnieniem Bożych obietnic o odkupieniu Izraela. Czas odkupienia przejawia się nie tylko w zewnętrznym uzdrowieniu ciała, ale przede wszystkim w pokonaniu mocy zła. Jezusowe orędzie staje się siłą uzdrawiającą i wyzwalającą z niewoli grzechu i śmierci (por. Mt 1, 21). Chorzy odzyskują zdrowie, opętani zostają wyzwoleni, a ludzie będący na marginesie społeczeństwa doświadczają Bożej miłości[41].

Idea królestwa, którą głosi Jezus, odznacza się oryginalnością, gdyż nie ma w niej cienia znaczeń politycznych czy socjalnych, którymi naznaczony był ten termin we wcześniejszym użyciu[42]. Akcentuje ona przede wszystkim bezpośrednie rządy Boga nad ludem Bożym. Bóg zapanuje nad ludem nie przez pośredników, ale przez to, że jego nauka trafi do serc ludzi[43]. Królestwo Boże nie jest zatem związane z jakąś materialną ziemią czy grupą etniczną, ani też – ograniczone przestrzennie, ale jest wspólnotą wierzących[44].

Obietnica królestwa, wyrażona w błogosławieństwach, skierowana jest do „ubogich w duchu", „cichych" i „pokornych" (Mt 5, 5), „którzy wprowadzają pokój" (Mt 5, 9), do tych, którzy nawrócili się i wiodą nowe życie zgodne z etyką królestwa Bożego (por. Mt 5–7)[45]. Era królestwa – nowa era, którą zapoczątkował Jezus, jest jednocześnie wypełnieniem i przekroczeniem ery Prawa i Proroków (Łk 16, 16)[46]. Mówiąc o prawie przymierza, Jezus opiera się mocno

---

41 Por. R. Schwanger, *Jesus in the drama of salvation: toward a biblical doctrine of redemption*, New York 1999, s. 29–39.

42 Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 645.

43 Por. A. Leske, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 1137.

44 Por. W. Rakocy, *Mesjasz Pan – Odkupiciel Izraela: Refleksje na temat pytania uczniów o przywrócenie królestwa Izraela (Dz 1,6),* [w:] *Biblia o odkupieniu,* dz. cyt., s. 149–153.

45 Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 16–17.

46 Por. S. O. Abogunrin, *Ewangelia według św. Łukasza,* [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...,* dz. cyt., s. 1282–1283.

na tradycji prorockiej, która rozumiała Torę nie tyle jako prawo w sensie jurydycznym, ile raczej jako naukę. Jezus nie wzywa do skrupulatniejszego czy bardziej drobiazgowego przestrzegania Prawa, ale wzywa do innej postawy. Członków królestwa Bożego ma cechować sprawiedliwość (por. Mt 5, 20), a ta oznacza opartą na miłości wierność Bogu i bliźniemu[47].

Adresatami królestwa są wszyscy ludzie, nie tylko Izraelici, lecz także poganie, niesprawiedliwi, grzesznicy i ludzie z marginesu społecznego (por. Mt 5, 45; 8, 11–12; Mk 2, 17; Łk 13, 28–29). Królestwo Boże jest darmowym darem Boga, otwartym dla wszystkich i tworzonym w dialogu interpersonalnym z człowiekiem, który ma zwrócić siebie i cały świat do Boga jako Ojca[48].

Królestwo Boże, obecne już w momencie głoszenia go przez Jezusa i tym samym uobecniające odkupienie Izraela, potrzebuje pełnej realizacji. Mesjańskie królestwo zostaje w pełni ukonstytuowane w momencie zmartwychwstania Chrystusa, ponieważ dopiero wówczas ma zapewnione wieczne istnienie – zostaje spełniony jego podstawowy atrybut. Niezniszczalne w wyniku zmartwychwstania życie tych, którzy tworzą to królestwo, sprawia, że jest ono wieczne[49].

Pojęcie synoptyczne królestwa Bożego jest prawie nieobecne w pismach Janowych. Dla św. Jana najważniejszym terminem soteriologicznym jest „życie wieczne" (J 3, 16; 1 J 1, 2). Oznacza ono bogatą, wieloaspektową rzeczywistość, uzyskaną dzięki śmierci Chrystusa (por. J 3, 16; 10, 15; 12, 24; 17, 19; 1 J 4, 10). To przestrzeń przeciwstawiana przez Apostoła światu określanemu jako obszar tego, co uczynione przez człowieka, wespół z mocami, które sprzeciwiają się Bogu[50].

Według św. Jana fundamentem życia wiecznego jest poznanie Jezusa „Syna Bożego" (1 J 5, 20; por. J 17, 3)[51]. Jego obecność na ziemi to wynik faktu, że Bóg tak umiłował świat, iż dał swego Syna, aby

---

[47] Por. A. Leske, *Ewangelia według św. Mateusza,* dz. cyt., s. 1151–1159.

[48] Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*..., dz. cyt., s. 646–468.

[49] Por. W. Rakocy, *Mesjasz Pan*..., dz. cyt., s. 150–157.

[50] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 265.

[51] Por. P. Perkins, *Listy Janowe,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* dz. cyt., s. 1533.

świat mógł zostać zbawiony, a ci, którzy są w świecie, mieli szansę osiągnąć życie wieczne[52]. Apostoł nie pozostawia wątpliwości, że wiara w Jezusa jest warunkiem osiągnięcia zbawienia (por. J 1, 12; 2, 11. 23; 3, 15. 16. 18. 36; 4, 39; 6, 29. 35. 40; 7, 5. 31. 37. 39. 48; 8, 30; 9, 35; 10, 42; 11, 25. 26. 45. 48; 12, 11. 36. 37. 42. 44; 14, 1. 12)[53]. Człowiek osiąga życie wieczne, poznając Jezusa i pozostając w Nim (por. J 17, 13), to znaczy utrzymując z Nim stałą i rzeczywistą relację personalną (por. J 15, 1–17). Poznanie Jezusa dokonuje się poprzez wiarę w Niego i przyjęcie Go do swego życia. Oznacza to także konkretny udział w Jego życiu miłości do ludzi, nawet aż do oddania za nich swego życia (por. J 13, 34–35; 15, 12–13)[54].

Święty Jan stawia człowieka przed koniecznością podjęcia decyzji. Przedstawia tylko dwie możliwości: zginąć albo posiąść życie wieczne (por. J 3, 16). Rodzaj ludzki, wciągnięty w wir walki między siłami kosmicznymi, w sposób nieunikniony staje przed tą alternatywą. Po jednej stronie ciemność (świat, zło), a po drugiej światło (życie, Duch). Człowiek osądza samego siebie przez podjęcie dobrowolnej decyzji „za" lub „przeciw" objawieniu Bożemu dokonanemu w Jezusie Chrystusie, przez którego może osiągnąć zbawienie[55].

Święty Paweł nazywa „odkupieniem człowieka" lub „okupem złożonym za człowieka" całe zbawcze dzieło Jezusa[56]. Według Pawłowej soteriologii życie Chrystusa – od wcielenia aż po śmierć i zmartwychwstanie – decydowało o dokonanym odkupieniu (por. Ga 4, 4–7). Apostoł wiąże je jednak bardzo ściśle z ukrzyżowaniem jako momentem zwrotnym w dziejach świata (por. Ef 1, 7. 14; Kol 1, 17)[57].

---

52 Por. F. J. Moloney, *Teologia św. Jana,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* dz. cyt., s. 2188.

53 Por. P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* dz. cyt., s. 1533.

54 Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana,* [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...,* dz. cyt., s. 1307.

55 Por. F. J. Moloney, *Teologia św. Jana,* dz. cyt., s. 2197.

56 Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła,* Warszawa 1983, s. 190.

57 Por. H. Ordon, *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła,* [w:] *Biblia o odkupieniu,* dz. cyt., s. 177–183.

W przedstawianiu skutków odkupieńczego dzieła Jezusa św. Paweł wyraźnie rysuje rozpaczliwe położenie, w jakim znalazła się ludzkość przed Bożą interwencją i z którego nie mogła się wydobyć o własnych siłach. Jest to przede wszystkim niewola grzechu, który rozciągnął swoją władzę nad każdym człowiekiem (por. Rz 3, 9; 6, 6. 17–22; 7, 14), a znajdując oparcie w jego naturalnych skłonnościach i słabości, przyczyniał się do jeszcze głębszej dezintegracji i duchowego rozdarcia oraz prowadził ku śmierci. W sferze religijnej powszechne panowanie grzechu prowadziło do oddalenia od Boga i nieprzyjaźni w stosunku do Niego (por. Rz 5, 10)[58]. Z tej sytuacji wyzwolił ludzkość Jezus, a dokładnie Jego posłuszeństwo wobec boskiego planu zbawienia, które znalazło swój ostateczny wyraz w śmierci na krzyżu. Apostoł Narodów interpretuje śmierć Chrystusa w dwojaki sposób: jako ofiarę przebłagalną za grzechy ludzkości (por. 2 Kor 5, 21; Rz 3, 25) oraz jako zwycięstwo nad mocami ciemności (Kol 2, 14–15; Ef 2, 14–16; Flp 2, 6–11)[59].

W kontekście śmierci krzyżowej św. Paweł wprowadza pojęcie okupu, i to bardzo wysokiego, mianowicie „krwi Jezusa" (Rz 3, 24–25; 1 Kor 6, 20; 7, 23; Ef 1, 7). Odwołuje się do tej rzeczywistości, mówiąc o chrześcijanach jako o nabytych „za wielką cenę" (1 Kor 6, 14; 7, 23). Podkreśla tym samym ich nową sytuację przynależności do Jezusa i fakt, że zostali przez Niego nabyci na wyłączną własność[60]. Wydarzenie Golgoty jest zatem również zawarciem nowego przymierza między Bogiem a ludzkością. To nowe przymierze, zawarte przez Chrystusa i przypieczętowane Jego krwią, ma charakter powszechny i ostateczny. W jego wyniku powstaje nowy lud Boży, który ma być znakiem i narzędziem zjednoczenia z Bogiem całej ludzkości[61].

Nowość przymierza wyraża się w tym, że nie opiera się ono na Prawie, ale na obecności i mocy Ducha Bożego. Dzięki mocy Ducha, boskiego źródła nowego życia, sprawiedliwość, której domagało się

---

58 Por. tamże, s. 181.

59 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 266–267.

60 Por. J. A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, dz. cyt., s. 2159.

61 Por. W. Łydka, *Odkupienie*, dz. cyt., s. 357.

Prawo, została ostatecznie osiągnięta (por. Rz 8, 4). Duch udziela nowego życia, a ponadto czyni z chrześcijan przybranych synów, dzięki szczególnej relacji z Chrystusem oraz Ojcem. Chrześcijanin, jako przybrany syn Boży, nie tylko zostaje przyłączony do Bożej rodziny, ale jego przeznaczeniem jest dostąpienie w przyszłości Bożej chwały (por. Rz 8, 16–17)[62].

Święty Paweł, pisząc o nowym statusie, jaki uzyskali wierzący w Chrystusa, akcentuje w nim wolność. To nią obdarował swych wyznawców umierający na krzyżu Jezus (por. Ga 5, 1. 13; 2 Kor 3, 17)[63]. Dar wolności jest rozumiany przez Apostoła nie tylko negatywnie jako wolność wyboru, ale także pozytywnie jako wolność w Duchu Świętym, skłaniająca do dobra i dająca człowiekowi autentyczne możliwości wyboru[64]. Nowa tożsamość tych, którzy są w Chrystusie, wymaga od nich poświadczenia czynami, że są wolnymi dziećmi Boga. Św. Paweł przypomina, że wolność jest darem, który przejawia się w obliczu Boga i społeczeństwa, i nieuchronnie pociąga za sobą wzajemne służenie sobie (por. Ga 5, 13)[65]. Odkupione życie chrześcijan ma zatem nieunikniony wymiar społeczny. Chrześcijanie są wezwani do bycia w podzielonym świecie autentycznie ludzkimi, do bycia jedynym w swoim rodzaju objawieniem miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności i opanowania siebie, żyjąc według Ducha i postępując w Duchu (por. 1 Kor 13; Ga 5, 22–26)[66].

Opisując stan zbawienia w perspektywie końca czasów, św. Paweł mówi o odkupieniu ciała z przemijalności (por. Rz 8, 23; 7, 24), czy też o odkupieniu z nadchodzącego gniewu (por. 1 Tes 1, 10). Z dru-

---

62 Por. J. A. Fitzmyer, *List do Rzymian,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* dz. cyt., s. 1294–1297.

63 Por. H. Ordon, *Dzieło odkupienia…,* dz. cyt., s. 184–185.

64 Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia,* przekł. L. Balter, Poznań 2002, s. 281.

65 Por. E. Tamez, *List do Galatów*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego…,* dz. cyt., s. 1519.

66 Por. *Teologia odkupienia,* [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996,* red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 357.

giej strony podkreśla, że zbawienie jest także ogarnięciem przez chwałę Chrystusa i upodobnieniem się do Niego (por. Flp 3, 20–21; 1 Kor 15, 49), które ostatecznie wprowadza nas w synowską więź z Ojcem (por. Rz 8, 14–17. 29; Ga 4, 4–7)[67].

Eschatologiczne odkupienie z przemijalności i obdarowanie chwałą ma dla św. Pawła wymiar kosmiczny i uniwersalny. Dotyczy ono nie tylko człowieka, ale i całego stworzenia (por. Rz 8, 18–23; Kol 1, 15–20)[68]. Apostoł rozumie jednak wydarzenie krzyża jako realizację eschatologicznego oczekiwania harmonii między człowiekiem a kosmosem, która – przynajmniej w chrześcijańskiej wspólnocie – powinna być postrzegana i przeżywana nie jako przyszła rzeczywistość, ale jako fakt (por. Kol 1, 20)[69].

1.2. Partystyczna interpretacja odkupienia

Ojcowie Kościoła kontynuują nauczanie Nowego Testamentu na temat odkupienia, rozwijając i dopracowując niektóre tematy w świetle ich własnej sytuacji religijnej i kulturowej. Akcentując wyzwolenie z pogaństwa, bałwochwalstwa i mocy demonicznych, zgodnie z mentalnością swojego czasu, interpretują odkupienie przede wszystkim jako wyzwolenie umysłu i ducha. Nie pomijają jednak znaczenia ciała, odrzucając gnostycką koncepcję odkupienia jedynie duszy[70]. W ramach teologii odkupienia kształtują się dwa główne ujęcia. Według jednego, reprezentowanego głównie przez wschodnich ojców Kościoła, odkupienie jest pewną strukturą bytową, pośredniczącą z natury swej między człowiekiem a Bogiem; oznacza to, że Chrystus odkupił nas niejako przez to, kim jest. Według drugiego ujęcia, wyrażanego przez ojców zachodnich, odkupienie jest przede wszystkim aktem,

---

[67] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 267–268.

[68] Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt., s. 358.

[69] Por. R. Penna, *Il sangue di Cristo nelle Lettere Paoline,* [w:] *Atti della settimana Sangue e Antropologia Biblica* – 10–15 marzo 1980, a cura di F. Vattioni, t. II, Roma 1980, s. 803.

[70] Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt., s. 359.

czynem jednającym człowieka z Bogiem, Chrystus odkupił nas zatem przez to, czego dokonał[71].

Na podkreślenie zasługuje fakt, że w postnowotestamentalnym chrześcijaństwie terminy „odkupienie" i „zbawienie" funkcjonują jako synonimy. Również słowa „odkupiciel" i „zbawiciel" są używane jako określenia równoznaczne[72].

1.2.1. Ojcowie apostolscy i apologeci

W początkach literatury patrystycznej autorzy stawiali sobie za cel rozwiązywanie kwestii duszpasterskich oraz wprowadzanie wiernych w ducha liturgii. W tym najwcześniejszym dyskursie zostaje wyrażone życie wspólnot chrześcijańskich wraz z ich wiarą, trudnościami i konfliktami, instytucjami i liturgią. Wszyscy autorzy opierają się na księgach Starego Testamentu, nie cytują Ewangelii, lecz odnoszą się do słów Pana odziedziczonych w tradycji ustnej. Okazują się jednak w spontaniczny sposób spadkobiercami pewnej zasady egzegetycznej, apostolskiej i judeochrześcijańskiej, która w Starym Testamencie widzi długie proroctwo dotyczące wydarzenia Jezusa Chrystusa[73].

Ignacy Antiocheński streszcza w kilku słowach całą dobrą nowinę o odkupieniu: „Po to otrzymał Pan namaszczenie, aby tchnął w swój Kościół niezniszczalność"[74]. „Namaszczenie" jest tutaj aluzją do zmartwychwstania, które dotyczyło Chrystusa, Głowy Ciała, a od Głowy przeszło na Ciało. Ten sam list zawiera inną aluzję do zmartwychwstania: „Jeden jest lekarz cielesny i zarazem duchowy, zrodzony i niezrodzony, przychodzący w ciele Bóg, w śmierci życie

---

71 Por. C. S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, dz. cyt., s. 15–16.

72 Por. G. O'Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia,* przeł. J. Pociej, Kraków 2009, s. 6.

73 Por. B. Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary,* [w:] *Historia dogmatów*, t. I: *Bóg zbawienia,* tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 36–37.

74 Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* 17, 1, tłum. A. Świderkówna, [w:] *Ojcowie Apostolscy,* Warszawa 1990, s. 71 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, XLV).

prawdziwe, zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz mu już nie podlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan"[75]. Chrystus nie ogranicza się do leczenia jedynie choroby, lecz przyjmuje śmierć na równi z życiem. W Jego śmierci znajduje się prawdziwe życie. Uzdrawiające działanie Chrystusa, które jest częścią dzieła odkupieńczego, wyraża przede wszystkim Jego Boską dobroć. Jezus chciał, aby Jego uzdrowienia i egzorcyzmy były dobrymi uczynkami, poprzez które ludzie chwaliliby Ojca. Jego uzdrowienia miały swoją podstawę w Boskiej władzy odpuszczania grzechów, do czego jako jedynego warunku wymagał wiary. Ten kierunek myślenia odnajdujemy także u innych ojców apostolskich[76].

Klemens Rzymski w dziele odkupienia podkreśla rolę łaski. Tak pisze: „Zwróćmy nasze oczy na krew Chrystusa i rozważmy, jak bardzo jest ona droga Jego Ojcu: wylana za nasze zbawienie, przyniosła całemu światu łaskę nawrócenia"[77]. Chrystus przez przelanie krwi wysłużył ludziom łaskę. W ten sposób uczniowie Sługi Bożego weszli pod jarzmo łaski[78]. W rzeczywistości uniżenie Chrystusa stworzyło nowy świat, świat łaski, w którym żyją wierzący chrześcijanie. Biskup Rzymu pisze, iż wierzący, którzy zgrzeszyli, po szczerym nawróceniu mogą i powinni wzywać Boga jako Ojca, prosząc o przebaczenie, a On ich wysłucha[79]. Jeśli Bóg jest Ojcem chrześcijan, to według Klemensa oni są Jego prawdziwymi dziećmi. Duchowo przekształceni zostają wyniesieni do boskiej natury. Dzięki wierze członkowie Kościoła zostają usprawiedliwieni, to znaczy stają się sprawiedliwi w oczach Boga[80].

Od połowy II wieku literatura duszpasterska i liturgiczna ustępuje miejsca literaturze apologetycznej, mającej na celu obronę i roz-

---

[75] Tamże, 7, 2, s. 68–69.

[76] Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt., s. 360.

[77] Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* 7, 4, tłum. A. Świderkówna, [w:] *Ojcowie Apostolscy*, dz. cyt., s. 27.

[78] Por. tamże, 8, 1, s. 27.

[79] Por. tamże, 8, 3, s. 27.

[80] Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich,* Lublin 2003, s. 70–71.

sławienie wiary chrześcijańskiej, najpierw wobec adwersarzy z zewnątrz, Żydów i pogan, a potem wobec tych, którzy ujawniają się wewnątrz Kościoła – heretyków[81]. Wybitnymi przedstawicielami tego okresu są Justyn i Ireneusz.

Wobec tendencji dualistycznych i wpływu demonologii grecko-żydowskiej Justyn stara się ukazać zwycięstwo Chrystusa nad demonami tak podczas Jego ziemskiego życia, szczególnie podczas kuszenia i męki, jak też w prześladowanym Kościele[82]. Pojawia się u niego określenie Chrystusa jako „nowego prawodawcy", którego celem przyjścia na świat był udział w naszych cierpieniach, by nas uleczyć[83]. W celu wyjaśnienia uzdrawiającej obecności Chrystusa Justyn odwołuje się przede wszystkim do tradycji sakramentalnej Kościoła i do sformułowań Symbolu. Jego koncepcja Jezusa Odkupiciela to koncepcja Syna Bożego, pierworodnego całego stworzenia, narodzonego z Dziewicy, który cierpiał pod Poncjuszem Piłatem, umarł i zmartwychwstał, wstąpił do nieba, strącił, zwyciężył i poddał sobie wszystkie demony[84].

Ireneusz wyjaśnia odkupienie przy pomocy pojęcia „rekapitulacja". Niewątpliwie zapożycza on słowo „rekapitulować" od św. Pawła, z Listu do Efezjan (por. 1, 10), gdzie termin ten odnosi się do „zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie jako Głowie"[85]. Ireneuszowe pojęcie „rekapitulacji" zakłada odnowienie obrazu Bożego w człowieku. „Syn Boży [...], kiedy się wcielił i stał się człowiekiem, zrekapitulował w sobie długą historię ludzi, zapoczątkowując nasze zbawienie

---

81 Por. B. Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 37.

82 Por. M. Raczkiewicz, *„Odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie" (Rz 3, 24). Wokół patrystycznego rozumienia tajemnicy odkupienia,* [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii",* red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 35.

83 Por. Św. Justyn, *2. Apologia. Pismo w obronie chrześcijan do senatu rzymskiego* 13, 4, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeci greccy,* red. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 281.

84 Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt., s. 360.

85 Por. J. Wolinski, *Trynitarna ekonomia zbawienia*, [w:] *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. I: *Bóg zbawienia*, s. 155.

w taki sposób, byśmy to, co utraciliśmy w Adamie, to znaczy bycie na obraz i podobieństwo Boga, odzyskali w Chrystusie Jezusie"[86].

Zgodnie z nauką Ireneusza Bóg stworzył człowieka „własnymi rękami", którymi są Syn i Duch, i to dzięki Nim powstał człowiek na podobieństwo i obraz Boga. Do pełni podobieństwa miał on jednak wzrastać. Z obrazem Boga w człowieku łączyła się nieśmiertelność, którą utracił on poprzez swoje nieposłuszeństwo i grzech[87]. Po grzechu człowieka Bóg nie karze go, odrzucając od siebie, lecz pozwala mu na poniesienie konsekwencji swojego grzechu, pozostawia go pod władzą śmierci, ale przewiduje odkupienie. Następuje ono we wcieleniu Syna Bożego, prawdziwego Obrazu Boga. Jest to moment, w którym Bóg staje się całkiem bliski człowiekowi, aby ten mógł poznać swój cel i aby zrealizowało się definitywne podobieństwo człowieka do Boga. Tylko Jezus jest w stanie otrzymać Świętego Ducha adopcji, przekazać go innym i w ten sposób usynowić cały rodzaj ludzki. Odkupienie, które dokonuje się dzięki Bogu-człowiekowi, nie zakłada jedynie przywrócenia pierwotnego porządku, ale umożliwia człowiekowi wzrost ku dojrzałości synostwa Bożego, ku realizacji podobieństwa. Jezus jako Człowiek i prawzór rodzaju ludzkiego pozostaje zawsze zjednoczony z Duchem i stąd przez Niego także inni ludzie mogą dojść do tego zjednoczenia, czyli do realizacji swojego podobieństwa do Boga[88]. Rekapitulacja obrazu i podobieństwa Bożego wymaga zatem, według biskupa Lyonu, obecności zarówno Słowa, jak i Ducha. Podobieństwo udzielone przez Ducha wprowadza nowy i definitywny okres ekonomii, który został dopełniony w zmartwychwstaniu, gdy cały rodzaj ludzki otrzymał formę nowego Adama. Odkupienie nie odnosi się zatem tylko do przeszłości, ale jest również otwarte na przyszłość[89].

---

[86] Ireneusz, *Adversus haereses* III, 18, 1, [w:] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 45.

[87] Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 88–91.

[88] Por. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 67–68.

[89] Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt., s. 361. Dla Ireneusza słowo „ekonomia" oznacza plan Boga dla człowieka oraz jego wprowadzenie w życie. Użyte w liczbie

Aspekt pneumatologiczny w rekapitulacji ma duże znaczenie, gdyż trwałe posiadanie życia jest możliwe tylko dzięki Duchowi. Chociaż wcielenie dopełnia przeszłość, streszczając ją w rekapitulacji, to równocześnie, w pewnym sensie, prowadzi ją do celu. Wylanie Ducha Świętego, które zostało zapoczątkowane w zmartwychwstaniu, sprawia, że rekapitulacja ma rzeczywiście uniwersalny charakter[90]. Zrealizowany już w Chrystusie Głowie, w Jego zmartwychwstaniu, zamysł zbawienia ma się dopiero wypełnić w pozostałych ludziach, stopniowo przyciąganych do Głowy i włączanych do Ciała, którym jest Kościół. To dopiero na końcu czasów zakończy się rekapitulacją, w swym ostatecznym wypełnieniu: Chrystus przyjdzie „z niebios w chwale Ojca, aby wszystko odnowić (por. Ef 1, 10) i wzbudzić wszelkie ciało całej ludności"[91].

Wobec gnostyckiej spirytualizacji, pesymistycznego poglądu na ciało ludzkie, historię i realność zbawienia Ireneusz mocno podkreśla rolę wcielenia, które musiało nastąpić, aby zbawić człowieka wraz z ciałem. Tak pisał: „Dlatego właśnie Słowo stało się człowiekiem i Syn Boży Synem Człowieczym, aby człowiek «mieszając» się z Bogiem i otrzymując synowską adopcję, stał się synem Bożym. Rzeczywiście nie mogliśmy inaczej otrzymać niezniszczalności i nieśmiertelności, jak tylko przez złączenie z niezniszczalnością i nieśmiertelnością. A jak moglibyśmy złączyć się z niezniszczalnością i nieśmiertelnością, jeśliby wcześniej niezniszczalność i nieśmiertelność nie stała się tym, czym my jesteśmy, aby to co zniszczalne zostało przejęte (wchłonięte) przez niezniszczalność, a to co śmiertelne przez nieśmiertelność, abyśmy otrzymali dar usynowienia?"[92].

---

pojedynczej oznacza zamysł Boga pojmowany w swej całości, podczas gdy w liczbie mnogiej odsyła ono do rozlicznych konkretnych realizacji, poprzez które Bóg ów zamysł urzeczywistnia (por. J. Wolinski, *Trynitarna ekonomia zbawienia*, dz. cyt., s. 145).

90 Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt., s. 359–362.

91 Por. J. Wolinski, *Trynitarna ekonomia zbawienia*, dz. cyt., s. 155.

92 Ireneusz, *Adversus haereses* III, 19, 1, [w:] H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu…,* dz. cyt., s. 68.

Na tle wcielenia, umieszczonego w centrum ekonomii zbawienia, ukazuje się również szeroka perspektywa ujęcia Eucharystii w teologii Ireneusza. Elementy użyte w Eucharystii, chleb i wino, według biskupa Lyonu ukazują związek dzieła stworzenia i odkupienia. Duch Boży i Słowo Boże daje tak samo wzrost pszenicy, szczepu winnego, jak i dzięki pokarmom wzrost ciała człowieka. Przyjmując rzecz stworzoną, chleb i wino, przyjmujemy w siebie działanie Logosu, uczestniczymy w cudzie stworzenia. Logos Boży w Eucharystii zachowuje jednocześnie człowieka na życie wieczne, obdarza ciało ludzkie zdolnością zmartwychwstania. Ten związek Eucharystii ze zmartwychwstaniem ujmuje Ireneusz w sposób realistyczny i bezpośredni, nazywając ją „chlebem nieśmiertelności, pokarmem na życie wieczne czy lekarstwem życia". U podstaw osiągnięcia nieśmiertelności jest zatem tajemnica wcielenia Słowa Bożego. Przez Eucharystię stajemy się członkami Ciała Chrystusa, tak jak jego Ciało jest pod pewnym względem i naszym ciałem[93]. Ireneusz ujmuje to następująco: „Obecnie więc przez to zjednoczenie, które istnieje między nim [Chrystusem – przyp. autora] a nami, pojednał Pan człowieka z Bogiem Ojcem, i to jednocześnie nas z sobą przez organizm swego ciała i odkupując nas krwią swoją [...]. Jeśli więc to ciało i krew są tym, co sprawia w nas życie, nie jest rzeczą właściwą mówić, jakby z tytułu ciała i krwi nie było rzeczą możliwą osiągnąć królestwa"[94]. Eucharystia sprawowana w czasie jednoczy wszystkich z Chrystusem, a jednocześnie przygotowuje na dopełnienie, to znaczy na zmartwychwstanie dla niezniszczalności. W drodze do zjednoczenia z Chrystusem uczestniczy całe stworzenie. Z chlebem i winem, wziętymi z materii świata, dzieje się to samo, co powinno się stać z całym światem, jeśli spojrzymy na niego w kierunku zmartwychwstania. Całe stworzenie ogniskuje się razem z człowiekiem w Eucharystii, która daje nadzieję dopełnienia w życiu przyszłym[95].

---

[93] Por. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu,* Katowice 2010, s. 320–327.

[94] Ireneusz, *Adversus haereses* V, 14, 2, [w:] W. Myszor, *Gnostycyzm...,* dz. cyt., s. 327–328.

[95] Por. W. Myszor, *Gnostycyzm...*, dz. cyt., s. 328.

1.2.2. Tradycje greckie

W tradycji greckiej, nie pomniejszając wartości i znaczenia śmierci Chrystusa, odkupienie pojmowano jako proces ontycznej przemiany, który rozpoczął się we wcieleniu, a po raz pierwszy definitywnie objawił się w zmartwychwstaniu Chrystusa. Dzieło odkupienia, rozpatrywane przez ojców wschodnich w kategoriach ontologicznych, polegało przede wszystkim na przebóstwieniu całego stworzenia[96].

W nauczaniu ojców wschodnich wcielenie łączy się ściśle z pojęciem przebóstwienia. Św. Atanazy pisze: „Ono [Słowo Boga – przyp. autora] bowiem się wcieliło, abyśmy zostali ubóstwieni"[97]. Ojcowie kapadoccy używają analogicznych wyrażeń. Św. Grzegorz z Nyssy stwierdza, że „tajemnica Wcielenia uczy o przebywaniu wśród ludzi Boga, [...] który zjednoczył się ściśle z naszą naturą na to, by stała się Boska, jako wyrwana ze śmierci i wydobyta z niewoli wroga"[98]. Podobnie także św. Grzegorz z Nazjanzu w poemacie dogmatycznym o wcieleniu pisze: „Bo gdy Bóg stał się człowiekiem, to człowiek Bogiem"[99]. Z powyższych stwierdzeń nie należy wnioskować, że według greckich ojców Kościoła Chrystus przyjął ludzką naturę w ogólności. W ich pismach wyraźnie rysuje się przekonanie, że Słowo przyjęło konkretne ciało i duszę w określonym czasie i miejscu. Niemniej, w znaczeniu bardzo realnym zawierało Ono w sobie całą ludzkość. Natura ludzka, przyjęta przez Słowo, chociaż konkretna i jednostkowa, nie konstytuuje osoby ludzkiej. Istnieje

---

96 Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1982, s. 187.

97 Atanazy z Aleksandrii, *O Wcieleniu Słowa* 54, tłum. M. Wojciechowski, [w:] *Atanazy z Aleksandrii,* Warszawa 1998, s. 73 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, LXI).

98 Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza* 25, tłum. W. Kania, [w:] *Św. Grzegorz z Nyssy. Wybór pism,* Warszawa 1974, s. 161–162 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, XIV).

99 Grzegorz z Nazjanzu, *Poemat dogmatyczny o Wcieleniu* 1, 5–6, tłum. T. Sinko, [w:] *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku,* tłum. J. M. Szymusiak, Poznań 1965, s. 420.

ona w boskiej Osobie Słowa, w której zawierał się od wieczności stwórczy zamysł Boga odnośnie do człowieka. Chrystus zjawia się zatem jako prawdziwy prototyp człowieka, epifania stwórczego planu Boga o nim[100]. Wraz z Jego przyjściem pojawia się na świecie nowe, święte człowieczeństwo, w którym dane będzie uczestniczyć ludziom jako w pierwocinach tego, co we wszechświecie jest zbawione. Przebóstwienie ludzkiej natury Chrystusa jest już urzeczywistnieniem zbawienia, gdyż od tego momentu istnieje Ktoś całkowicie uświęcony, zdolny i gotowy do uświęcania innych[101]. Mówiąc o wcieleniu, ojcowie wschodni nie troszczą się wyłącznie o jego pierwszy moment, o dziewicze poczęcie Słowa Bożego czy narodzenie Jezusa. Mają na uwadze to, co konstytuuje Chrystusa na cały okres trwania Jego ludzkiej egzystencji i w wypełnianiu wszystkich Jego misteriów. Są przeświadczeni, iż zbawcze działanie Jezusa może mieć wartość absolutną, tylko jeśli jest działaniem samego wcielonego Słowa[102]. W świadomości Kościoła wschodniego głęboko zakorzenione jest przekonanie, że całe życie Chrystusa posiada moc odkupieńczą i przebóstwiającą. Wszystkie wydarzenia ziemskiego życia Jezusa, takie jak „ludzkie narodzenie, wzrastanie od niemowlęctwa do dorosłości, jedzenie i picie, zmęczenie, płacz, żal, łzy, fałszywe oskarżenia, proces, krzyż, śmierć i złożenie do grobu", ojcowie greccy umieszczają w kontekście Chrystusowego działania zbawczego[103].

Śmierć Chrystusa na krzyżu była skuteczna jako śmierć wcielonego Pana i przezwyciężyła śmierć, która wtrącała ludzi w błędne koło grzechu i zepsucia. Tylko Bóg mógł zwyciężyć śmierć, gdyż tylko On jeden jest nieśmiertelny. Według przeważającego na Wschodzie po-

---

[100] Por. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przebóstwienie,* [w:] *Tajemnica odkupienia*, dz. cyt., s. 424–425.

[101] Por. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja tajemnicy odkupienia*, [w:] *Tajemnica odkupienia*, dz. cyt., s. 115–116.

[102] Por. B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV–V wiek),* [w:] *Historia dogmatów*, t. I: *Bóg zbawienia,* dz. cyt., s. 308.

[103] Por. G. O'Collins, *Jezus nasz Odkupiciel…,* dz. cyt., s. 74.

glądu grzech pierworodny polegał przede wszystkim na dziedzicznej śmiertelności, która w konsekwencji popychała ludzi w błędne koło egoizmu, grzechu i zepsucia. Zmartwychwstanie Chrystusa sprawiło, że śmierć przestała być czynnikiem kontrolującym ludzką egzystencję, a człowiek stał się wolny od niewoli grzechu. Śmierć nadal wprawdzie istnieje jako zjawisko fizyczne, ale już nie panuje nad człowiekiem jako nieunikniony i ostateczny jego los. Zwycięstwo nad śmiercią jawi się zatem w tradycji greckiej jako pierwszy owoc odkupienia[104].

Zmartwychwstanie jako triumf przebóstwionej ludzkiej natury, przyjętej i uwielbionej przez Boga jest punktem kulminacyjnym całego dzieła odkupienia. Wyzwala ono pełną skuteczność wcielenia, ujawnia moce człowieczeństwa Jezusa, które staje się początkiem nowego stworzenia[105]. W zmartwychwstałym ciele Chrystusa zostaje, niejako w zalążku, oczyszczona, odnowiona, odrodzona i przemieniona cała natura ludzka. Zmartwychwstanie jest zatem ontologiczną odnową natury, jej uzdrowieniem i otwarciem na uczestnictwo w życiu Bożym[106].

W Chrystusie, przez Jego wcielenie, całe ziemskie, życie, Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, nasza natura została możnościowo przebóstwiona. Trzeba jednak, aby Chrystus podjął na nowo w każdym chrześcijaninie swą walkę i odniósł zwycięstwo nad grzechem pojawiającym się faktycznie w każdym człowieku, by przebóstwienie natury łączyło się z przebóstwieniem osoby[107]. Do przebóstwienia osoby prowadzi coraz doskonalsze upodobnianie się do Chrystusa. Istotę przebóstwienia stanowi proces stawania się „synami w Synu". Jest to możliwe przez życie w Chrystusie i ścisłe z Nim zjednoczenie. Drogę do tego życia i zjednoczenia otwierają sakramenty Kościoła. Przebóstwienie jednak jako najwyższy wyraz nowej rzeczywistości, która jest doświadczana przez chrzest w Ko-

---

[104] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 241.
[105] Por. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja...*, dz. cyt., s. 122.
[106] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 241.
[107] Por. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przebóstwienie*, dz. cyt., s. 426.

ściele i we wspólnocie z Bogiem i Chrystusem, będzie w pełnym wymiarze przeżywane dzięki Bożej łasce dopiero przy zmartwychwstaniu[108].

Przebóstwienie jako sposób, poprzez który teologia grecka ukazuje odkupienie jako głęboką przemianę jestestwa, zostało w ciągu ostatniego wieku poważnie zakwestionowane. Koncepcji tej stawiano zarzut, według którego „przebóstwienie" miało być pojęciem niebiblijnym, greckim, a jego wprowadzenie przez ojców Kościoła w interpretację wiary miało być zdradą Ewangelii, odstępstwem od pierwotnego nurtu wiary na rzecz pogańskich wyobrażeń hellenizmu. Wnikliwe studia nad teologią ojców wschodnich dostarczyły istotnych wyjaśnień co do tego, że idea przebóstwienia ma podstawy w Piśmie Świętym i nie jest tworem dodanym z zewnątrz do teologii Starego i Nowego Testamentu[109].

Obok kategorii przebóstwienia w myśli wschodniej pojawiła się teoria praw Szatana, według której odkupienie dokonane przez Chrystusa polegało na zapłaceniu okupu Szatanowi, mającemu człowieka w niewoli. Teoria o krwi Zbawcy jako okupie złożonym Szatanowi pojawiła się już u Ireneusza[110]. Rozwija ją Orygenes. Według Orygenesa odkupienie polega na zapłaceniu ceny okupu w celu uwolnienia z niewoli. Ponieważ cena musi być przekazana temu, kto ma władzę nad niewolnikami, Orygenes wskazuje wyraźnie na diabła jako na tego, któremu „została oddana krew Chrystusa" jako cena naszego wykupu. Co więcej, to sam Szatan „zażądał" takiej ceny w zamian „za wypuszczenie spod swej władzy tych, którymi rządził"[111]. Podejmując ideę Orygenesa, Grzegorz z Nyssy utrzymuje, iż z tytułu grzechu diabeł ma realne prawo do człowieka, który dobrowolnie mu się zaprzedał. Bóg jednak, poprzez podstęp polegający na tym, że w Jezusie boskość ukrywa się pod osłoną człowieczeństwa, chce wyzwolić człowieka,

---

108 Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 177, 234.

109 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 393–396.

110 Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 18.

111 Por. M. Raczkiewicz, *„Odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie"...*, dz. cyt., s. 41.

chwytając przeciwnika w pułapkę[112]. W pismach Grzegorza z Nazjanzu znajdujemy zdecydowaną polemikę z teorią okupu dla Szatana. Grzegorz nie zgadza się z ideą, by okup był zapłacony diabłu. Po pierwsze, Szatan to łotr, któremu należy się kara, a nie coś więcej, niż posiada. Po drugie, wszechmocny Bóg mógłby przecież wybaczyć ludziom, zamiast wchodzić w układy ze Złym[113]. Mimo że teoria praw Szatana napotkała zdecydowaną krytykę już w swojej epoce, znajdowała stale zwolenników, zwłaszcza w swej łagodniejszej formie, i bywa do dziś postrzegana jako „ciekawa metafora dramatyczna, będąca próbą ujęcia układu sił dobra i zła w procesie odkupienia"[114].

1.2.3. Tradycje łacińskie

W przeciwieństwie do tradycji wschodniej, ojcowie zachodni wcześnie zaczęli posługiwać się kategoriami soteriologicznymi o charakterze moralnym i jurydycznym. Już Tertulian wprowadził pojęcie zadośćuczynienia (*satisfactio*), zaczerpnięte z terminologii prawa rzymskiego. Pojęcie to zostało wkrótce uzupełnione o pojęcie zasługi (*meritum*). Te dwa pojęcia stały się powodem wyeliminowania z zachodniej soteriologii zagadnienia zmartwychwstania[115].

Tertulian, który wywarł zasadniczy wpływ na soteriologię zachodnią, ujmuje relację Bóg – człowiek w kategoriach prawa. Oznacza to, że każda ze stron ma ściśle określone uprawnienia i obowiązki. Człowiek zna Boże prawo, którego powinien posłusznie przestrzegać, jest on jednak istotą wolną, a zatem może mu się zdarzyć przekroczenie prawa, będące grzechem. Przez grzech człowiek ściąga na siebie Boży gniew i karę. Każdy jednak jego dobry czyn, wykraczający ponad wyznaczone mu prawem obowiązki, staje się podstawą do zdobycia zasług i domaga się zapłaty ze strony Boga. Takie ujęcie staje się podstawą do wyrażenia przekonania, że na

---

[112] Por. B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia...*, dz. cyt., s. 325.
[113] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 332–334.
[114] Por. T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 19.
[115] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 187.

drodze uczynków pokutnych człowiek może uzyskać od Boga przebaczenie grzechów. Spełnianie uczynków pokutnych stanowi bowiem zadośćuczynienie Bogu za popełnione grzechy. W ten sposób wprowadza Tertulian do teologii łacińskiej ideę zadośćuczynienia, która wywodzi się z prawniczej myśli rzymskiej, a która wniknęła w zasadnicze sfery myślenia o Bogu na chrześcijańskim Zachodzie. Dotyczy to także śmierci Chrystusa na krzyżu, która widziana jest w perspektywie zasługi i zadośćuczynienia. U Tertuliana te koncepcje są jednak jeszcze nieobecne[116].

W kontekście gnostyckich sporów Tertulian podkreśla pełnię człowieczeństwa w Chrystusie. Wcielenie, a także ukrzyżowanie Chrystusa stanowią istotną tajemnicę naszego odkupienia. Prawdziwość, całkowita realność ciała Chrystusowego jest dla łacińskiego teologa gwarancją rzeczywistości oraz powagi naszego zbawienia[117]. Tertulian tak pisze: „boska Mądrość zabiła nawet własnego swego Syna Pierworodnego i Jednorodzonego, po to, aby zwyciężył i aby oczywiście innych przywrócił do życia [...] Chrystus wydał się za nasze grzechy"[118]. Obecna w tym dziele, a także w kilku innych, idea ofiarniczego charakteru śmierci Chrystusa, nigdy nie została jednak przez Tertuliana w pełni rozwinięta[119].

Również i inni ojcowie zachodni, tacy jak Cyprian, Piotr Chryzolog, Leon Wielki, Grzegorz Wielki, podobnie jak Tertulian, opierając się na moralno-społecznej myśli rzymskiej w chrystologii, nawiązywali do aktu ofiary Chrystusa. Odkupienie pojmowali jako rodzaj przebłagania Ojca i nawiązania na nowo stosunków rodzinnych na wzór relacji panujących między członkami rodu a patriarchą. Według nich Chrystus dokonał odkupienia nie tyle przez to, że stał się Bogiem-człowiekiem, ile raczej przez swe czyny, głównie przez akty paschal-

---

116 Por. T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 13–15.

117 Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 159–160.

118 Tertulian, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona* 7, tłum. W. Myszor, [w:] *Tertulian. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 130 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, XXIX).

119 Por. T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 16.

ne: mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Chrystus, jako umiłowany i bezgrzeszny Syn Boży, wziął na siebie wszystkie winy i kary swoich współbraci, w ich imieniu stanął przed Ojcem i dokonał nieskończonego aktu ofiary religijnej przez przyjęcie śmierci[120].

Utrwalenie się teologii ofiary chrześcijaństwo zachodnie zawdzięcza w dużej mierze Augustynowi. Odkupienie rozumiane jako ekspiacyjna ofiara złożona za wszystkich ludzi przez Chrystusa na krzyżu stanowi centrum Augustynowych rozważań o zbawieniu[121]. Celem prawdziwej ofiary, według Augustyna, jest wprowadzenie ludzi we wspólnotę z Bogiem. Owa wspólnota jest tożsama za szczęściem człowieka, który został uczyniony dla Boga. Wspólnota z Bogiem i szczęście człowieka ściśle się ze sobą łączą, jednak jedno i drugie jest możliwe tylko poprzez akt wolności, który w pozytywny sposób odpowiada na zaproszenie i dar ze strony Boga[122]. W tej definicji wymiar kosztu czy cierpienia związanego z ofiarą nie zostaje wspomniany. Rzeczywiście jest on wtórny, jest nieuniknioną konsekwencją koniecznego wyrwania się grzechowi, który „dezorientuje" wolność ludzką. Powszechnej idei, wedle której ofiara jest bolesna, Augustyn odpowiada ideą ofiary, która uszczęśliwia[123].

Zgodnie z propozycją biskupa Hippony prawdziwą ofiarą może być każde dzieło, które się przyczynia do połączenia człowieka świętą wspólnotą z Bogiem, każdy czyn wykonany ze względu na Boga. Przez wszelkie dobre dzieło Augustyn rozumie w rzeczywistości egzystencję człowieka, wszystko, co przeżywa i czego dokonuje, by kochać Boga i swych braci. Sam człowiek jest ofiarą: jego ciało i dusza także zostają zdefiniowane jako ofiara[124]. W swojej interpretacji ofiary Augustyn nawiązuje do pojęcia sakramentu, który jest dla niego widzialnym znakiem rzeczywistości niewidzialnej. W tej perspektywie ofiara ma swoją zewnętrzną i wewnętrzną stronę.

---

[120] Por. C. S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, dz. cyt., s. 16.
[121] Por. T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 17.
[122] Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże* X, 6, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 363.
[123] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu...*, dz. cyt., s. 408.
[124] Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże* X, 6, s. 363.

W podobnej relacji mają się do siebie ciało i duch. Ciało jest znakiem i instrumentem ducha[125]. Akt cielesny pozwala intencji duchowej nabrać realnych kształtów i wyrazić się. Jednak także akt duchowy zostaje naprawdę skończony jedynie poprzez porządek cielesny. Ofiara zatem jest jednocześnie zewnętrzna i wewnętrzna, z powodu samej cielesnej, widzialnej struktury człowieka, wchodzącego przez pośrednictwo ciała w relację z innymi, ale także jego struktury duchowej, zdolnej do rozumowania, miłości i daru[126]. W tej perspektywie sakramentu Augustyn ujmuje ofiarę Chrystusa. W *Traktacie o Trójcy Świętej* pisze: „składając okup [...], Zbawiciel nasz umarł za nas [...], stając się dla wewnętrznego człowieka sakramentem"[127].

Augustyn interpretacji ofiary nadaje chrystocentryczne i eklezjologiczne ukierunkowanie. Tak pisze: „całe to odkupieniem obdarzone miasto, czyli zbiór i społeczność świętych, jako powszechna ofiara jest Bogu poświęcana przez kapłana wielkiego, który też i siebie samego ofiarował w męce za nas, byśmy ciałem byli aż takiej głowy, a to wedle kształtu sługi. Bo ten kształt ofiarował, w nim ofiarowany jest, bo według niego pośrednikiem jest, według niego kapłanem, według niego ofiarą. [...] my sami ofiarą jesteśmy [...]. Ta jest tedy ofiara chrześcijan: «Wszyscy jednym ciałem w Chrystusie». To samo też uroczyście obchodzi Kościół w tajemnicy ołtarza znanej wiernym, w której ma wskazane, iżby w tej rzeczy, którą się ofiaruje, siebie też samego ofiarował"[128]. W tych kilku zdaniach Augustyn zamyka cały sens chrześcijańskiej ofiary, która wychodzi od Chrystusa, dosięga Kościoła i aktualizuje się w Eucharystii. Tylko Chrystus mógł złożyć doskonałą ofiarę, będącą wypełnieniem wszystkich wcześniejszych ofiar składanych Bogu. Choć odkupienie jest łaską, zakłada ono zadośćuczynienie dokonane przez posłuszeństwo Syna Bożego, którego krew jest okupem, dzięki któremu zasłużył i otrzymał uspra-

---

125 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 314–317.

126 Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu...*, dz. cyt., s. 408.

127 Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 3, 6, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 156.

128 Tenże, *Państwo Boże* X, 6, s. 363–364.

wiedliwienie i wyzwolenie. Jezus Chrystus prowadzi swoje zmagania jako człowiek i w ten sposób ratuje honor ludzkości w swojej doskonałej odpowiedzi udzielonej Bogu[129].

Chrystus nie ofiarowuje się Ojcu sam, czyni to jako Wielki Kapłan całej ludzkości, która została zaproszona, aby stać się zgromadzeniem świętych. To cały Kościół jest bowiem składaną Bogu ofiarą. Chrystus przecież „stał się jednym z tymi, za których ją (ofiarę – przyp. autora) złożył"[130]. Istnienie odkupionego państwa, społeczności świętych, czyli Kościoła, jest ontologicznym faktem dzięki Głowie. Zarazem jednak jego rozmiary duchowe zależą nieustannie od ukierunkowania ludzkiego działania: prawdziwa ofiara, Kościół, o tyle się urzeczywistnia, o ile dzieła jego członków są podejmowane ze względu na Boga, w jedności z całym Ciałem Chrystusa i Głową[131]. W tej perspektywie odkupienie nie jest dla Augustyna wydarzeniem, które po prostu zdarza się człowiekowi. Ludzie są w nie aktywnie włączeni za pośrednictwem Głowy, Jezusa Chrystusa[132]. Dlatego też biskup Hippony wzywa, by „dobrze czynić w Chrystusie i w Nim wytrwale pozostawać, oczekując nieba"[133].

1.3. Średniowieczny wkład w teologię odkupienia

Średniowieczny rozwój teologii odkupienia dokonał się w znacznej mierze dzięki Anzelmowi z Canterbury i Tomaszowi z Akwinu. To niewątpliwie św. Anzelm, nazywany ojcem scholastyki, w swojej doktrynie o zadośćuczynieniu kładzie podstawy soteriologii zachodniej drugiego tysiąclecia. Jako pierwszy stawia problem zbawienia w kontekście sprawiedliwości, którą człowiek ma oddać Bogu, do-

---

129 Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt., s. 363–364.

130 Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* IV, 14, 19, dz. cyt., s. 175.

131 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 317.

132 Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt.,, s. 363.

133 Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej* II, 62, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 117.

konując zadośćuczynienia za swój grzech. Jego dzieło *Cur Deus homo* wywarło ogromny wpływ dlatego, że badania biskupa z Canterbury odpowiadały wymaganiu pojmowalności, które dochodziło do głosu w epoce średniowiecza i którego nie satysfakcjonował wcześniejszy dyskurs[134].

Kontynuacją myśli Anzelmowej z wykorzystaniem całego dorobku tradycji zachodniej jest soteriologia św. Tomasza. Jego wizja soteriologiczna, bogata i złożona, nie jawi się jako całkowicie jednolita. Wydobywa on i szeroko rozwija całe bogactwo nowotestamentalnych obrazów zbawienia. W *Sumie teologicznej* Akwinata ukazuje komplementarność wcielenia i męki Chrystusa w perspektywie ich zbawczego znaczenia. Centralnym motywem jego soteriologii jest myśl o zasłudze Chrystusa[135].

1.3.1. Teoria zadośćuczynienia św. Anzelma z Canterbury

Rozpoczynając analizę refleksji soteriologicznej Anzelma z Canterbury, trzeba zaznaczyć, że używa on zarówno rzeczowników „odkupienie" i „zbawienie", jak i czasowników „odkupić" i „zbawić" jako równoważników[136]. Tytuły „Odkupiciel" i „Zbawiciel", którymi św. Anzelm nazywa Chrystusa, również funkcjonują jako synonimy w jego pismach[137].

Wykład dotyczący wydarzenia odkupienia w traktacie *Cur Deus homo* Anzelm zaczyna analizą sytuacji grzesznego człowieka wobec Boga. Dla biskupa z Canterbury jest faktem, co do którego nie ma żadnej wątpliwości, że człowiek jest istotą stworzoną przez Boga – i jako stworzony bez grzechu – został postawiony w raju pomiędzy Bogiem a diabłem, aby zwyciężyć tego ostatniego, nie

---

134 Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*..., dz. cyt., s. 431.

135 Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*..., dz. cyt., s. 315–316.

136 Por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu* I, 6–7, [w:] Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, przekł. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 60–64.

137 Por. G. O'Collins, *Jezus nasz Odkupiciel*..., dz. cyt., s. 6.

zgadzając się na jego zachęty do grzechu[138]. O celu człowieka św. Anzelm pisze tak: „człowiek został stworzony do szczęścia, którego w tym życiu posiadać nie może i do którego nie może dojść zanim ktoś nie odpuści grzechów, oraz to, że żaden człowiek nie jest w stanie przejść przez to życie bez grzechu [...] a zatem do tego, by człowiek osiągnął szczęście, jest konieczne odpuszczenie grzechów"[139]. Anzelm przedstawia prawdę o grzechu jako tej sytuacji człowieka, która zagradza mu drogę do szczęścia. Ukazuje więc człowieka w sytuacji prawie dramatycznej. Z jednej strony stoi przed nim cel, sam Bóg pojęty jako ostateczne źródło szczęścia, ale z drugiej strony jest on od tego celu oddzielony stanem grzechu, który jest jego dziełem, ale którego o własnych siłach nie jest w stanie się pozbyć[140].

Człowiek, według biskupa z Canterbury, został stworzony do życia wiecznego, do trwania bez śmierci, a więc w jego naturze nie zawiera się śmierć. Stworzony bowiem przez Boga jako sprawiedliwy, bez winy, oraz powołany do szczęścia wiecznego nie nosi w sobie bytowych podstaw cierpienia i śmierci. Jeśliby więc nie zgrzeszył, nigdy by nie umarł[141]. Sama cielesność nie jest w ujęciu Anzelma powodem śmierci. Stwierdza on wyraźnie, że gdyby człowiek nie zgrzeszył, byłby przemieniony w byt o naturze niecielesnej i na tym polegałoby osiągnięcie przez niego szczęścia[142].

Grzech zmienił pierwotnie zamierzoną przez Boga sytuację człowieka, a tym samym zaburzył porządek kosmicznej sprawiedliwości. Takie zakłócenie kosmicznej harmonii musi zostać usunięte, nie odpowiada bowiem doskonałości i dobroci jej Stwórcy. To zaś może się dokonać albo siłą, albo poprzez karę, która też

---

138 Por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu* I, 22, dz. cyt., s. 126.

139 Tamże, I, 10, s. 84.

140 Por. S. Bafia, *Antropologia w „Cur Deus homo" św. Anzelma z Canterbury*, [w:] *Święty Anzelm biskup i myśliciel. Materiały z konferencji odbytej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 24–26 września 1996*, red. R. Majeran, E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 269.

141 Por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu* II, 2, dz. cyt., s. 139–140.

142 Por. S. Bafia, *Antropologia w „Cur Deus homo"...*, dz. cyt., s. 269.

jest rodzajem rozwiązania siłowego, albo też dobrowolnie dzięki zadośćuczynieniu. Zadośćuczynienie takie musi obejmować dwa aspekty: naprawę zburzonego porządku oraz rekompensatę ujmy na honorze Boga[143]. „Tak więc każdy, kto grzeszy, powinien oddać Bogu cześć, którą Mu skradł, i na tym polega zadośćuczynienie, którego każdy grzesznik powinien dokonać wobec Boga"[144]. Anzelm stwierdza, że jak długo nie odda się Bogu tego, co się Mu należy, trwa stan winy, a z powodu obrazy należałoby oddać więcej, niż zostało zabrane[145].

Do człowieka należy zatem zadośćuczynić, ale żaden człowiek nie jest w stanie tego dokonać. Nikt nie może Bogu ofiarować czegoś, co jest większe niż wszystko, co jest poza Bogiem. Tylko Bóg byłby w stanie dokonać zadośćuczynienia godnego Boga, ale nie miałoby ono znaczenia dla człowieka, gdyby Bóg uczynił je w miejsce człowieka, będąc wyłącznie Bogiem[146]. „Jeśli więc, co jest oczywiste, konieczne jest, aby spośród ludzi urzeczywistniło się to niebiańskie państwo, to nie nastąpi to, chyba, że dokona się wymienione zadośćuczynienie, którego jednak może dokonać tylko Bóg, ale tylko człowiek powinien. A zatem konieczne, by uczynił to Bóg-człowiek"[147]. Anzelm konkluduje swe rozumowanie twierdzeniem konieczności wcielenia Chrystusa. Odkupienie ludzkości, które było czymś koniecznym, nie mogło się dokonać na innej drodze. Mimo jego konieczności, wybór wcielenia się własnego Syna w celu odkupienia ludzkości jest ze strony Boga aktem absolutnie wolnym[148]. Owa konieczność nie jest przymusem, który arbitralnie ciążyłby na Bogu, ale jest tożsama z samą bezinteresownością Jego zamysłu, pełnego miłości i łaski. W tym znaczeniu zadośćuczynie-

---

143 Por. A. Rosłan, *Wstęp*, [w:] Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu*..., dz. cyt., s. 25.

144 Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu* I, 11, dz. cyt., s. 87.

145 Por. tamże, s. 86.

146 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 340.

147 Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu* II, 6, dz. cyt., s. 146–147.

148 Por. G. d'Onofrio, *Historia teologii II. Epoka średniowiecza*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 178.

nie jest konieczne do wypełnienia się zamysłu Bożego w stosunku do człowieka[149].

Zadośćuczynieniem może być tylko, według biskupa z Canterbury, przyjęta w sposób dobrowolny śmierć Boga-człowieka[150]. Chrystus jest bez grzechu, nie jest więc poddany śmierci, która dosięga człowieka tylko jako konsekwencja grzechu. Nie musi zatem umrzeć, ale może w sposób całkowicie wolny. Może on zatem ofiarować Bogu coś, co nie należy do porządku stworzonego – śmierć Boga-człowieka, i może to uczynić nie tytułem należności[151]. Właśnie z tego podwójnego usytuowania rodzi się zdolność Chrystusa do zadośćuczynienia: z jednej strony może ofiarować Bogu „coś większego od wszystkiego, co jest poniżej Boga", a z drugiej strony może to uczynić „dobrowolnie, a nie z powinności"[152]. W ten sposób poprzez doskonałe poddanie się woli Ojca i oddanie mu swego życia Jezus jest w stanie przywrócić ład i porządek zamierzony pierwotnie przez Boga i uszanować Jego honor. W Chrystusie dokonuje się zatem niepojęta transformacja śmierci jako kary za grzech i nieposłuszeństwo w ekspiacyjną ofiarę prowadzącą przez zmartwychwstanie do nowego, w pełni już doskonałego życia[153].

Teoria zadośćuczynienia Anzelma spotykała się i wciąż się spotyka z bardzo różnym odbiorem. Często krytykuje się antropomorfizm tej teorii w jej interpretacji grzechu człowieka jako kradzieży czy też znieważonego honoru Boga. Jest to antropomorfizm kulturowy, zainspirowany stosunkami feudalnymi i ówczesnym prawem. Teologiczne znaczenie przypisywane zadośćuczynieniu związane jest ze średniowiecznym rozumieniem honoru. Owo zapożyczenie jest faktem inkulturacji, który jako taki wcale nie jest naganny[154]. W interpretacji teorii zadośćuczynienia należy zatem zwrócić uwa-

---

149 Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*..., dz. cyt., s. 428.
150 Por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu* II, 11, dz. cyt., s. 160–165.
151 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 340.
152 Por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu* II, 11, dz. cyt., s. 162.
153 Por. A. Rosłan, *Wstęp*, dz. cyt., s. 28.
154 Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*..., dz. cyt., s. 431.

gę na to, że wyrażenie „cześć Boża" czy „honor Boga" (*honor Dei*) jest nacechowane językiem dworsko-rycerskim oraz wyobrażeniami zaczerpniętymi z systemu feudalistycznego. Dla Anzelma grzech jest zaprzeczeniem czci Boga. Pozbawienie czci Boga jest także zbezczeszczeniem woli Bożej, która wyraża się w stworzeniu. Cześć Boga rozciąga się więc również na całość wszechświata, który stanowi uporządkowaną całość[155]. Wymaga ona zatem poszanowania porządku i piękna wszechświata. Ten porządek całości powinien kierować postawą stworzeń, albowiem jest on wyrazem woli i rozumu Boga. Wolne działanie istot rozumnych jest jednak tak potężne w skutkach, iż porządek stworzeń może być zniszczony. Gdyby więc Bóg owego porządku i piękna nie uzupełniał, we wszechświecie zaistniałby chaos wynikający z pogwałcenia przez wolę stworzeń praw nim kierujących. W takim kontekście ideowym ukazuje Anzelm konieczność odkupienia i zadośćuczynienia, które dokonywać się będą również w porządku woli[156].

Kolejnym zarzutem stawianym teorii zadośćuczynienia jest to, że – zgodnie z rozumowaniem Anzelma – życie Chrystusa nie wystarczało dla naszego zbawienia. Potrzebna była przyjęta przezeń w sposób wolny śmierć. Takie ujęcie niesie w sobie ryzyko sakralizacji śmierci jako takiej bez podkreślenia odkupieńczego charakteru posłuszeństwa Jezusa Ojcu, które wyraża się w oddaniu życia. Choć perspektywa daru ze swojego życia dominuje w tekście Anzelma, to w późniejszej interpretacji jego myśli skoncentrowano się na powodach, dla których to właśnie śmierć była wymagana jako rekompensata za utraconą cześć Boga[157].

Akcentując zadośćczyniącą śmierć Chrystusa, biskup z Canterbury milczy odnośnie do odkupieńczej skuteczności Jego zmartwychwstania, a podkreślając zagadnienie uwolnienia od winy, mało uwagi poświęca aspektowi przebóstwienia[158]. Ten kolejny negatywny

---

155 Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*..., dz. cyt., s. 290–291.

156 Por. S. Bafia, *Antropologia w „Cur Deus homo"*..., dz. cyt., s. 276.

157 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 343.

158 Por. *Teologia odkupienia*, dz. cyt., s. 365.

aspekt teorii zadośćuczynienia zaowocował koncentracją zachodniej soteriologii na męce i śmierci Chrystusa, pozostawiając w cieniu Jego zmartwychwstanie[159]. Za mankament teorii zadośćuczynienia uznaje się także nieteologiczną metodę rozważań Anzelma, która może prowadzić do uznania traktatu *Cur Deus homo* za dążenie do pomniejszenia człowieka za cenę wybronienia doskonałości Boskiego planu i działania[160].

Soteriologiczna propozycja ojca scholastyki posiada również pozytywne aspekty. Schemat wypracowany w *Cur Deus homo* powoduje, że soteriologia prowadzi chrystologię. Anzelm, wychodząc od swojego wymagania soteriologicznego, dochodzi do chrystologii Chalcedonu mówiącej o boskości i człowieczeństwie jedynego Pośrednika. Taki kierunek rozumowania właściwie określa relację między traktatem o zbawieniu a chrystologią[161].

Argumentacja Anzelma w pozytywny sposób ukazuje również, że zbawienie nie jest wyłącznie zewnętrznym ułaskawieniem, ale wewnętrzną przemianą stworzonej wolności. W dziele pojednania z Bogiem niezbędny jest wolny udział człowieka, dla którego wzorem jest wolna decyzja Chrystusa ofiarującego siebie samego za ludzi. Świadomość tego faktu istniała już wcześniej, ale dopiero Anzelm podnosi go do rangi koniecznego formalnego wymogu[162]. Zadośćuczynienie jest u biskupa Canterbury czymś pozytywnym: ludzkość musi oddać ponownie w sposób radykalny chwałę Bogu, uznać Go za Pana i podporządkować się Mu w wolności, aby jej własna ludzka wolność odzyskała swój dawny status. Odkupienie nie dokonuje się ponad głową człowieka, a raczej „przywraca człowiekowi jego prawa, uzdalnia go do bycia w pełni odpowiedzialnym w swej wolności za odkupienie"[163]. Na podkreślenie w teorii zadośćuczynienia zasługuje uwzględnienie wolności Chrystusa. To nie Ojciec skazu-

---

[159] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*..., dz. cyt., s. 189.
[160] Por. A. Rosłan, *Wstęp*, dz. cyt., s. 32.
[161] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 342.
[162] Por. A. Rosłan, *Wstęp*, dz. cyt., s. 30.
[163] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*..., dz. cyt., s. 295.

je na śmierć Syna, lecz Syn dobrowolnie oddaje życie, prowadzony w swym działaniu intencją odnowienia ludzkiej natury[164].

Istotne w rozwoju soteriologii jest także precyzyjne rozróżnienie pomiędzy zadośćuczynieniem a karą, którego w swojej teorii dokonał Anzelm. To pierwsze bowiem jest dobrowolnym poddaniem się karze, to drugie natomiast czysto biernym podleganiem skutkom złego postępowania. Krzyż Chrystusa jest zatem przede wszystkim dobrowolnym przyjściem z pomocą komuś, kto jest w potrzebie, a sam nie jest w stanie jej zaradzić. Gdyby bowiem wcielenie, męka i śmierć Jezusa miały być tylko zastępcze, to w pewnym sensie zakwestionowałoby się zasadę indywidualnej odpowiedzialności etycznej, której chrześcijaństwo nie neguje[165].

1.3.2. Synteza św. Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu, podobnie jak Anzelm, stawia pytanie o konieczność wcielenia: „Czy Wcielenie Słowa Bożego było konieczne dla naprawy rodzaju ludzkiego?"[166]. Swoją odpowiedź Akwinata rozpoczyna od wyjaśnienia pojęć. Według niego istnieją dwa rodzaje mówienia o konieczności. Niekiedy rozumie się przez nią bezwzględne założenie, że coś może istnieć, czyli jest to konieczność absolutna. Kiedy indziej natomiast może coś być konieczne do tego, aby iść właściwą i odpowiednią drogą prowadzącą do zdobycia danej rzeczy. Można więc mówić o konieczności względnej. Wcielenie nie jest konieczne w pierwszym znaczeniu tych dwóch ujęć, ale jedynie w drugim. Według św. Tomasza możliwe były liczne drogi zbawienia człowieka, jednak ta wybrana przez Boga jest „lepsza i bardziej odpowiednia" od innych[167].

---

164 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 342.

165 Por. A. Rosłan, *Wstęp*, dz. cyt., s. 30.

166 Sth III, 1, 2 (24, 12) w pracy cytowany jest polski przekład *Sumy teologicznej* dokonany pod red. Stanisława Bełcha w Londynie w latach 1975–1986; odtąd po odniesieniu do oryginału łacińskiego w nawiasach podany zostaje tom i strona przekładu polskiego.

167 Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego…*, dz. cyt., s. 317.

W szczegółowych uzasadnieniach „stosowności" wcielenia Tomasz zwraca uwagę na niszczycielską siłę grzechu i bardziej na „naprawienie" samych istot ludzkich niż na naprawienie grzesznych przestępstw przeciw Bogu[168]. „Naprawiać" znaczy dla niego „odnawiać", „podnosić", „przywracać do stanu pełnego człowieczeństwa"[169]. W *Sumie przeciwko poganom* Akwinata wydaje się sugerować, że dzięki wcieleniu ludzie mogą być więcej niż tylko ludźmi. Ujmuje on swoje rozważanie na ten temat w kontekście cnót teologalnych, które zespalają człowieka bezpośrednio z Bogiem. Dla Tomasza cnoty teologalne są dyspozycjami, które nie mogą być uważane za naturalne. Cnót tych człowiek nie jest w stanie otrzymać w wyniku dziedziczenia, wychowania, czy też dzięki osobistemu wysiłkowi. Aspiracje człowieka, proporcjonalne zazwyczaj do jego naturalnych zdolności, zostają przez cnoty teologalne udoskonalone i skierowane ku ostatecznemu celowi ludzkiego życia, jakim, według Tomasza, jest szczęście. Akwinata rozróżnia przy tym dwa rodzaje szczęścia. Jedno, zależne od ludzkiej natury, jest tym, które człowiek może osiągnąć dzięki własnym możliwościom, drugie natomiast jest szczęściem przekraczającym ludzką naturę, a jego osiągnięcie jest możliwe tylko dzięki łasce, dzięki pewnemu rodzajowi uczestnictwa w boskości[170]. Tomasz unika jednak przeciwstawienia porządku nadprzyrodzonego porządkowi stworzenia. Pokazuje raczej komplementarność życia łaską wobec ludzkiej natury. Ukazuje, że odzyskanie łaski stanowi przywrócenie człowiekowi jego pierwotnej godności bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boże oraz harmonii, bez której człowiek pozostaje wyalienowany wobec samego siebie. Naturalna celowość życia ludzkiego domaga się nadprzyrodzonej realizacji. Naturalne marzenie człowieka o szczęściu nie może ziścić się bez wybawienia go od grzechu i śmierci. Oczywistą jawi się zatem konieczność wędrowania drogą objawioną przez Chrystusa, według

---

[168] Por. G. O'Collins, *Jezus nasz Odkupiciel*..., dz. cyt., s. 122.
[169] B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*..., dz. cyt., s. 432.
[170] Por. B. Davies, *Aquinas*, London–New York 2003, s. 189–191.

Jego wskazówek co do tego, w jaki sposób człowiek może dojść do ostatecznego celu[171].

Na podkreślenie zasługuje fakt, że chociaż Tomasz nie uważa wkroczenia Syna Bożego w ten świat za jedyną możliwą drogę, na jakiej człowiek może dostąpić zbawienia, to rozpatrując rzeczywistość wcielenia jako zrealizowanego faktu należącego do boskiego planu zbawienia, uznaje je za źródło światła objawiające człowiekowi, kim jest i dokąd go Bóg prowadzi[172]. Od momentu wcielenia, według Akwinaty, Jezus wysłużył nam wieczne zabawienie, którym jest jedność z Bogiem[173].

Pojęcie zasługi (*meritum*) czyni Tomasz kluczowym w swojej soteriologii[174]. W przedstawieniu skuteczności męki Chrystusa umieszcza ją na pierwszym miejscu, wprowadzając po niej zadośćuczynienie, ofiarę, a nawet odkupienie[175]. Akwinata pojmuje zasługę na podstawie współzależności społecznej, ukierunkowując rozumienie pojęcia ku odniesieniu osobowemu. Według niego „należy wziąć pod uwagę, że każdy, kto żyje w jakimś społeczeństwie, jest jego członkiem. Ktokolwiek więc czyni coś dobrego lub złego w stosunku do kogokolwiek innego, kto żyje w tymże społeczeństwie, działa na korzyść lub szkodę całego społeczeństwa"[176]. Tomasz twierdzi, że nie ma neutralnego działania, a każdy czyn, każde zachowanie ma odniesienie do innych. Zasługa jest zatem jakością tego odniesienia. Każde działanie odnosi się nie tylko do wspólnoty ludzkiej, ale także do Boga, jako że On jest celem nie tylko człowieka i całego jego działania, ale także początkiem i celem całego universum. Żaden czyn nie jest dla Niego obojętny. Tym jednak, co powoduje zasługę, jest jakość ludzkiego działania jako dotyczącego samego Boga. Myśl o zasłudze zespala się zatem u św. Tomasza istotowo z tym, że pomiędzy Bogiem i człowie-

---

[171] Por. M. Mrozek, *Czy szczęście jest przeszkodą w drodze do Boga?*, [w:] *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 117–121.

[172] Por. J. P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003, s. 149–157.

[173] Por. Sth III, 48, 1 (26, 157).

[174] Por. Sth III, 46, 11 (26, 139–141).

[175] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu…*, dz. cyt., s. 433.

[176] Sth I–II, 21, 3 (9, 362).

kiem istnieje rzeczywista łączność, relacja zbudowana na zaufaniu. Oczywiście, Akwinata podkreśla, że w ścisłym znaczeniu nie da się mówić o zasługiwaniu człowieka u Boga, albowiem Bóg i człowiek nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie, człowiek zaś jest zawsze zależny od Boga. Istnieje jednak spotkanie człowieka z Bogiem na płaszczyźnie osobowej i na tej właśnie płaszczyźnie możliwa jest zasługa[177]. Zasługiwanie wypływa zatem z godności osoby. Przez płynącą z miłości, wolną decyzję woli człowiek posiada przywilej włączenia się w realizację Bożego planu zbawienia[178].

Problem zasługi Chrystusa Tomasz omawia w kontekście Jego ludzkiej woli. Tylko bowiem pod warunkiem, że Chrystus miał pełną ludzką wolę, można mówić o Jego zasługiwaniu. Całe życie Chrystusa ma charakter zasługi z tego właśnie powodu, że każdy Jego czyn charakteryzuje pełna ufności miłość[179]. Dotyczy to całego życia Jezusa, a szczególnie Jego śmierci: „skoro Chrystus przyjął dobrowolnie cierpienie, skoro się wydał, albowiem sam tego pragnął, a ta Jego wola była kierowana miłością, to nie ma żadnej wątpliwości, że zasłużył On swoim cierpieniem"[180]. W swoim cierpieniu i śmierci Chrystus jest głową reprezentującą odrodzoną ludzkość. Akwinata utrzymuje, że „Chrystus jest Głową Kościoła i że łaska, którą posiada jako Głowa, jest przekazywana wszystkim członkom Kościoła na mocy organicznej jedności mistycznego Ciała"[181]. Choć św. Tomasz ukazuje fakt, że to co wysługuje Chrystus, ma znaczenie dla całej ludzkości, to w jego soteriologii nie ma miejsca na automatyzm w osiąganiu zbawienia przez każdego człowieka. Problem ten teolog podejmuje w *De veritate*: „Zasługa Chrystusa w sposób dostateczny działa jako pewna powszechna przyczyna ludzkiego zbawienia, lecz w pojedynczych przypadkach przyczyna ta musi zna-

---

177 Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*..., dz. cyt., s. 324–325.

178 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 427.

179 Por. J. Larrú, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Roma 2004, s. 386–400.

180 Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*..., dz. cyt., s. 326.

181 Por. *Teologia odkupienia*, dz. cyt., s. 366.

leźć zastosowanie poprzez sakramenty oraz ukształtowaną wiarę, która działa poprzez miłość. Dlatego do naszego zbawienia oprócz zasługi Chrystusa potrzebne jest jeszcze coś innego, czego przyczyną jest jednak zasługa Chrystusa"[182]. Dar wysłużony przez Chrystusa wymaga przyjęcia ze strony ludzi, a nawrócenie i wiara są do tego bezwzględnie konieczne. Niemniej ten ludzki wkład jest także łaską i darem Chrystusa i wypływa z Jego zasługi dla ludzkości[183].

Na drugim miejscu w przedstawieniu skuteczności męki Chrystusa Tomasz umieszcza zadośćuczynienie (*satisfactio*)[184]. Dla Akwinaty zadośćuczynienie podporządkowane jest przywróceniu sprawiedliwości i dlatego zakłada wynagrodzenie za uczynioną zniewagę[185]. Tomasz uznaje, że męka Chrystusa wynagrodziła za grzech, gdyż była najwyższym aktem miłości, bez którego nie może istnieć żadne zadośćuczynienie. W swojej ofierze Chrystus ofiarował Bogu więcej, niż było wymagane. Cytując Pierwszy List św. Jana Apostoła (2, 2), teolog stwierdza, że męka Chrystusa nadobficie zadość czyni za grzechy całego świata[186]. Napięcie pomiędzy sprawiedliwością i miłością rozładowuje zatem Akwinata na rzecz miłości. W *Sumie teologicznej* pisze: „Chrystus, idąc na mękę z miłości i posłuszeństwa, dał Bogu coś więcej, niż to, czego wymagała rekompensata za wszystkie zniewagi wyrządzone przez rodzaj ludzki. A to [...] ze względu na bezmiar miłości, dla której cierpiał"[187].

Kolejną kategorią, którą posługuje się św. Tomasz, wyjaśniając zbawczy sens Chrystusowego dzieła, jest ofiara (*sacrificium*)[188]. O wartości ofiary składanej Bogu decyduje, według Tomasza, wewnętrzne nastawienie ofiarującego. Stąd można mówić o tak wielkim znaczeniu ofiary Chrystusa. Jego dobrowolne cierpienie było

---

[182] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie* XXIX, 7, 8, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, t. 2, s. 582.

[183] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*..., dz. cyt., s. 328.

[184] Por. Sth III, 48, 2 (26, 158–160).

[185] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*..., dz. cyt., s. 433.

[186] Por. *Teologia odkupienia*, dz. cyt., s. 365.

[187] Sth III, 48, 2 (26, 159).

[188] Por. Sth III, 48, 3 (26, 160–162).

ofiarą tak łaskawie przyjętą przez Boga, ponieważ wypływało z największej miłości[189].

Pojęcie odkupienia (*redemptionis*) jest następnym, poprzez które Tomasz stara się ukazać sens i znaczenie wydarzenia zbawczego[190]. Akwinata rozpatruje je w ścisłym związku z grzechem, przez który człowiek zaciąga dwojakiego rodzaju zadłużenie: wobec Szatana, któremu uległ, grzesząc, i wobec Boga, z którego strony należy mu się słuszna kara[191]. W *Sumie teologicznej* teolog stwierdza, że „skoro męka Chrystusa wystarczyła z nadmiarem na wynagrodzenie za grzech rodzaju ludzkiego i wyrównanie należnej zań kary, to stanowiła ona jak gdyby cenę wypłaconą za wyzwolenie nas z więzów obu rodzai. [...] Chrystus zaś dał zadośćuczynienie, co prawda nie w formie pieniędzy lub czegoś w tym rodzaju, lecz składając za nas dar największy – samego siebie. Toteż mękę Chrystusa nazywamy Odkupieniem naszym"[192]. W takim ujęciu wyraźny jest zwrot w ukierunkowaniu soteriologii. Kategoria odkupienia, do tej pory zawsze rozpatrywana w ramach ruchu wyzwolenia człowieka dokonanego przez Chrystusa, zostaje w subtelny sposób połączona z kategorią zadośćuczynienia, a tym samym obrócona ku ruchowi wstępującemu: człowiek pozostaje w niewoli długu wobec Boga[193]. Odkupienia domaga się sprawiedliwość w stosunku do Boga, a nie diabła: „okup za uwolnienie należał się Bogu, nie Szatanowi [...] toteż krew swoją, cenę naszego odkupienia, Chrystus ofiarował Bogu, nie diabłu"[194].

Według Akwinaty, Chrystus Odkupiciel uzdrawia i przebóstwia grzesznych ludzi nie tylko przez swój krzyż, lecz także przez swoje wcielenie i wszystkie *acta et passiones in carne*, łącznie z Jego chwalebnym zmartwychwstaniem[195]. Tomasz nie uważa, by narodziny, po-

---

189 Por. T. Dola, *Problem komplementarności*..., dz. cyt., s. 22.
190 Por. Sth III, 48, 4 (26, 162–165).
191 Por. T. Dola, *Problem komplementarności*..., dz. cyt., s. 22.
192 Sth III, 48, 4 (26, 163–164).
193 Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*..., dz. cyt., s. 434.
194 Sth III, 48, 4 (26, 165).
195 Por. *Teologia odkupienia*, dz. cyt., s. 366.

korne lata życia ukrytego były niepotrzebnym wstępem do śmierci na krzyżu jako jedynej rzeczy, która miałaby mieć wartość. W wielu zresztą miejscach w pismach św. Tomasza owo określenie *passio* zachowało swój etymologiczny sens i niekoniecznie oznacza „cierpienie", a raczej oznacza wszystko, co Słowo uczyniło i wycierpiało, odczuło, przeżyło w naszej ludzkiej kondycji. Jeśli zatem całe życie Chrystusa samo jest tajemnicą miłości Boga, który objawia się i działa w historii, to każdy z Jego aktów również stanowi „misterium", w tym sensie, w jakim oznacza i urzeczywistnia owo pełne „misterium"[196].

Na postawione przez siebie pytanie, czy odkupienie jest dziełem samego tylko Chrystusa, Akwinata odpowiada: „Ceną naszego odkupienia jest krew Chrystusa, względnie Jego cielesne życie tkwiące «w krwi». Tę zapłatę uiścił Chrystus. Toteż dziełem Chrystusa, jako człowieka jest zarówno sama zapłata, jak i jej uiszczenie. Lecz dalszą i zasadniczą przyczyną odkupienia jest Trójca Przenajświętsza, ponieważ ona stała się sprawcą samego życia Chrystusa, jako zasadniczego wykonawcy odkupienia, a także źródłem natchnienia udzielonego Chrystusowi-Człowiekowi, by za nas cierpiał. Tak więc właściwym odkupicielem jest bezpośrednio Chrystus, jako człowiek. Samo odkupienie można jednak przypisać Trójcy Przenajświętszej, jako pierwszej przyczynie"[197].

Pośród pojęć, którymi św. Tomasz tak bardzo wnikliwie ujmuje wydarzenie zbawcze, obok pojęcia pierwszej przyczyny pojawia się jeszcze „przyczynowość sprawcza" (*causa efficiens*). Akwinata pyta: „Czy męka Chrystusa dokonała naszego zbawienia na sposób przyczynowości sprawczej?"[198]. W odpowiedzi przedstawia koncepcję, według której w dziele zbawienia Bóg posługuje się bóstwem Chrystusa, jako przyczyną sprawczą główną, i człowieczeństwem, jako przyczyną sprawczą narzędną. Ograniczeniem tej koncepcji, obok jej technicznego charakteru samego sformułowania, jest sprowadzenie

---

[196] Por. J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Warszawa–Kęty 2008, s. 310.

[197] Sth III, 48, 5 (26, 166).

[198] Sth III, 48 (26, 156).

człowieczeństwa Chrystusa do roli narzędzia, którym posługuje się bóstwo. Może to doprowadzić do niedowartościowania roli ludzkiej natury w dziele zbawienia. Wydaje się, że Akwinata stara się zapobiec błędnej interpretacji przyczynowości narzędnej i łączy ściśle to pojęcie z Pawłowym obrazem Głowy i członków. Według Tomasza właśnie dlatego, że człowieczeństwo Chrystusa jest w sposób szczególny połączone z bóstwem jak jego narzędzie, tkwi w nim zdolność nie tylko posiadania łaski, ale do bycia jej zasadą – rozlewania łaski na innych. Z tego powodu też Zbawicielowi przysługuje tytuł Głowy[199].

Choć Tomasz pozostaje w zachodniej tradycji soteriologicznej, to jednak wzbogaca ją o szereg nowych elementów. Szczególnie godne uwagi jest z pewnością ożywienie jurydycznych formuł duchem miłości: stwórczej miłości Boga i odnawiającej łaski[200]. Akwinata rozpoczyna w soteriologii tendencję syntetyzującą, u której podstaw leży przekonanie, że wszystkie wieki, czasy i teorie mogą przybliżać tajemnicę odkupienia tylko we fragmentach, częściowo, a więc najpełniejszy obraz może dawać tylko synteza[201].

Z pewnością refleksja Akwinaty nie jest propozycją, którą można uznać za najodpowiedniejszy opis modeli zbawienia dla współczesnego człowieka. Przyczynia się do tego chociażby fakt, że Tomasz używa kategorii, które dziś nie trafiają do umysłów odwykłych od klasycznej metafizyki. Jednakże zaproponowana przez niego synteza wciąż może i powinna inspirować swoją równowagą. Tomasz stworzył bowiem opis, który broni się przed jednostronnością. Tomaszowa nauka o zasłudze, według której posłuszeństwo Chrystusa-człowieka wysługuje nam zbawienie, jest najbardziej ogólnym wyrazem tendencji moralnej. Refleksja o instrumentalnej przyczynowości sprawczej człowieczeństwa Chrystusa wpisuje się natomiast w tendencję fizyczną, zgodnie z którą nasze zbawienie dokonuje się dzięki zjednoczeniu w Chrystusie człowieczeństwa z bóstwem. Tendencja moralna, charakterystyczna dla myślenia zachodniego,

---

199 Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 428–430.

200 Por. T. Dola, *Problem komplementarności…*, dz. cyt., s. 22–23.

201 Por. C. S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, dz. cyt., s. 20–21.

zostaje zatem w dziełach Akwinaty zrównoważona przez tendencję fizyczną, charakterystyczną dla Wschodu. Kategorie zasługi i przyczynowości sprawczej wprowadzają również balans między kierunkiem wstępującym i zstępującym w soteriologii. W przypadku zasługi akcent jest położony na kierunek wstępujący. To wolny wybór dokonywany przez Chrystusa-człowieka przynosi zbawienie. W przypadku natomiast przyczynowości sprawczej akcentowany jest kierunek zstępujący. Bóg jest przyczyną główną zbawczego działania, człowieczeństwo przyczyną narzędną[202].

Na uznanie zasługuje również fakt, że Tomasz w swej soteriologii obok refleksji nad wcieleniem i śmiercią Jezusa, na których teologia średniowieczna niemalże wyłącznie koncentrowała swą uwagę, znajduje jeszcze miejsce na zastanowienie się nad innymi tajemnicami życia Chrystusa, a także na teologię zmartwychwstania. Ponadto przypisuje on uwielbionemu człowieczeństwu Chrystusa przyczynowość fizyczno-instrumentalną w udzielaniu łaski[203]. Dzięki zaproponowanej koncepcji przyczynowości sprawczej nie jeden, nawet najbardziej znaczący, czyn Jezusa, ale całe Jego życie, wszystkie ziemskie *acta et passa* wraz ze zmartwychwstaniem mają znaczenie zbawcze[204]. Niestety w późniejszej teologii powierzchowna analiza tej zrównoważonej koncepcji odkupienia św. Tomasza, opartej na idei zadośćuczynienia i zasługi, wpłynie decydująco na ukształtowanie się swoistego typu duchowości i teologii zachodniej, z której zmartwychwstanie zostanie prawie całkowicie wyeliminowane[205].

1.4. Odkupienie w ujęciu Magisterium Kościoła

Tajemnica odkupienia stanowi centrum chrześcijańskiej wiary i wszystkie wypowiedzi dogmatyczne w jakimś stopniu jej dotyczą. Mimo

---

[202] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 431–432.
[203] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*..., dz. cyt., s. 192.
[204] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 431.
[205] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*..., dz. cyt., s. 191.

to sposób jej przedstawiania nie został nigdy precyzyjnie określony, ani też sprowadzony do jednoznacznej definicji soborowej[206]. Wypowiedzi soborów i papieży nadają refleksji soteriologicznej jedynie bardzo ogólne ramy. Rozwój myśli na temat zbawienia w pierwszym tysiącleciu wiąże się ściśle z ewangelicznym pytaniem: kim jest Jezus Chrystus? Ogłoszony na Soborze Chalcedońskim opis ontyczny tajemnicy Chrystusa, jako jednej osoby istniejącej w dwóch naturach, miał kluczowe znaczenie dla właściwego rozumienia zbawczego działania Boga w Chrystusie. Rozstrzygnięcie Chalcedonu kazało bowiem uznać integralność człowieczeństwa Zbawiciela, ściśle – choć bez żadnego pomieszania – złączonego z bóstwem. Sobór Konstantynopolitański III wyprowadził z tej nauki wnioski dotyczące działania i woli, które dały spekulatywną podstawę do odważniejszego wyrażania biblijnej nauki, zgodnie z którą zbawia posłuszne Bogu, w pełni ludzkie „tak" Chrystusa, będące odpowiedzią na „nie" Adama (por. Rz 5, 18–19). Zbawienie okazywało się, zgodnie z takim ujęciem, wyzwoleniem ludzkiej wolności[207]. Jak zaznaczone było we wstępie do rozdziału, wypowiedzi Magisterium Kościoła pierwszego tysiąclecia nie będą szerzej omawiane w niniejszym paragrafie ze względu na ich raczej chrystologiczny niż soteriologiczny charakter.

W drugim tysiącleciu refleksja soteriologiczna podjęta zostaje na Soborze Trydenckim, który przynosi poważne reformy w Kościele katolickim, a także zapewnia podstawy doktrynalne, na których będzie opierał się katolicyzm przez kolejne cztery stulecia aż do czasów Soboru Watykańskiego II[208]. Poniżej zostanie szerzej omówiona problematyka usprawiedliwienia, którą zajmuje się systematycznie Sobór Trydencki w odpowiedzi na krytykę nauki reformatorów o odkupieńczym dziele Chrystusa. Podstawowymi modelami soteriologicznymi w soborowym dekrecie o usprawiedliwieniu są zasługa i zadośćuczynienie.

---

[206] Por. F. Schüssler Fiorenza, *Redemption*, dz. cyt., s. 836.

[207] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 250–252, 269.

[208] Por. G. Bedouelle, *Trento (concilio) 1545–1563*, [w:] *Dizionario critico di teologia*, a cura di P. Coda, Roma 2005, s. 1385.

Pewne zmiany w moralno-prawniczym przedstawianiu koncepcji odkupienia pojawiają się w okresie Soboru Watykańskiego II. Z jednej strony rozumienie odkupienia w sensie uregulowania statusu prawnego między człowiekiem a Bogiem ustępuje coraz wyraźniej na korzyść ujęć bardziej personalistycznych. Z drugiej strony zaś podkreśla się potrzebę zaznaczenia zbawczego wymiaru innych, obok krzyża, wydarzeń z życia Jezusa Chrystusa[209].

W opublikowanej dziesięć lat po soborze adhortacji apostolskiej *Evangelii nutiandi*, wydanej jako owoc synodu poświęconego ewangelizacji, Paweł VI ukazuje w sposób komplementarny zarówno treść, jak i zadania szeroko rozumianej ewangelizacji, która ma wpływać na przeobrażanie świata zgodnie z zamiarem Boga Stwórcy i Odkupiciela[210]. Orędzie odkupienia wiąże się w sposób nierozerwalny z integralną promocją człowieka, doskonaleniem struktur jego otoczenia oraz procesem inkulturacji.

Pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* powraca do samego rdzenia wiary, którym jest Jezus Chrystus, Odkupiciel człowieka. Bosko-ludzka głębia tajemnicy odkupienia odsłania prawdę o człowieku, stwarza go na nowo i pociąga ludzką wolność ku uczestnictwu w życiu samego Boga[211].

1.4.1. Odkupienie przynoszące usprawiedliwienie w teologii Soboru Trydenckiego

Do zagadnienia odkupienia Sobór Trydencki odnosi się krótko w dekrecie o usprawiedliwieniu. Opierając się na Augustynie i Akwinacie, sobór stwierdza, że Chrystus, przez swoją wielką miłość, wysłużył nasze usprawiedliwienie i zadośćuczynił za nas na drzewie

---

209 Por. T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 23–24.

210 Por. J. Górski, *Nowy paradygmat misji. Teologia misji w świetle posynodalnych adhortacji kontynentalnych Jana Pawła II,* Warszawa 2006, s. 24–29.

211 Por. W. Hryniewicz, *W głąb tajemnicy odkupienia. Doniosłość soteriologicznej nauki Jana Pawła II,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze,* red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 173–191.

krzyża[212]. Termin zadośćuczynienia, stosowany dotychczas w soteriologii, zostaje przez Sobór Trydencki wprowadzony do języka oficjalnego nauczania. Sobór naucza, że „nasz Pan Jezus Chrystus, który «gdy byliśmy nieprzyjaciółmi» (Rz 5, 10), «przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował» (Ef 2, 4), swoją najświętszą męką na drzewie krzyża wysłużył nam usprawiedliwienie i za nas zadośćuczynił Bogu Ojcu"[213]. Ojcowie soborowi podkreślają w tej bogatej treściowo wypowiedzi dwa ściśle zespolone ze sobą aspekty: z jednej strony Chrystus zadośćuczynił za nas swoim cierpieniem jako nasz prawdziwy Zastępca, z drugiej zaś Jego zasługa, jak ukazują to zawarte w tekście cytaty biblijne, nie zwalnia nas z wdzięczności za Jego nieskończoną miłość do nas[214]. Sobór przywołuje słowa św. Pawła, zachęcajacego do dziękowania za łaskę usprawiedliwienia Ojcu, „który nas uzdolnił do uczestnictwa w dziale świętych w światłości; On nas uwolnił spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów" (Kol 1, 12–14)[215].

Sobór Trydencki nie podaje żadnej definicji terminu zadośćuczynienia. Łączy on zstępującą miłość Syna ku ludziom, którzy byli jeszcze nieprzyjaciółmi, z wstępującą ofiarą, którą tenże Syn składa z siebie w swej męce: z jednej strony zasłużył na nasze usprawiedliwienie, a z drugiej zadośćuczynił za nas Ojcu. Owo usprawiedliwienie jest faktem miłości Bożej jednającej człowieka, który przez grzech stał się nieprzyjacielem Boga. Związek pomiędzy usprawiedliwieniem a zadośćuczynieniem jest godny uwagi. Pierwszy termin przywołuje to, co zmierza od Boga ku człowiekowi, a drugi to, co zmierza od człowieka ku Bogu. Drugi ruch jest jakby powrotem pierwszego i wpisuje przyczynę zasługującą do serii przyczyn, których Bóg jest niezmiennie podmiotem. Soborowa wypowiedź nie mogłaby być zatem przywoływana do poparcia współczesnych teorii, w których

---

212 Por. *Teologia odkupienia,* dz. cyt., s. 366–367.

213 Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* VII; BF 321.

214 Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego…,* dz. cyt., s. 244.

215 Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* III; BF 317.

zadośćuczynienie jest koniecznym wstępem do Bożej życzliwości dla człowieka[216].

Ojcowie soboru podkreślają, że usprawiedliwienie człowieka przez łaskę możliwe jest dzięki „odkupieniu, które jest w Chrystusie Jezusie" (Rz 3, 24)[217]. Początek usprawiedliwienia należy przyznać uprzedzającej łasce Bożej za pośrednictwem Chrystusa. Łaska ta jest zarazem wezwaniem i pomocą, pociąga i pobudza. Cechuje się ona pełną bezinteresownością, ponieważ jest dana bez żadnych uprzednich zasług. Pierwsza w czasie łaska pozostaje podstawowym i zawsze aktualnym fundamentem stawania się, samego momentu i okresu po usprawiedliwieniu[218]. Ojcowie soboru dodają ponadto, że usprawiedliwienie „nie jest tylko odpuszczeniem grzechów, lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów"[219]. „W chwili usprawiedliwienia człowiek otrzymuje wraz z odpuszczeniem grzechów przez Jezusa Chrystusa, w którego zostaje wszczepiony, te wszystkie dary wlane, to jest wiarę, nadzieję i miłość"[220]. W tym technicznym języku teologicznym sobór proponuje prawdziwą antropologię chrześcijańską. W opisie procesu usprawiedliwienia stwierdza, że pewność tego usprawiedliwienia nie jest nigdy dana człowiekowi, i nikt, chociaż jest usprawiedliwiony, nie powinien myśleć, że jest wolny od zachowywania przykazań. Przestrzega ponadto przed nieroztropną wiarą w przeznaczenie człowieka usprawiedliwionego, jako tego, który nie może już więcej zgrzeszyć, albo może na pewno liczyć na swoją poprawę[221]. W ten sposób Sobór Trydencki wyraźnie uwydatnia dwie podstawowe tezy. Pierwsza odnosi się do faktu, że usprawiedliwienie nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do osoby, lecz

---

[216] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu...*, dz. cyt., s. 435.

[217] Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* VI; BF 320.

[218] Por. V. Grossi, B. Sesboüé, *Łaska i usprawiedliwienie: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej,* [w:] *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie,* red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, t. II, Kraków 2001, s. 295.

[219] Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* VII; BF 321.

[220] Tamże, VII; BF 322.

[221] Por. G. Bedouelle, *Trento (concilio) 1545–1563*, dz. cyt., s. 1387.

gruntowną, aż ontologiczną przemianą człowieka, dzięki której przyjaźń z Bogiem znajduje się w porządku zupełnie innym niż porządek zwykłych pojęć moralnych czy prawnych. Druga dotyczy prawdy, że człowiek nie jest biernym narzędziem w tej przemianie, lecz naprawdę współdziała w swoim własnym usprawiedliwieniu i uświęceniu[222].

Sobór zamyka dekret, przypominający również, że chociaż Pismo Święte przypisuje dobrym czynom tak wielkie znaczenie, to chrześcijanin nie powinien pokładać nadziei lub chlubić się w sobie samym zamiast w Panu, którego dobroć jest tak wielka, że chce, aby zasługami człowieka stało się to, co jest Jego darem[223]. Zasługa postrzegana jest tu zatem jako normalny owoc aktywności prowadzonej w łasce. Oznacza fakt, że Bóg wiąże się ze skutkami swej własnej łaski, którymi są ludzkie uczynki. Zasługa istnieje, ponieważ Bóg działa w człowieku. Rozdział zamykający dekret stanowi zwieńczenie doktryny i zdejmuje dwuznaczność z katolickiej doktryny o zasłudze. W żadnym wypadku doktryna ta nie jest konkurencją dla zasady „samej łaski", gdyż zasługa oznacza historyczność wszechmocy łaski w wolności ludzkiej[224]. Nauka Soboru Trydenckiego o zasłudze stwierdza bowiem, że zasługa jest darem Bożym, skutkiem łaski Chrystusa w człowieku, a zarazem wolnym ludzkim działaniem[225].

1.4.2. Historycznozbawcze ujęcie odkupienia w nauce Soboru Watykańskiego II

Refleksja teologiczna nad odkupieniem w nauczaniu Magisterium Kościoła począwszy od Soboru Watykańskiego II coraz wyraźniej ujawnia tendencje odchodzenia od rozumienia odkupienia w sensie moralno-

---

222 Por. Ch. Baumgartner, *Łaska Chrystusowa,* [w:] *Tajemnica Chrystusa,* praca zbiorowa, Poznań–Warszawa–Lublin 1969, s. 401–402.

223 Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* XVI; BF 338.

224 Por. V. Grossi, B. Sesboüé, *Łaska i usprawiedliwienie...,* dz. cyt., s. 305–306.

225 Por. Ch. Baumgartner, *Łaska Chrystusowa,* dz. cyt., s. 399.

-prawnym na korzyść ujęć bardziej personalistycznych, patrzących na odkupienie głównie przez pryzmat faktu i struktury osoby[226].

Sobór nie podaje definicji określonej nauki soteriologicznej ani nie opowiada się za jakąś konkretną wizją soteriologii[227]. W zestawieniu jednak z przedsoborową soteriologią Sobór Watykański II podkreśla nowe aspekty w tajemnicy odkupienia. Głosząc Chrystusa Odkupiciela, sobór porusza się w perspektywie historycznej i kosmicznej, uwzględnia także horyzont wspólnotowy, obecny w głównych ideach soborowych, dotyczących Kościoła jako sakramentu zbawienia w Chrystusie, obecnego w historii[228]. Podkreśla również zdecydowanie dynamizm historyczno-zbawczy, broniąc się przed sprowadzeniem zbawienia do fałszywego abstrakcjonizmu oraz pozbawieniem tego pojęcia treści egzystencjalnych[229].

Vaticanum II ujmuje wypowiedzi soteriologiczne w dwa schematy teologiczne, które się nawzajem przenikają: inkarnacyjno-historyczno-eschatologiczny (Jezus Chrystus jest Słowem wcielonym, które doprowadza stworzenie do Jego pełni) oraz hamartiologiczno-odkupieńczy (Jezus Chrystus, Syn Boży, jest także synem Adama, który naprawia grzech człowieka i wprowadza ludzkość na nowo w przyjaźń z Bogiem) (por. GS 22; AG 3)[230]. Jezus jest Zbawicielem, Synem Bożym w ludzkiej naturze, który „zwyciężając śmierć przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka i przemienił w nowe stworzenie" (LG 7). Dzieła odkupienia dokonał poprzez posłuszeństwo woli Ojca (por. LG 3; AG 3). Jako „człowiek nowy" (GS 22), Jezus zbawia człowieka, przyjmując ludzką naturę i podnosi ją do „wyjątkowej godności" w odnowieniu podobieństwa do Boga oraz

---

226 Por. C. S. Bartnik, *Medytacja personalistyczna o zbawieniu,* [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia,* dz. cyt., s. 183.

227 Por. B. A. Willems, *Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart,* Freiburg 1972, s. 84.

228 Por. G. Iammarrone, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali,* Cinisello Balsamo 1995, s. 209.

229 Por. L. Madej, *Rozumienie zbawienia w dokumentach Vaticanum II,* [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia,* dz. cyt., s. 151–152.

230 Por. G. Iammarrone, *Redenzione...,* dz. cyt., s. 250.

w pojednaniu z Bogiem i ludzi pomiędzy sobą. Odkupienie Chrystusa obejmuje człowieka we wszystkich jego działaniach (por. GS 37).

Sobór Watykański II rozwija doktrynę o odkupieniu człowieka w Chrystusie w horyzoncie historii zbawienia. Jezus jest pośrednikiem (por. LG 8; AG 3) i pełnią zbawczego planu Boga (por. DV 15; AG 2), który wzywa do udziału w boskim życiu i przywraca grzesznej ludzkości na nowo jej przeznaczenie. W jedyności swej wcielonej osoby Chrystus jest zarazem objawieniem człowieka i objawieniem Boga. W Chrystusie powołanie człowieka jest jednocześnie objawione i urzeczywistnione, jedność Boga i człowieka ukazuje się w Nim w sposób wzorcowy[231]. Choć sobór w sposób szczególny zatrzymuje się nad tajemnicą wcielenia, poprzez którą Syn Boży „łączy z sobą całą społeczność ludzką" (SC 83), to również podkreśla, że cała ludzka egzystencja Jezusa miała wartość odkupieńczą (por. AG 3; DH 11), a misterium paschalne stanowi punkt kulminacyjny Jego zbawczej funkcji względem człowieka (por. GS 38; LG 7; NA 4; PO 12)[232].

Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* w prezentowanym przez nią skrócie antropologii chrześcijańskiej tak mówi o tajemnicy wcielenia: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, Nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie" (GS 22). Człowiek stworzony z miłości dla spełnienia się właśnie w niej od początku swego istnienia jest zapraszany do rozmowy z Bogiem. Od strony Boga rozmowa ta polega na objawianiu siebie i na ofiarowaniu swego życia człowiekowi. Przyjęcie tej ofiary ze strony człowieka jest ustawieniem swego istnienia na właściwej płaszczyźnie, odrzucenie zaś – pomyłką. Nie ma bowiem spełnienia dla człowieka poza miłością Boga, nie istnieje też poza nią żadna racja dla wytłumaczenia bytu ludzkiego (por. LG 36). W świecie człowieka, rządzonym prawem historii, postój w proce-

[231] Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu…*, dz. cyt., s. 421.
[232] Por. G. Iammarrone, *Redenzione…*, dz. cyt., s. 249.

sie stawania się jest niemożliwy. Człowiek zmierza albo ku zbawieniu, albo ku potępieniu. Rozumienie zatem Chrystusa w pełni Jego osobowego istnienia jest rozumieniem zabawienia i pozwala dostrzec ostateczny sens wszystkich etapów osobowego stawania się człowieka[233]. Chrystus bowiem – jak mówi sobór – „swoją śmiercią i zmartwychwstaniem dopełnił w sobie samym tajemnic naszego zbawienia i odnowienia wszystkiego" (AG 5).

Konstytucja *Gaudium et spes* zwraca także uwagę na implikacje odkupienia w perspektywie chrześcijańskiego działania w świecie. Pojawiają się więc w niej rysy poszerzonej soteriologii, to znaczy, że Kościół, który głosi i mieści w sobie orędzie zbawienia, chce mieć udział we współtworzeniu lepszego świata. Ma się to urzeczywistnić w życiu poszczególnych jednostek ludzkich, w całej ludzkiej wspólnocie oraz w nadaniu nowego znaczenia ludzkiej egzystencji i działalności[234]. Zdaniem soboru potrzeba jeszcze wielu impulsów, aby to, co rozpoznane, zostało urzeczywistnione, aby „odkupieni" byli rzeczywiście „bardziej odkupieni". Przede wszystkim dotyczy to odnowy człowieka w Chrystusie i wolności od niewoli grzechu, śmierci i władzy zła. Jednakże zgodnie z myślą Vaticanum II odnosi się to także do związku pomiędzy godnością osoby ludzkiej, odnowioną w Chrystusie, oraz jej urzeczywistnieniem w obszarze doczesnym i społecznym (por. GS 22, 27, 42, 45; LG 7, 17, 37; AA 5; AG 12). Każdy bowiem przejaw egzystencji niegodnej człowieka lub każdy rodzaj niewoli jest nie tylko kwestią błędnego ludzkiego zachowania, ale jest wykwitem błędnego stosunku do Boga. Gdyby ludzie przeżywali dogłębnie odkupienie, oznaczałoby to równocześnie uwolnienie doczesnego bytowania od wielu skutków grzechu (por. GS 23, 32, 35, 39, 93; AA 4, 16; AG 21)[235]. Sobór wzywa zatem ludzi świeckich do przemienienia i prawidłowego uporządkowania wszystkich rzeczy

---

[233] Por. L. Madej, *Rozumienie zbawienia...*, dz. cyt., s. 145–148.

[234] Por. B. A. Willems, *Soteriologie....*, dz. cyt., s. 84.

[235] Por. A. Grillmeier, *Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus*, [w:] *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher. Dogmatik*, Hg. von. J. Feiner, M. Löhrer, t. III, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969, s. 388–389.

doczesnych, takich jak nauka, sztuka, kultura, ekonomia czy polityka, aby mogły być pomocne w stawaniu się podobnym do Chrystusa i w chwaleniu Stwórcy i Odkupiciela[236].

Podkreślając potrzebę odkupienia we wspólnocie ludzkiej, Vaticanum II wskazuje, że w sferze społecznej, politycznej, kulturalnej i gospodarczej można dostrzec jeszcze wiele przykładów, które mówią o braku odkupienia. Wielokrotnie sobór podkreśla, że posłaniem Kościoła jest wprowadzanie jedności i łączenie ludzi i narodów (por. LG 1, 9, 13, 28; AA 8, 27; GS 33, 42, 54, 77, 82). Dla zjednoczenia ludzkości ważna jest nie tylko jedność osiągnięta w Kościele, ale także jedność, która jest nadzieją dialogu ekumenicznego[237]. Sobór apeluje do odpowiedzialności chrześcijan nie tylko za współczesność, ale zwraca także uwagę na problemy przyszłości. Obszar ludzkiej działalności domaga się ogromnego rozwoju, aby na przyszłość świat zachował ludzkie oblicze (por. GS 40)[238]. Zadaniem Kościoła jest kontynuować poprzez wszystkie wieki i we wszystkich miejscach odkupieńcze dzieło Chrystusa wobec całego stworzenia[239].

1.4.3. Odkupienie jako treść ewangelizacji w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*

Od Synodu Biskupów poświęconemu ewangelizacji (1974) znaczenie terminu ewangelizacja jest dużo szersze i często różne od klasycznego. Zostaje to wyrażone w *Evangelii nuntiandi* Pawła VI, gdzie widać wyraźnie, że zakres ewangelizacji wykracza poza sprowadzenie jej do samego przepowiadania. Wspomniany wyżej synod dostarczył potwierdzenia, że współczesna teologia nie posługuje się terminem

---

236 Por. F. Klostermann, *The laity*, [w:] *Commentary on the documents of Vatican II,* ed. H. Vorgrimler, t. I, New York 1969, s. 238.

237 Por. Y. Congar, *The role of the Church in the modern world,* [w:] *Commentary...*, dz. cyt., t. V, s. 217–218.

238 Por. A. Grillmeier, *Die Wirkung...,* dz. cyt., s. 389–390.

239 Por. tenże, *The people of God,* [w:] *Commentary...,* dz. cyt., t. II, s. 167.

„ewangelizacja" w jednoznacznym sensie. Tenże Synod stwierdza, że „Termin ewangelizacja może dziś znaczyć wiele rzeczy. Może oznaczać przede wszystkim jakąkolwiek działalność, która w jakikolwiek sposób wypływa na przeobrażenie świata zgodnie z zamiarem Boga Stwórcy i Odkupiciela"[240]. Na podstawie stwierdzeń synodalnych Paweł VI podaje definicję opisową słowa „ewangelizacja", stwierdzając, że „Ewangelizacja jest procesem wielowarstwowym, złożonym z różnych elementów, jakimi są: odnowa ludzkości, dawanie świadectwa, otwarte przepowiadanie, przylgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków, dzieła apostolskie" (EN 24). Tajemnica odkupienia ma zatem stanowić treść ewangelizacji rozumianej jako rzeczywistość, która obejmuje trzy podstawowe wymiary: przepowiadanie słowa, świadectwo życia i celebrowanie sakramentów[241].

Mówiąc o treści ewangelizacji w III rozdziale *Evangelii nuntiandi,* Paweł VI podkreśla, że „ewangelizacja nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka". Dlatego ewangelizacja musi odnosić się między innymi do praw i obowiązków każdej osoby ludzkiej, do życia zbiorowego w społeczeństwie, życia międzynarodowego, pokoju, sprawiedliwości i postępu oraz przepowiadania wyzwolenia, co w obecnych czasach jest szczególnie ważne (por. EN 29). Mówi, że wszystko, co spycha narody do pozostawania na marginesie życia, nie jest obce ewangelizacji (por. EN 30). Podkreśla wreszcie, iż „pomiędzy ewangelizacją a promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; [...] więzy natury teologicznej, gdyż planu stworzenia nie można oddzielać od planu odkupienia, które sięga aż do konkretnych sytuacji, zwalczania krzywdy

---

240 Por. Synod Biskupów 1974, *Ewangelizacja współczesnego świata. Schemat przygotowawczy (Lineamenta),* „Życie i Myśl" 1974 nr 2 (236), s. 2–3.

241 Por. K. Czermak, *Ewangelizacja w posoborowym nauczaniu Kościoła,* „Nurt SVD" 1996 nr 4 (75), s. 123.

i zaprowadzania sprawiedliwości; są także więzy natury najbardziej ewangelicznej, mianowicie porządek miłości: bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego i braterskiego postępu człowieka?" (EN 31)[242].

Adhortacja Pawła VI ustosunkowuje się zatem do pojmowania odkupienia w kategoriach wyzwolenia. Proponowana przez *Evangelii nuntiandi* ewangelizacja głosi wyzwolenie człowieka przez Jezusa we wszystkich wymiarach jego bytowania[243]. Papież sprzeciwia się jednak zdecydowanie redukowaniu odkupienia, które głosi Kościół, tylko do wymiaru doczesnego, antropologicznego, politycznego, społecznego, z pominięciem wymiaru duchowego i religijnego. Stwierdza, że „Kościół łączy, ale nigdy nie utożsamia wyzwolenia ludzkiego ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie" (EN 35). Według adhortacji pomiędzy odkupieniem a wyzwoleniem znajduje się spójnik „i". Odkupienie przez Chrystusa w swoim historycznym wymiarze ma zawsze do czynienia z wyzwoleniem. Wyzwolenie zaś musi dążyć do otwarcia się na „większe" zbawienie, aby było ono wybawieniem pełnowartościowym. Wyzwolenie ludzkie i zbawienie w Jezusie Chrystusie mają ścisłe wzajemne powiązania, lecz nie można ich utożsamić[244].

Zadaniem Kościoła jest głosić orędzie odkupienia i zbawienia w Chrystusie[245]. Kościół ewangelizuje, kiedy boską mocą tego orędzia stara się przemieniać sumienia poszczególnych ludzi i wszystkich razem oraz całe środowisko, w którym żyją (por. EN 18). Kościół ma nie tylko głosić Ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma przemieniać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki

---

[242] Por. J. Różański, *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001, s. 43.

[243] Por. G. Iammarrone, *Redenzione...*, dz. cyt., s. 251.

[244] Por. H. Rzepkowski, *Komentarz do adhortacji apostolskiej „Ewangelii nuntiandi"*, [w:] *Misje po Soborze Watykańskim II*, przekł. I. Pluszczyk, B. Wodecki, Płock 1981, s. 319.

[245] Por. G. Iammarrone, *Redenzione...*, dz. cyt., s. 250.

myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które ciągle jeszcze stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawienia (por. EN 19). Orędzie odkupienia ma więc wpływać na kształtowanie kultury w środowiskach, w których jest głoszone. Jak Jezus przyjął ludzkie ciało w konkretnym miejscu i czasie, tak samo Dobra Nowina musi się wcielić w różne kultury, w których żyją ludzie[246]. Wiąże się to z koniecznością inkulturacji, która znajdując swe uzasadnienie w tajemnicy wcielenia, zakłada dostosowanie przepowiadania Ewangelii do konkretnych warunków i kultur, przepojenie tych wartości Ewangelią i przyjęcie do Kościoła tego, co jest cenne[247].

1.4.4. Personalistyczny wymiar odkupienia w ujęciu encykliki *Redemptor hominis*

Centralnym tematem encykliki Jana Pawła II o „Odkupicielu człowieka, Jezusie Chrystusie – ośrodku wszechświata i historii", jest Chrystus Odkupiciel i człowiek odkupiony. Jest to rzeczywiście encyklika o człowieku, ujętym we wszystkich jego najważniejszych wymiarach, zawierająca najgłębszą, najbardziej zasadniczą i pełną prawdę o osobie ludzkiej[248]. Potwierdza to sam papież, pisząc w swojej drugiej encyklice *Dives in misericordia*: „Idąc za nauką Soboru Watykańskiego II, i odpowiadając na szczególną potrzebę czasów, w których żyjemy, poświęciłem encyklikę *Redemptor hominis* prawdzie o człowieku, która w pełni i do końca odsłania się w Chrystusie" (DiM 1).

W Chrystusie i przez Chrystusa, Jego wcielenie i odkupienie, człowiek zdobył pełną świadomość swej godności, swojego wyniesienia, transcendentalnej wartości samego człowieczeństwa i sensu swego

---

246 Por. D. Dorr, *Mission in today's world*, Dublin 2000, s. 93–94.

247 Por. *Inkulturacja,* [w:] J. Górski, *Mały słownik misjologiczny,* Katowice 2001, s. 39.

248 Por. Z. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze,* red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 112.

bytowania (por. RH 11). Tajemnicę odkupienia, która objawia prawdę o człowieku, papież ujmuje w dwóch wymiarach: boskim i ludzkim. Boski wymiar odkupienia obejmuje pojednanie człowieka z Bogiem. Odkupienie świata to wstrząsająca tajemnica miłości, w której na nowo powtarza się tajemnica stworzenia. W swym najgłębszym rdzeniu jest ono usprawiedliwieniem człowieka w sercu Jednorodzonego Syna. „Krzyż na Kalwarii [...] jest równocześnie nowym otwarciem odwiecznego Ojcostwa Boga, który w Nim na nowo przybliża się do ludzkości, do każdego człowieka, obdarzając go tym trzykroć Świętym «Duchem Prawdy». [...] Bóg stworzenia objawia się jako Bóg Odkupienia, jako Bóg, który jest wierny Sobie Samemu, wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia" (RH 9). W tym nowym przymierzu, które dokonuje się przez przelanie krwi za grzechy ludzkie, Bóg ponownie okazuje człowiekowi miłość. Motyw Bożej miłości, będącej podstawą naszego odkupienia, encyklika podkreśla, by zaakcentować tradycyjne stanowisko Magisterium Kościoła, niepodzielające punktu widzenia niektórych współczesnych teologów, którzy zapominają o bóstwie Chrystusa w przedstawianiu tajemnicy odkupienia[249].

Rozważając ludzki wymiar tajemnicy odkupienia, papież stwierdza, że „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel [...] «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów [...] ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!" (RH 10). W kontekście encykliki prawda o tym, że miłość stanowi najbardziej ludzki akt i że jest powołaniem człowieka, nabiera jakiejś świeżości związanej ze

[249] Por. C. Rychlicki, *Człowiek współczesny wobec tajemnicy odkupienia,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 121.

wskazaniem istotnych źródeł i praw miłości, jako egzystencjalnej relacji między osobami. By człowiek kochał, musi być kochany, by afirmował siebie i innych, musi doświadczyć afirmacji siebie. Poznanie miłości wyrażonej przez wcielenie i odkupienie, jej przyjęcie, uznanie i zawierzenie jej stanowi warunek wszelkiej ludzkiej miłości i warunek pełnego rozwoju osoby ludzkiej[250]. Papież podkreśla wartość, jaką człowiek ma w oczach Stwórcy, skoro zasłużył na tak wielkiego i potężnego Odkupiciela, skoro Bóg „Syna swego Jednorodzonego dał", ażeby człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). „Odkupienie, które przyszło przez krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie" (RH 10).

W ten ludzki wymiar tajemnicy odkupienia włączony jest również świat materialny. W numerze ósmym encykliki papież pisze: „W Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka – świat, który wraz z grzechem został poddany marności – odzyskuje na nową swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości"[251].

Odkupienie w Chrystusie i misja Kościoła muszą być ujęte w kontekście wolności człowieka. Bez wolności nie sposób mówić o godności człowieka. Być człowiekiem to być wolnym[252]. Wolność człowieka jest istotnym elementem chrześcijańskiej nauki o zbawieniu. Nikt nie może być przymuszony do życia w Chrystusie wbrew jego woli. Nowe życie w Chrystusie zakłada osobiste i dobrowolne zaangażowanie. Człowiek zachowuje wolność do pozostania poza Bogiem. Odrzucając jednak Boga, ludzka wolność niszczy samą siebie. Tajemnica odkupienia ukazuje na nowo, że człowiek staje się prawdziwie człowiekiem, gdy uczestniczy w życiu Boga. Natura ludzka nie

---

250 Por. Z. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy...,* dz. cyt., s. 112.

251 Por. S. Włodarczyk, *Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 121.

252 Por. M. Jaworski, *O ekonomii Odkupienia w encyklice „Redemptor hominis". Kategorie językowe encykliki,* [w:] *Być człowiekiem i chrześcijaninem,* red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 79.

jest rzeczywistością statyczną, „zamkniętą" i autonomiczną, lecz dynamiczną, „otwartą" i egzystencjalnie określoną przez jej relację do Boga. W Jezusie Chrystusie Bóg i człowiek są jednym. W Nim Bóg staje się dostępny, nie wypierając tego, co ludzkie, lecz realizując i ujawniając człowieczeństwo w jego najbardziej autentycznej formie[253]. Papież, przestrzegając przed pozorną wolnością, rozumianą powierzchownie, jednostronnie bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie, stwierdza, że również i dziś po dwóch tysiącach lat Chrystus przynosi wolność opartą na prawdzie, która wyzwala człowieka od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia w duszy człowieka, w jego sercu i sumieniu. W ten sposób odkupienie ukazuje człowiekowi drogę do „pełnego wymiaru człowieczeństwa", do jego „wewnętrznej prawdy", do „wolności opartej na prawdzie" (RH 12).

Odkupienie, które ogarnia człowieka, ma charakter integralny. Dotyczy ono nie tylko całego człowieka z jego duszą i ciałem, ale także człowieka jako osoby, tzn. w jego niepowtarzalności, w jego bycie osobowym, wspólnotowym i społecznym. Dlatego zadaniem Kościoła jest troszczyć się o każdego człowieka, który jest jego drogą, tak aby życie ludzi stawało się bardziej ludzkie (por. RH 14)[254].

Niezwykle istotna w encyklice jest próba wyciągnięcia wniosków z takiej wizji odkupienia. Kościół skupiony na tajemnicy nowego stworzenia powinien się otworzyć dla innych, aby doszło do spotkania w kręgu tajemnicy odkupienia z całą rodziną ludzką. Chodzi tu najpierw o spotkanie samych chrześcijan. Ojciec św. następująco określa tę ekumeniczną działalność Kościoła, apelując zarazem do innych wspólnot chrześcijańskich: „Trzeba przeto, ażebyśmy wszyscy – wyznawcy Chrystusa – spotkali się i zjednoczyli wokół Niego samego [...] w tym jednym możemy i winniśmy już teraz osiągnąć i ujawnić światu naszą jedność: w głoszeniu tajemnicy Chrystusa, w ujawnianiu Boskiego, a równocześnie ludzkiego

---

[253] Por. W. Hryniewicz, *W głąb tajemnicy odkupienia...,* dz. cyt., s. 192.

[254] Por. A. Zuberbier, *Encyklika „Redemptor hominis" o odkupieniu,* „Studia Teologica Varsaviensia" 1993 nr 2 (31), s. 102.

wymiaru odkupienia, w zmaganiu się wytrwałym i niestrudzonym o tę godność, jaką każdy człowiek osiągnął i stale osiąga w Chrystusie" (RH 11)[255].

Prezentowana przez Jana Pawła II wizja odkupienia daleka jest od skrajnej koncentracji na tematyce grzechu, zła i winy. Uderza w niej podejście pozytywne, które jest wynikiem głębokiego powiązania tajemnicy odkupienia z prawdą o stworzeniu i ostatecznym przeznaczeniu człowieka[256].

1.5. Odkupienie w niektórych współczesnych kierunkach myśli teologicznej

Współczesna refleksja teologiczna na różne sposoby stara się zgłębić tajemnicę odkupienia. Wielorakie próby jej opisania są zawsze jedynie cząstkowym, a nigdy wyczerpującym ujęciem prawdy. Różnorodność interpretacji soteriologicznych jest więc najpierw konsekwencją bogactwa treściowego przedmiotu, który usiłują zinterpretować. Decyduje o niej ponadto ciągle zmieniający się kontekst kulturowy, w którym teologowie analizują Chrystusowe odkupienie, starając się je uczynić zrozumiałym dla człowieka żyjącego w konkretnym miejscu i czasie.

Johann Baptist Metz rozwija nową teologię polityczną, która zajmuje się w sposób szczególny aktualizacją odkupienia, ofiarowanego ludzkości przez Jezusa Chrystusa, w warunkach i parametrach epoki współczesnej. W narratywnej soteriologii Metza, w której istotną rolę odgrywa *memoria passionis*, odkupienie postrzegane jest jako przyjście do tych, którzy cierpią i pamiętają o cierpieniu innych.

Teologia wyzwolenia w refleksji nad odkupieniem podkreśla fakt, że odnosi się ono nie tylko do duchowego życia jednostki, lecz także

---

[255] Por. B. Sikorski, *Odkupienie jako nowe stworzenie,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 118.

[256] Por. W. Hryniewicz, *Obcować z głębią odkupienia. Z rozważań nad soteriologią encykliki „Redemptor hominis"*, „Znak" 1979 nr 12 (306), s. 1256.

do życia społecznego. Słowa, życie i śmierć Jezusa są wezwaniem dla każdego chrześcijanina do świadomego i aktywnego włączenia się w przekształcanie grzesznych struktur świata.

Prezentowana przez Karla Rahnera koncepcja odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa koncentruje się wokół śmierci krzyżowej. Tak ujęta soteriologia mieści się w nurcie staurologicznym, w którym krzyż to szczytowy punkt zbawczego posłannictwa Jezusa oraz sposób objawienia się miłości Boga do człowieka.

Wacław Hryniewicz w swojej refleksji teologicznej proponuje integralną wizję tajemnicy odkupienia, która stara się łączyć teologię zachodnią z bogactwem myśli Kościoła wschodniego. W dziele odkupienia podkreśla znaczenie wcielenia Syna Bożego, Jego misterium paschalne, wywyższenie w chwale Ojca, a także rolę i działanie Ducha Świętego.

Ekoteologia, która wskazuje na teologiczne podstawy zagadnień związanych z ochroną środowiska oraz potrzebę wypracowania teologicznych przesłanek, które formułowane w świetle nauki objawionej byłyby pomocne w rozwiązywaniu coraz bardziej nabrzmiałych problemów ekologicznych, postrzega odkupienie jako proces obejmujący cały kosmos. Ekoodkupienie jest odpowiedzią na współczesny kryzys ekologiczny, będący konsekwencją ekogrzechu.

1.5.1. Horyzontalny wymiar odkupienia w nowej teologii politycznej Johanna Baptista Metza

Johann Baptist Metz jest twórcą nowej teologii politycznej[257], która ma być krytyczną korektą wobec tych wszystkich tendencji typu

[257] Johann Baptist Metz, jako ojciec projektu nowej teologii politycznej, posługuje się przymiotnikiem „nowa", by odróżnić ją od teologii politycznej Carla Schmidta, rozwiniętej po I wojnie światowej, która kryła w sobie nie koncepcje teologiczne, ale teorie filozofii państwa. Por. R. Bosakowski, *Nowa teologia polityczna,* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. II, Warszawa 2004, s. 276.

transcendentalistycznego, egzystencjalistycznego czy personalistycznego, które w reakcji na krytykę ze strony rozumu oświeceniowego przesunęły religię do sfery prywatnej. Teologia polityczna formułuje obietnicę eschatologiczną, nie tracąc z pola widzenia warunków współczesnego społeczeństwa, które jest główną przestrzenią poszukiwania prawdy i przepowiadania chrześcijańskiego[258]. Metz mówi, że „owa teologia polityczna nie jest niczym innym, jak – teologią, jak próbą chrześcijańskiego mówienia o Bogu z twarzą zwróconą ku światu, ku światu w tych czasach"[259].

Metz występuje przeciwko tendencjom, rysującym się we współczesnej teologii, które próbują ująć orędzie zbawienia przede wszystkim w kategoriach wewnętrznych, osobistych, jako sprawę prywatną, bez żadnego związku ze światem, czyli w kategoriach apolitycznych[260]. Przez takie pojmowanie zbawczego orędzia odbiera się obietnicom: wolności, pokoju, sprawiedliwości i pojednania ich „konfliktowy" i opozycyjny charakter w stosunku do obecnej rzeczywistości, a tym samym pozbawia się siły na polu krytyki społecznej, odkrywającej luki i niedostatki każdej rzeczywistości społeczno-politycznej w jej dziejowym rozwoju[261].

Profesor z Münster szkicuje alternatywną koncepcję soteriologii – soteriologię narratywną, w której istotną rolę odgrywa *memoria passionis*, a centralne miejsce przypada *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*. Soteriologia narratywna proponowana przez Metza ma kreślić historię wyzwolenia, nie uciekając od historii cierpień i historii win. Ma opierać się na kategoriach rozumu praktycznego, którymi są wspominanie, opowiadanie i solidarność. Dopiero te kategorie mogą, zdaniem Metza, zagwarantować teologii,

---

258 Por. M. Scattola, *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, Warszawa 2007, s. 226–227.

259 J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 219.

260 Por. tenże, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, „Concilium" 1968 nr 1–10, s. 284–287.

261 Por. J. Krucina, *Spór między katolicką nauką społeczną a teologią polityczną*, „Collectanea Theologica" 1972 nr 2 (42), s.. 44–45.

że będzie prawdziwie praktyczna oraz zdolna skutecznie upominać się o każdego człowieka w polityce[262].

W perspektywie soteriologii narratywnej odkupienie w Jezusie Chrystusie urzeczywistnia się dzisiaj we wspomnieniu wydarzeń z życia Jezusa. Chrześcijanie w wierze odnawiają *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*, poprzez które Jezus zburzył władzę uciskającą ludzi lub spychającą ich na margines i ukazał wyzwalającą moc miłości bez granic. Uczynił to, solidaryzując się ze światem cierpienia, czego wymownymi znakami są Jego męka i śmierć[263]. Męka Syna wyzwoliła bowiem człowieka z grzechu, zawiesiła historię ziemską i powierzyła świat człowiekowi w oczekiwaniu na nadejście królestwa Bożego. Tego zadania nie można jednak rozumieć jako absolutnego prawa do rozporządzania, ale jako tymczasową odpowiedzialność człowieka za stworzenie. Odpowiedzialność ta ciąży przede wszystkim na Kościele, który sprawuje swoją funkcję jako nieustanną pamięć wolności, niemożliwej na tej ziemi, ale niezawodnej w królestwie Bożym[264]. Chrystus, ofiara niesprawiedliwości, zmartwychwstał i żyje, dlatego pamięć o Nim ma charakter wyzwalający i odkupieńczy i stanowi niebezpieczeństwo dla współczesnego społeczeństwa i jego systemów[265]. Koncepcja „niebezpiecznej pamięci" w sensie „pamięci o cudzym cierpieniu" stanowi w teologii politycznej Metza anamnestyczną podstawę mówienia o Bogu[266].

Pamięć o cierpieniu Jezusa musi być odczytana jako wyzwalająca pamięć w dzisiejszym społeczeństwie. Musi ona pociągnąć za sobą nową moralną wyobraźnię w życiu politycznym, nowe spojrzenie na czyjeś cierpienie, które powinno dojrzewać do hojnego opowiadania się po stronie słabych i zapomnianych. W ten sposób chrześcijańska pamięć o cierpieniu stanie się we współcze-

---

262 Por. R. Bosakowski, *Nowa teologia polityczna*, dz. cyt., s. 285.
263 Por. G. Iammarrone, *Redenzione*..., dz. cyt., s. 214.
264 Por. M. Scattola, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 228.
265 Por. G. Iammarrone, *Redenzione*..., dz. cyt., s. 214.
266 Por. J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, dz. cyt., s. 218.

snym społeczeństwie zaczynem nowego życia politycznego[267]. „Poruszenie kwestii cierpienia innych jest niezbędnym warunkiem dla stworzenia przyszłej polityki pokoju, wszystkich nowych form społecznej solidarności w obliczu narastających rozłamów, rozdarć między biednymi a bogatymi, oraz komunikacji między światami kultur i religii, w której wszyscy pokładają tak wiele nadziei"[268]. Żadna jednak forma życia społecznego, nawet najszlachetniejsza, nie może być doskonała i ma zawsze charakter prowizoryczny i przemijający. Poziom form i ustrojów społecznych należy mierzyć w świetle obietnic biblijnych. Dopiero eschatologiczne dopełnienie świata przyniesie pełną wolność, pokój, sprawiedliwość i pojednanie. Zdaniem Metza, przed utożsamieniem królestwa Bożego z jakimkolwiek systemem chroni teologię polityczną tzw. „zastrzeżenie eschatologiczne"[269]. Należy je rozumieć jako tymczasowość eschatologiczną Kościoła, który w pełni zrealizuje się dopiero w królestwie Bożym, i który nie istnieje sam dla siebie, ale służy sprawie historycznego zapewnienia wszystkim zbawienia. Owa poprawka eschatologiczna pozwala ocenić rzeczywistość według obietnic Chrystusowych i upoważnia do krytycyzmu w stosunku do każdego etapu dziejów. Obietnice eschatologiczne mające swe zakorzenienie w męce i zmartwychwstaniu Chrystusa, zawierają nakaz krytyczny i wyzwalający, który nie odrzuca rzeczywistości, ale wzywa do zaangażowania, do przekształcania teraźniejszości w lepszą, doskonalszą przyszłość[270].

Autorytet cierpiących jest dla Metza jedynym autorytetem, w którym manifestowany jest autorytet Boga, sądzącego wszystkich ludzi. Wobec niego stawia Jezus całą historię ludzkości w swojej słynnej przypowieści o Sądzie Ostatecznym (Mt 25). Odkupienie jawi się zatem jako przyjście do tych, którzy cierpią i pamiętają o cierpie-

---

[267] Por. tenże, *The future in the memory of suffering*, [w:] *New questions on God*, ed. tenże, New York 1972, s. 18–25.

[268] Tenże, *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Kraków 2000, s. 322.

[269] Por. tenże, *Problem teologii politycznej...*, dz. cyt., s. 291.

[270] Por. J. Krucina, *Spór...*, dz. cyt., s. 44–45.

niu innych[271]. Na przekonaniu o uniwersalizmie cierpienia opiera się cały projekt nowej teologii politycznej, która swoją misję widzi w trosce o pojednanie współczesnej rzeczywistości rozdartej w najrozmaitszy sposób[272].

1.5.2. Wyzwalająca moc odkupienia w teologii wyzwolenia[273]

Teologia wyzwolenia wiąże swój początek z refleksją socjologiczną nad warunkami egzystencjalnymi społeczeństw Ameryki Południowej oraz z uznaniem faktu, iż z powodu niesprawiedliwych stosunków społecznych miliony ludzi pozostają w skrajnie trudnej sytuacji: głodu, nędzy, chorób, bezrobocia, rozpadu rodziny[274]. Za cel stawia sobie znalezienie odpowiedzi na pytanie, jak powinno być rozumiane i głoszone Chrystusowe odkupienie, aby było one prawdziwe, a jednocześnie stanowiło skuteczną reakcję na sytuację, w której znajduje się współczesny świat[275].

W teologii wyzwolenia odkupienie rozumiane jest jako wyzwolenie integralne, a Chrystusowi przypisuje się tytuł Wyzwoliciela[276]. Najważniejsi przedstawiciele tego nurtu, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Eduardo Pironio, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, José Míuez Bonino, Hélder Câmara, podkreślają, że dokonane przez Chrystusa odkupienie odnosi się nie tylko do duchowego

---

271 Por. J. B. Metz, *Teologia polityczna,* dz. cyt., s. 324.

272 Por. R. Bosakowski, *Nowa teologia polityczna*, dz. cyt., s. 289.

273 Teologia wyzwolenia jest ruchem teologicznym, który rozwinął się w latach siedemdziesiątych w Ameryce Łacińskiej, dlatego nie można mówić o jednej teologii wyzwolenia, lecz o wielu teologiach. Por. S. Grabska, *„Wyzwolenie",* [w:] *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 660. Niemniej jednak dla potrzeb niniejszej pracy używana będzie nazwa zwyczajowa „teologia wyzwolenia".

274 Por. T. Dola, *Problem komplementarności…,* dz. cyt., s. 160.

275 Por. L. Boff, *Christ's liberation via oppression: an attempt at theological construction from the standpoint of Latin America,* [w:] *Frontiers of theology in Latin America,* ed. R. Gibellini, New York 1979, s. 125.

276 Por. S. Grabska, *„Wyzwolenie",* dz. cyt., s. 660–661.

życia jednostki, lecz także do życia społecznego[277]. W tej perspektywie teologia wyzwolenia postrzega wyzwolenie z grzechu, który nie jest uważany za indywidualną, prywatną czy zaledwie wewnętrzną rzeczywistość, potrzebującą wyłącznie duchowego odkupienia nieingerującego w porządek świata. Grzech jest uznany za społeczny i historyczny fakt, brak braterstwa i miłości w stosunkach międzyludzkich, zerwanie przyjaźni z Bogiem oraz z ludźmi. Tak pojmowany grzech, który jest widoczny w strukturach ucisku, wyzysku człowieka przez człowieka w niewolnictwie ludów, ujawnia swój społeczny wymiar. Grzech jawi się zatem jako podstawowe źródło niesprawiedliwości i wyzysku, dlatego wyzwolenie od grzechu ma związek z wyzwoleniem politycznym[278]. Socjopolityczne wyzwolenie postrzegane jest natomiast jako obecność odkupienia w historii[279].

Teologowie latynoamerykańscy podkreślają jednak, że autentyczne wyzwolenie zawiera przemianę nie tylko społecznych struktur, ale i ludzkiego serca. Uwalnia człowieka od grzechu i jego konsekwencji oraz ustawia go we właściwej relacji do Boga, do samego siebie, do drugiego człowieka i do świata[280]. Wyzwolenie społeczno-ekonomiczne powinno być zatem połączone z wewnętrznym wyzwoleniem człowieka, tak by można było mówić o wyzwoleniu integralnym. Dopiero ono jest prawdziwym zbawieniem, gdyż obejmuje wszystkie wymiary życia ludzkiego: cielesny i duchowy, personalny i społeczny, historyczny i transcendentny[281].

Refleksja latynoamerykańskich teologów koncentruje się na historycznym Jezusie i Jego działaniach wyzwoleńczych wobec ludzi, zwłaszcza tych znajdujących się na marginesie społeczeństwa. Gustavo Gutiérrez wskazuje na konieczność dogłębnego poznania życia i nauczania Jezusa, gdyż Jego przykład wzywa do nieustan-

---

[277] Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia,* Warszawa 1988, s. 28–33.

[278] Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia: historia, polityka i zbawienie,* przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976, s. 182–183.

[279] Por. L. Boff, *Christ's liberation via oppression...,* dz. cyt., s. 126–129.

[280] Por. T. Dola, *Problem komplementarności...,* dz. cyt., s. 185–202.

[281] Por. W. Labusga, *Żyć jak człowiek wolny,* Warszawa 1996, s. 43.

nego poszukiwania i tworzenia nowego rodzaju ludzkości w odmienionym społeczeństwie[282]. Dla Jona Sobrina historyczny Jezus jest punktem wyjścia do zrozumienia powszechności Chrystusowego orędzia pośród różnych okoliczności[283]. Leonardo Boff stwierdza natomiast, że życie Chrystusa było odkupieńcze w każdym jego etapie i momencie. Dlatego konieczne jest przebicie się przez ramy ograniczenia (czasowego uwarunkowania) konkretnych sytuacji z życia Jezusa, aby istota Jezusowego działania mogła zostać wyrażona na nowo w dzisiejszym kontekście historycznym[284]. Według Boffa poznanie natury odkupienia, którą Jezus ukazywał swoim stylem życia, swoim zachowaniem w różnych sytuacjach i swoją postawą w obliczu śmierci, może uchronić chrześcijaństwo przed sprowadzaniem odkupienia do abstrakcyjnych modeli inkarnacyjnych czy staurologicznych[285].

Teologia wyzwolenia, kładąc akcent na wzorczy charakter odkupieńczego dzieła Jezusa, zwraca uwagę na konstytutywne elementy tego dzieła, którymi są wyzwalanie poprzez głoszenie słowa, zbawcze życie, krzyż i zmartwychwstanie. Teologowie wyzwolenia chętnie umieszczają Chrystusowe orędzie o królestwie Bożym na tle starotestamentowych oczekiwań. W nauczaniu Jezusa podkreślają te treści, które akcentują spełnienie się nadziei na usunięcie niedogodności ludzkiego życia, takich jak choroby, nędza czy niesprawiedliwość społeczna. W ten sposób wskazują na to, że orędzie Jezusa jest urzeczywistnieniem ludzkich pragnień o wyzwoleniu[286].

Latynoamerykańscy teolodzy podkreślają mocno, że orędzie głoszone przez Jezusa znajduje pełne potwierdzenie w Jego życiu poprzez cuda, które zdziałał. Ukazują one wyzwalające działanie

---

[282] Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia…,* dz. cyt., s. 203–215.

[283] Por. J. Sobrino, *Christology at the crossroads: a Latin American approach,* transl. by J. Drury, New York 1978, s. 1–14.

[284] Por. L. Boff, *Christ's liberation via oppression…,* dz. cyt., s. 102–103.

[285] Por. tenże, *Passion of Christ, passion of the world*, transl. by R. Barr, New York 2001, s. 89.

[286] Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia…*, dz. cyt., s. 177.

Boga, który uwalnia człowieka od chorób, głodu oraz mocy złego ducha. Cuda są, według nich, niejako protestem przeciw zniewoleniu człowieka ubogiego, chorego, prześladowanego[287]. Przedstawiciele teologii wyzwolenia odwołują się także do tych sytuacji w Ewangelii, gdzie Jezus piętnuje absolutyzację prawa, która prowadzi do zniewolenia człowieka. Wyzwalającą moc dla człowieka dostrzegają w miłości, która ma stawać się inspiracją do budowania królestwa Bożego na tym świecie[288].

Teologia wyzwolenia akceptuje tradycyjny pogląd o odkupieńczym wymiarze śmierci Jezusa. Nie oznacza to jednak, że wyzbywa się własnego spojrzenia na to wydarzenie zbawcze. Zdaniem teologów latynoamerykańskich tradycyjny pogląd na krzyż doprowadził bardziej do rozwinięcia się mistyki cierpienia niż mistyki krzyża, co w konsekwencji doprowadziło do bierności wobec cierpienia. Dlatego pragną ukazać krzyż Chrystusa jako znak zwycięstwa, prowokujący do aktywnej odpowiedzialności, która nie poddaje się cierpieniu, ale podejmuje dzieło wyzwolenia z ucisku i prześladowań[289]. Krzyż w rozumieniu teologów wyzwolenia powinien odgrywać doniosłą rolę w określeniu duchowości chrześcijan. Duchowość krzyża proponowana przez teologię wyzwolenia polega na aktywnym przemienianiu świata zgodnie z Jezusowym orędziem o królestwie Bożym. W tego rodzaju działalność zawsze w jakiś sposób wpisany jest krzyż będący ostateczną konsekwencją życia Jezusa. Ukrzyżowany wyzwala człowieka, ponieważ inspiruje go do przemieniania siebie i otaczającej go rzeczywistości, nadaje sens jego działalności, nawet gdyby niosła za sobą prześladowania. Jezus ukrzyżowany wyzwala człowieka, ponieważ objawia mu Boga, który z miłości solidaryzuje się z ludźmi w ich procesie dziejowym naznaczonym grzechem i jego konsekwencjami. Solidarność Boga pociąga zaś człowieka, który kierując się w życiu aktywną miłością, włącza się w zbawczy proces[290].

---

[287] Por. tamże, s. 185.

[288] Por. tamże s. 205.

[289] Por. J. Sobrino, *Jésus en Amérique latine,* trad. F. Guibal, Paris 1986, s. 245–258.

[290] Por. T. Dola, *Problem komplementarności*..., dz. cyt., s. 195–198.

Dopełnieniem zbawczego dzieła wyzwolenia jest zmartwychwstanie. Należy je rozumieć nie tylko jako objawienie Bożej wszechmocy, ale także jako odpowiedź Boga na niesprawiedliwe ludzkie struktury. Zmartwychwstanie staje się zatem ostatecznym i pełnym triumfem sprawiedliwości nad niesprawiedliwością, stając się podstawą nadziei dla ubogich. Opiera się ona na podobieństwie pomiędzy życiem Jezusa a egzystencją człowieka ubogiego. Podstawą podobieństwa nie jest zewnętrzne podobieństwo losu, ale wewnętrzna postawa, charakteryzująca się darowaniem siebie innym z miłości do nich. Postawa Jezusa wskazuje drogę, którą powinien iść chrześcijanin, by za Jego przykładem mogła dokonać się przemiana cierpienia i krzyża w chwałę zmartwychwstania[291]. Tu można usłyszeć apel teologów wyzwolenia zachęcających chrześcijan do włączenia się w przemianę otaczającej rzeczywistości. Owo włączenie ma polegać na wyzwalaniu ubogich z niesprawiedliwych i zniewalających struktur społeczno-ekonomicznych. Człowiek, który angażuje się w pokonywanie zła obecnego w grzesznych strukturach społeczno-politycznych, poszerza obszar panowania Boga w świecie, a tym samym zbawia siebie i innych[292].

Związane z teologią wyzwolenia niebezpieczeństwa błędnej interpretacji chrześcijańskiego posłannictwa zostały wskazane przez Kongregację do Spraw Nauki i Wiary w wydanych w 1984 roku dokumentach: *Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* oraz *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Zwracają one uwagę pasterzy, teologów i wszystkich wiernych na szkodliwe dla wiary i życia chrześcijańskiego dewiacje i ryzyka dewiacji, jakie niosą z sobą niektóre formy teologii wyzwolenia, uciekając się w sposób niewystarczająco krytyczny do pojęć zapożyczonych z różnych kierunków myśli marksistowskiej[293]. Pomimo poważnych zastrzeżeń co do niektórych znaczących aspektów teologii wyzwolenia, trzeba przyznać, że zwróciła ona uwagę Kościoła i społeczeństw na „krzyk

[291] Por. L. Boff, *Passion of Christ...*, dz. cyt., s. 66–68.
[292] Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia...*, dz. cyt., s. 161–162.
[293] Por. S. Grabska, *„Wyzwolenie”*, dz. cyt., s. 661.

ubogiego". Wartościowe idee i wielkie intuicje teologii wyzwolenia znalazły swoje miejsce w życiu Kościoła. Problematyka wyzwolenia, wolności i ubóstwa utrwaliła swoje miejsce w oficjalnym nauczaniu teologicznym Magisterium[294].

1.5.3. Koncepcja staurologiczna Karla Rahnera

Konieczność odkupienia, według Karla Rahnera, wynika ze specyficznej sytuacji człowieka. Polega ona na odkryciu prawdy, że człowiek nie jest zdolny sam siebie zbawić. Na ten stan rzeczy mają wpływ wszelkie ograniczenia, których doświadcza on na tym świecie. Ukonkretnieniem tych doświadczeń jest spotkanie ze śmiercią. Doświadczenie śmierci skłania Rahnera do poszukiwań, w wyniku których stawia tezę, że człowiek jest istotą zawierającą w sobie pragnienie zbawienia[295]. Może być ono zaspokojone jedynie w kontakcie z rzeczywistością transcendentną, z którą wchodzi on w zbawczy kontakt. Owa zdolność wynika z faktu stworzoności człowieka. Człowiek, doświadczając swojej stworzoności, zauważa swoją skończoność, a jednocześnie potrzebę nieustannego wykraczania poza granice swojej egzystencji ku czemuś nieogarnionemu i nieskończonemu. Stworzoność objawia się człowiekowi jako stałe skierowanie ku Bogu[296].

Otwarcie człowieka na transcendencję wiąże Rahner z ludzkim doświadczeniem odpowiedzialności i wolności[297]. Człowiek, będąc powołany do wolności, może współdecydować z Bogiem o swojej przyszłości. Wpisana w naturę ludzką wolność sprawia, że człowiek może współdecydować o przyjęciu oferowanej mu łaski odkupienia lub jej odrzuceniu. Choć jest wolny, nie znaczy to jednak, że ma możliwość siebie odkupić. Potrzebuje zatem interwencji ze strony kogoś

---

[294] Por. W. Labusga, *Żyć jak człowiek wolny,* dz. cyt., s. 48.

[295] Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Innsbruck 1958, s. 49.

[296] Por. tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, tłum. D. Szumska, Paryż 1977, s. 52.

[297] Por. tenże, *Podstawowy wykład wiary*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 35–48.

potężniejszego niż on sam. Pojawia się zatem pytanie: w czym tkwi przyczyna tej niemożności? Rahner w odpowiedzi stwierdza, że wynika ona z winy będącej skutkiem grzechu pierworodnego oraz indywidualnego wolnego czynu człowieka[298].

Uzasadnienie potrzeby odkupienia sytuacją winy możliwe jest przy odpowiednim jej rozumieniu i rozpoznaniu. Dla Rahnera zarówno jedno, jak i drugie pozostaje w ścisłym związku z krzyżem Chrystusa. Winę należy postrzegać jako wolny czyn, za który osoba jest odpowiedzialna i którym nie może obarczyć nikogo innego. U podstaw winy leży ubóstwienie rzeczywistości skończonej, a tym samym zamknięcie w granicach skończoności skierowania człowieka ku absolutowi. Tak określoną winę nazywamy grzechem. Termin ten wskazuje na osobowy wymiar winy jako w sposób wolny wypowiedzianej negacji wobec miłości Bożej, w której Bóg sam wychodzi do człowieka, udzielając mu siebie za pośrednictwem przebóstwiającej łaski[299]. Ludzka potrzeba odkupienia człowieka, która wypływa z rozpoznania winy i oczekuje jej przebaczenia, napotyka stałą obecność Bożej wybaczającej miłości. Rahner mówi o samoudzielaniu się Boga, które „musi być zawsze w człowieku obecne jako uprzednio dany warunek umożliwiający jego przyjęcie"[300]. Bóg, udzielając siebie w łasce człowiekowi, pozwala się mu rozpoznać w „doświadczeniu transcendentalnym"[301]. Jest ono dotknięciem przez człowieka przebaczającej miłości Boga przynoszącej pokój. W tym układzie człowiek doświadcza siebie jako tego, który rozpoznaje w przebaczeniu udzielonym przez Boga uwalniającą miłość. Samoudzielanie się Boga ma swoją historię. Zbawcza wola Boga staje się realna, trafia do człowieka, gdy przybiera konkretne historyczne wymiary. Bóg, udzielając się w swej łaskawości, tworzy historię[302]. Szczytowym punktem, do którego ona zmierza, jest

---

298 Por. T. Dola, *Problem komplementarności*..., dz. cyt., s. 26.

299 Por. tamże, s. 27.

300 Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład*..., dz. cyt., s. 111.

301 Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 75.

302 Por. K. Rahner, *Wierzę w Jezusa*..., dz. cyt., s. 48–49.

wcielenie w Jezusie Chrystusie odwiecznego Słowa Bożego. W Nim dostrzega człowiek zaspokojenie swej zbawczej potrzeby. Chrystus jest odpowiedzią na zbawcze oczekiwania człowieka, ponieważ w Nim dokonało się odkupienie, które rozciąga się na wszystkich ludzi i na wszystkie czasy[303].

Według Rahnera śmierć Chrystusa na krzyżu jest szczytowym punktem Jego misji. W świetle krzyża należy interpretować wszystkie wcześniejsze czyny i słowa Jezusa. W momencie wcielenia Jezus zaakceptował ludzką naturę wraz z jej wszystkimi ułomnościami, włącznie ze śmiercią. „W ten sposób Jezus utożsamił się z ludźmi, aż po śmierć. Ukochał ich do końca, ze swojej śmierci uczynił przymierze pomiędzy ludźmi, pomiędzy nimi i Bogiem"[304].

Krzyżową śmierć Jezusa rozważa Rahner w kategoriach posłuszeństwa, objawienia miłości Boga oraz uwielbienia Ojca przez Syna. Podstawą Chrystusowego posłuszeństwa jest, według Rahnera, Jego bezgraniczna miłość względem Ojca[305]. Tylko na drodze tej miłości Jezus mógł przyjąć krzyż, przezwyciężając doświadczenie ciemności i cierpienia[306]. Posłuszeństwo Jezusa przyjmującego krzyż jest, według Rahnera, również objawieniem chwały Boga[307]. Zgoda Jezusa na przybicie do krzyża połączona z byciem totalnie odrzuconym jest akceptacją misji Bożego Baranka. Krzyż staje się w ten sposób objawieniem chwały Ojca jako zbawczej woli wyrażającej się w przebaczającej miłości[308]. Posłuszeństwo przyjęcia krzyża przez Jezusa staje się zwycięstwem nad śmiercią dzięki miłości, która wyraża się w posłusznym oddaniu się Ojcu. Miłość ta nadaje odkupieńczego znaczenia śmierci krzyżowej[309].

---

303 Por. T. Dola, *Problem komplementarności*..., dz. cyt., s. 29.

304 Por. K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, D. Szumska, Kraków 1979, s. 173.

305 Por. tenże, *Podstawowy wykład...*, dz. cyt., s. 206.

306 Por. tenże, *Słowa z krzyża*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1980, s. 27.

307 Por. T. Dola *Problem komplementarności*..., dz. cyt., s. 33.

308 Por. A. Grün, *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka*, przeł. M. Ruta, Kraków 1998, s. 39.

309 Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład...*, dz. cyt., s. 231.

Pewną trudność dostrzega Rahner w ustaleniu tego, czy Jezus pojmował swą śmierć jako ofiarę pojednania będącą jednocześnie przebłaganiem Boga za grzechy ludzi[310]. Rahner jest bardzo powściągliwy odnośnie do idei ofiary przebłagalnej, opisując ją jako pojęcie starożytne, które uważane było za aktualne w czasach Nowego Testamentu, lecz które „nie jest dla nas dzisiaj tak bardzo pomocne w zrozumieniu, do jakiego dążymy", to znaczy do przyczynowego znaczenia śmierci Jezusa[311]. Do wytłumaczenia problemu przyczynowego znaczenia krzyża w zbawieniu zaproponował rozwiązanie, które nazwał „sakramentalną przyczynowością znakową". Rozumiana jest ona w ten sposób, że znak sakramentalny jest przyczyną łaski. W nim objawia się łaska. Tak rozumiane pojęcie znakowej przyczynowości zostaje odniesione do zbawczej woli Boga. Ta zaś swą pełnię osiągnęła w krzyżu Chrystusa. Wydarzenie krzyża jest historycznie ujmowane jako znak odkupienia całego świata. Krzyż zatem staje się miejscem, gdzie zostaje zrealizowana wola odkupienia świata. Całkowitym wypełnieniem i objawieniem tej woli jest śmierć Jezusa na krzyżu[312].

Teoria Rahnera posiada niekwestionowaną wartość, kładąc nacisk na miłosierną inicjatywę Boga i na stosowaną odpowiedź zaufania i wdzięczności. Odcina się ona od legalistycznych i moralistycznych ograniczeń niektórych wcześniejszych teorii. Pozostaje jednak pytanie, czy przyznaje ona należne miejsce przyczynowej skuteczności wydarzenia Chrystusa, a zwłaszcza odkupieńczemu charakterowi śmierci Jezusa na krzyżu. Czy Chrystus-symbol wyraża jedynie i komunikuje to, co już wcześniej zostaje udzielone w powszechnej woli zbawczej Boga? Czy wewnętrzne słowo Boga, jako „objawienie transcendentalne", nie jest wyakcentowane kosztem słowa zewnętrznego, danego w przepowiadaniu Ewangelii jako Dobrej Nowiny?[313]

---

[310] Por. tamże, s. 209.
[311] Por. *Teologia odkupienia*, dz. cyt., s. 369.
[312] Por. T. Dola, *Problem komplementarności*..., dz. cyt., s. 38.
[313] Por. *Teologia odkupienia*, dz. cyt., s. 369.

1.5.4. Integralna wizja tajemnicy odkupienia w teologii Wacława Hryniewicza

Wacław Hryniewicz w swojej refleksji teologicznej nad tajemnicą odkupienia stara się harmonijnie powiązać teologię zachodnią z wielkim bogactwem myśli Kościoła wschodniego. Zgodnie z tym ujęciem, na tajemnicę odkupienia składają się wcielenie Syna Bożego, Jego misterium paschalne oraz wywyższenie w chwale Ojca[314]. Hryniewicz krytykuje przyjęte na Zachodzie stereotypowe przeciwstawianie dwóch typów soteriologii: wschodniej, opartej na wcieleniu i nazwanej moralną, oraz zachodniej, mającej za podstawę odkupieńcze akty Chrystusa i określanej mianem fizycznej. Nie widać bowiem racji, dla których koncepcja łacińska z typowymi dla niej kategoriami jurydyczno-moralnymi miałaby zasługiwać na miano bardziej realistycznej od koncepcji wschodniej, akcentującej mocno jedno tylko zbawienie realizujące się w Jezusie Chrystusie[315]. „Wszystkie wydarzenia życia ziemskiego, a zwłaszcza takie uprzywilejowane momenty, jak Boże Narodzenie czy chrzest Chrystusa w Jordanie, są antycypacją tajemnicy paschalnej, która przenika cały proces dynamicznie pojętego wcielenia. Dzięki temu treści soteriologiczne poszczególnych etapów zbawienia są kontemplowane w świetle tajemnicy krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Wyraża się w tym jednocześnie głęboka świadomość wewnętrznego związku tych etapów oraz jedności całego zbawczego misterium"[316].

Sztuczny sam w sobie podział na inkarnacyjną koncepcję wschodnią i paschalną koncepcję łacińską błędnie sugeruje, jakoby ojcowie wschodni pomniejszali odkupieńczy charakter męki i śmierci Chrystusa, zbytnio akcentując soteryczny charakter wcielenia. Wydaje się, że podstawę takiego myślenia mogło stanowić zbyt statyczne rozumienie samego wcielenia. Tymczasem w nauczaniu ojców wschod-

---

[314] Por. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja...*, dz. cyt., s. 112.

[315] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 136.

[316] Por. tenże, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, „Ateneum Kapłańskie" 1981 nr 2 (433), s. 256.

nich wcielenie łączy się ściśle z pojęciem przebóstwienia, które to określa stan, gdy osoba staje się doskonale podobna do obrazu, który w sobie nosi. W sposób absolutny dokonało się to upodobnienie do obrazu we Wcielonym Słowie Bożym, Jezusie Chrystusie, który jest drogą naszego przebóstwienia. Hryniewicz jest przekonany, że takie rozumienie wcielenia, jako dynamicznej drogi przebóstwienia, wyznacza jego właściwy charakter soteryczny. Podobnie jak dzieło odkupienia, tak też wcielenie musi posiadać swoją „historię". Nie można pojmować go na sposób wydarzenia, które dokonało się raz na zawsze w jednej chwili[317].

Według Hryniewicza wcielenie posiada niejako charakter pasyjny, nosi już na sobie znamię krzyża. Działa już w nim i ujawnia się orientacja ku tajemnicy paschalnej. Śmierć Chrystusa, dobrowolnie przyjęta, jest jedynie dopełnieniem wcielenia dokonanego w ciele cierpiętliwym. Dobrowolne posłuszeństwo Chrystusa wobec nakazu Ojca, aby poniósł śmierć było wewnętrznie zawarte w świętości Chrystusa, która jest również bezpośrednią konsekwencją wcielenia[318].

Z wcieleniem tak ściśle wiąże się również zmartwychwstanie, że Hryniewicz mówi o nim jako „drugim wcieleniu"[319]. Chwała zmartwychwstania stanowi uwieńczenie wcielenia i jego logiczne dopełnienie. Gdyby nie zmartwychwstanie dokonane w ciele chwalebnym, śmierć Chrystusa oznaczałaby tylko zniszczenie cierpiętliwego człowieczeństwa. Dlatego śmierć na krzyżu zawierała już w sobie wymaganie zmartwychwstania. Odwołując się do teologii wschodniej, można by też powiedzieć, że o ile we wcieleniu, na skutek zjednoczenia natury boskiej z ludzką, dokonało się przebóstwienie konkretnego człowieka, to zmartwychwstanie ujawnia faktycznie tę przemianę. Stało się ono bowiem wielką manifestacją przebóstwienia, manifestacją narodzin nowego stworzenia w chwalebnym ciele Chrystusa[320]. W tej perspektywie

---

[317] Por. tenże, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 274–278.

[318] Por. tamże, s. 280–281.

[319] Tamże, s. 287.

[320] Por. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja...*, dz. cyt., s. 119.

odkupienie jawi się przede wszystkim jako proces ontologicznej przemiany, która rozpoczyna się wcieleniem, a dopełnia się zwycięsko w zmartwychwstaniu[321].

Według Hryniewicza zachowanie wewnętrznej jedności w refleksji nad tajemnicą odkupienia zależy od zachowania integralnej wizji śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. „Tylko w świetle integralnej teologii paschalnej można dostrzec najgłębszy sens soteriologicznych antynomii śmierci i życia, krzyża i chwały, zła i zbawienia"[322]. Teolog podkreśla także ważność aspektu pneumatologicznego w dziele odkupienia. Przypomina, że jedną z charakterystycznych cech wczesnochrześcijańskiej wizji zbawienia jest ścisła łączność momentu chrystologicznego i pneumatologicznego. Kościół pierwotny, celebrując Paschę i Pięćdziesiątnicę, przeżywał w nich jedno misterium, tylko w podwójnym niejako świetle: od strony męki Chrystusa i od strony Jego pełnego chwały uwielbienia[323]. Uwieńczeniem misterium paschalnego jest zesłanie Ducha Świętego. „W ekonomii stworzenia i odkupienia Syn Boży i Duch Święty działają razem w całkowitej wzajemności i nierozdzielnej równoczesności, wykluczających wszelkie jednostronne podporządkowanie. Relacje między Duchem Świętym i Synem Bożym posiadają charakter soteriologiczny"[324]. Takie rozumienie relacji pomiędzy Synem a Duchem Świętym nie przekreśla centralnego miejsca, jakie w dziele odkupienia zajmuje Chrystus. Ukazuje raczej porządek właściwy rozwojowi dziejów zbawienia, w którym Duch Święty jest Dokonawcą dzieła zrealizowanego już przez Syna[325].

Własne funkcje Ducha Świętego wynikają z podwójnego charakteru samego misterium odkupienia, które jest z jednej strony

---

[321] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...,* dz. cyt., s. 279.

[322] Por. tenże, *Soteriologia paschalis. Próba interpretacji zbawienia w świetle kategorii paschalnych,* „Ateneum Kapłańskie" 1981 nr 2 (433), s. 170.

[323] Por. tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej,* t. II, Lublin 1987, s. 38.

[324] Por. tenże, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców wschodnich*, „Znak" 1977 nr 7–8 (277–278), s. 789.

[325] Por. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja...,* dz. cyt., s. 144.

dokonanym już w Chrystusie zjednoczeniem całej ludzkiej natury z Bogiem, z drugiej zaś dokonującym się ciągle w pełnej wolności spotkaniem człowieka z Bogiem ofiarującym mu zbawienie. Spotkanie to nie tylko staje się możliwe dzięki zesłaniu Ducha Świętego, ale także sama jego skuteczność i owocność zależą od tego Ducha, który „wieje, kędy chce", szanując przy tym wolność każdego człowieka[326].

1.5.5. Odkupienie w perspektywie ekoteologii

Ekoteologia jest nową dziedziną wśród współczesnych nauk teologicznych. Próbuje stworzyć fundament teologiczny dla problematyki ekologicznej, a także ochrony środowiska, ukazując perspektywę transcendentalną tych nauk. Koncentruje się na zagadnieniach odpowiedzialności człowieka za dzieło stworzenia, problemie „grzechu ekologicznego" oraz granic ludzkiej wolności w korzystaniu z dóbr przyrody[327].

Jednym z niewielu myślicieli, którzy pomogli stworzyć fundament dla ekoteologii w tradycji katolickiej, jest francuski teolog, filozof, antropolog i paleontolog Pierre Teilhard de Chardin[328]. Przypomina on i mocno podkreśla, że Chrystusowe odkupienie dotyczy nie tylko człowieka, ale całego wszechświata[329]. Początkiem odkupienia jest stworzenie, które nie dokonało się w pełni w jednym momencie, ale nadal trwa. Stworzenie bowiem to proces zmierzający od wielkiego rozproszenia do ostatecznej jedności i harmonii[330]. Sprawianie tej jedności i prowadzenie do ostatecz-

---

[326] Por. L. Balter, *Pneumahagijny wymiar tajemnicy zbawienia,* „Ateneum Kapłańskie" 1981 nr 2 (433), s. 182.

[327] Por. J. Babiński, *Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny*, „Teologia w Polsce" 2011 nr 2 (5), s. 289–298.

[328] Por. S. McDonagh, *The greening of the Church*, Quezon City 1990, s. 195.

[329] Por. N. M. Wildiers, *An introduction to Teilhard de Chardin,* London 1968, s. 142–146.

[330] Por. P. Teilhard de Chardin, *Znaczenie i konstruktywna wartość cierpienia,* 1.04.1933, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, przeł. M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, s. 9–13.

nego zwycięstwa jest powszechnym, stwórczym odkupieniem. Stan zaś dynamicznego napięcia między tym, czym dany byt jest, a możliwością większej jedności jest stanem grzechu pierworodnego. Zasięgiem swoim przenika on cały kosmos, który zdąża do ostatecznego zwycięstwa w Chrystusie[331]. Oczywista dlatego staje się dla Teilharda konieczność odkupienia całego kosmosu. Dokonując odkupienia całego stworzenia, Chrystus objawia swoje kosmiczne wymiary. Swoim zbawczym działaniem jakby owija cały stający się świat, potrzebujący wyprowadzenia z niezorganizowanej wielości, ze zła[332]. W tej perspektywie, stworzenie i odkupienie są nierozerwalnie ze sobą powiązane. Odkupienie jest „nowym stworzeniem", poprzez które następuje dopełnienie stworzenia, wzmocnienie procesu unifikacji, który dzięki temu dojdzie do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem[333]. Chrystus w świetle tak pojętego odkupienia ukazuje się nie tylko jako cierpiący, niosący grzechy świata, ale również jako Ten, który obarczony jest ciężarem świata w ewolucji. Chrystus Odkupiciel przybiera postać „d'un Christ Évoluteur", który nosi grzechy świata, ale w wymiarze świata będącego w trakcie zdobywania swojej pełni. Staje się On również Tym, który przezwycięża w sobie wielość, rozbicie utrudniające prawdziwe zjednoczenie z Bogiem[334].

Przedstawiciele ekoteologii w znacznym stopniu wzorują się na Teilhardowskiej wizji odkupienia. Renthy Keitzar uważa, że stworzenie i odkupienie są „dwiema stronami tej samej monety". Gdzie jest stworzenie, tam obecne jest także odkupienie. Stworzenie jest odkupieńczym aktem Boga, podczas gdy odkupienie jest Jego ak-

---

[331] Por. J. Kulisz, *Rozumienie odkupienia w ewolucyjnej wizji świata Piotra Teilharda de Chardin,* [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia,* dz. cyt., s. 120.

[332] Por. P. Teilhard de Chardin, *Przeskok myśli: od kosmosu do kosmogenezy*, Paryż 15.03.1951, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Wybór pism*, przeł. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1966, s. 347–348.

[333] Por. R. L. Faricy, *Teilhard de Chardin's theology of the Christian in the world*, New York 1967, s. 163–168.

[334] Por. J. Kulisz, *Rozumienie odkupienia…,* dz. cyt., s. 106.

tem stwórczym[335]. Choan-Seng Song widzi stworzenie jako odkupieńczą Bożą odpowiedź na ból i cierpienie tego świata. Stworzenie jest zwycięstwem serca nad nieczułością, zwycięstwem życia nad śmiercią. Stworzenie a zarazem odkupienie jest wylaniem się Bożego serca, oddaniem się samego Boga światu[336]. Według Duncana Reida w Jezusie stykają się stworzenie i odkupienie. Narodziny Jezusa, Jego nauczanie i śmierć jednoczą Go nie tylko ze wszystkimi istotami żywymi, ale również z samą Ziemią. Chwała Chrystusa Zmartwychwstałego to początek gloryfikacji całego stworzenia[337]. Roman Rogowski, który na gruncie polskim jako pierwszy zaczął badać zagadnienia ekologiczne w ich odniesieniu do teologii[338], zauważa, że zgodnie z obietnicą, zwaną Protoewangelią (Rdz 3, 14–15), w zamyśle Bożym wszystko zmierza do tego, żeby odkupić człowieka z jego całym środowiskiem. Z tą soteryczną prawdą związana jest również tajemnica „zstąpienia do piekieł" (1 P 3, 19–20), która powinna być rozumiana w ten sposób, że Chrystus zstąpił do „serca wszechświata", do „jądra stworzenia", by niejako „od środka" wszystko odkupić i wszystko uświęcić, a jeżeli wszystko, to także naturalne środowisko, a także związki człowieka z tym środowiskiem[339].

Według Bogdana Ferdka ekologicznie całą historię zbawienia ujmuje orędzie Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju: *Pokój*

---

335 Por. R. Keitzar, *Creation and restoration: three biblical reflections*, [w:] D. G. Hallman, *Ecotheology: voices from South and North,* New York 1994, s. 53.

336 Por. C. S. Song, *Third-eye theology: theology in formation in Asian settings*, New York 1991, s. 74.

337 Por. D. Reid, *Enfleshing the human: an earth-revealing, earth-healing christology,* [w:] *Earth revealing, earth healing: ecology and Christian theology,* ed. D. Edwards, Minnesota 2001, s. 82.

338 Można się wręcz pokusić o stwierdzenie, że historia obecności tej tematyki w przestrzeni nauk teologicznych rozpoczyna się opublikowanym przez Romana Rogowskiego w 1982 roku artykułem *Teoekologia* (por. *Teoekologia*, „Colloquium Salutis" 1982 nr 13, s. 198).

339 Por. R. E. Rogowski, *Teoekologia. Mistyka wszystkich rzeczy*, Wrocław 2008, s. 76–78.

z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Na początku tej ekologicznej historii zbawienia znajduje się *oikos* – dom harmonijnych relacji pomiędzy Stwórcą i Jego stworzeniami. „Wezwanie Adama i Ewy do udziału w realizacji Bożego planu względem stworzenia wyzwala w nich owe zdolności i dary, którymi osoba ludzka wyróżnia się spośród wszystkich innych stworzeń, a równocześnie wprowadza ład w stosunki człowieka z całym stworzeniem. Stworzeni na Boży obraz i podobieństwo Adam i Ewa mają panować nad ziemią (por. Rdz 1, 28) mądrze i z miłością" (3). Te harmonijne relacje niszczy grzech. „Oni jednak swoim grzechem zniszczyli panującą harmonię, celowo sprzeciwiając się planom Stwórcy. Spowodowało to nie tylko alienację człowieka, śmierć i bratobójstwo, ale także swego rodzaju bunt ziemi wobec niego (por. Rdz 3, 17–19; 4, 12). Całe stworzenie zostało poddane marności i od tej pory trwa w tajemniczym oczekiwaniu na swój udział w wolności i chwale dzieci Bożych (por. Rz 8, 20–21)" (3). Grzech pierworodny jest więc ekogrzechem rozpoczynającym kryzys ekologiczny[340]. Kryzys ekologiczny, będący konsekwencją ekogrzechu, dotyka zaś nie tylko sfery biologiczno-fizycznej człowieka, ale w równym stopniu również sfery ducha. „Egzystowanie w lęku" współczesnego człowieka jest skutkiem świadomości zagrożeń i rozchwiania środowiskowych fundamentów ludzkiej egzystencji[341]. „Sprzeciwiając się planom Boga Stwórcy, człowiek wprowadza nieporządek, który niechybnie odbija się na reszcie stworzenia. Gdy człowiek nie żyje w pokoju z Bogiem, nie ma pokoju na ziemi: «Dlatego kraj jest okryty żałobą i więdną wszyscy jego mieszkańcy, zarówno zwierz polny, jak ptactwo powietrzne, a nawet ryby morskie marnieją» (Oz 4, 3)" (5)[342]. Kryzys ekologiczny jest więc stary jak grzech Adama i Ewy. Tego kryzysu człowiek nie

---

[340] Por. B. Ferdek, *Czym jest ekoteologia?*, [w:] *Ekoteologia w Kościołach chrześcijańskich*, red. J. M. Lipniak, Świdnica 2008, s. 12.

[341] Por. J. Babiński, *Ekoteologia...*, dz. cyt., s. 295.

[342] Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1990 r. *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem,* wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1989 nr 12 bis (119), s. 22.

rozwiąże własnymi siłami. Kryzys ekologiczny potrzebuje ekoodkupienia, które jest dziełem Jezusa Chrystusa[343]. „Chrześcijanie wierzą, że przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonało się dzieło pojednania ludzkości z Ojcem, który «zechciał [...] aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża» (Kol 1, 19–20)" (4)[344]. Ekoodkupienie implikuje nadzieję ekozbawienia[345]. „W ten sposób stworzenie, które niegdyś popadło w «niewolę» śmierci i zepsucia (por. Rz 8, 21), zostało stworzone od nowa (por. Ap 21, 5), otrzymało nowe życie, my zaś «oczekujemy [...] nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość» (2 P 3, 13)" (4)[346].

Ekoodkupienie, o którym mówi wrocławski teolog, oprócz nadziei na nowe niebo i nową ziemię, niesie ze sobą perspektywę teologiczną, która może ukazać nowe możliwości rozwiązania kryzysu ekologicznego. Tworząc nową świadomość na gruncie wiedzy teologicznej, teologowie różnych wyznań w obszarze ekoteologii mówią jednym głosem i wzajemnie się uzupełniają. Ekumeniczna ekoteologia daje podstawę do zaangażowania chrześcijan w rozwiązywanie kryzysu ekologicznego[347]. Wspólne świadectwo wszystkich chrześcijan podejmujących wysiłki ratowania świata przed ekologiczną zagładą ma w sobie szczególny walor wiarygodności i stwarza widzialną jedność. Daje możliwości wypracowywania wspólnych działań poprzez promowanie ekologicznego myślenia, stylu życia, wreszcie wspólnych podstaw teologicznych i budowanej na nich ekologicznej edukacji. Kategoria świadomości wspólnej odpowiedzialności za stan środowiska oznacza konieczność stworzenia wspólnej, integralnej wizji człowieka i czasem rewizji nauczania, niejednokrotnie zbyt antropocentrycznego i indywidualistycznego,

---

[343] Por. B. Ferdek, *Czym jest ekoteologia?,* dz. cyt., s. 12.
[344] Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1990 r., dz. cyt., s. 22.
[345] Por. B. Ferdek, *Czym jest ekoteologia?,* dz. cyt., s. 12.
[346] Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1990 r., dz. cyt., s. 22.
[347] Por. B. Ferdek, *Czym jest ekoteologia?,* dz. cyt., s. 15–17.

zbyt liberalnie podchodzącego do kwestii winy i konsekwencji realizowanych działań. Zakres badań i tematów każe uznać ekoteologię za kierunek łączący cały szereg nauk teologicznych, za jeszcze jedną możliwość jej konsolidacji i nadania nowej, prakseologicznej formuły. Ujmowanie tematyki ekologicznej w optyce teologicznej przyczynia się do jej humanizacji. Perspektywa ta uświadamia, że działania zmierzające do ratowania i ochrony środowiska są sprawą głęboko ludzką, mającą swój początek w rozumieniu człowieka i jego misji w świecie. Ubogacenie problematyki ekologicznej o tematykę transcendentalną oraz kwestie wartości moralnych, duchowych daje stabilniejszy fundament dla motywacji działań ekologicznych. Kategoria odpowiedzialności człowieka za swe działania jest bowiem pewniejszą gwarancją realizowania programu zapobiegania degradacji środowiska naturalnego niż tylko egzekwowanie stanowionego w związku z tym problemem prawa czy podejmowanie działań politycznych[348].

[348] Por. J. Babiński, *Ekoteologia...*, dz. cyt., s. 297–298.

ROZDZIAŁ 2

ODKUPIEŃCZY WYMIAR DUCHOWOŚCI ZGROMADZENIA MISJONAREK ŚW. ANTONIEGO MARII KLARETA

Bogactwo różnorodnych koncepcji odkupienia i modeli soteriologicznych, przedstawionych w pierwszym rozdziale, prowadzi do podjęcia próby odczytania na nowo odkupieńczego wymiaru duchowości Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta. Punktem wyjścia tego zamysłu będzie analiza trynitarnego charakteru odkupienia w patrymonium duchowym zgromadzenia. Kolejne paragrafy będą się odnosić do istotnych wymiarów życia konsekrowanego, które „czerpie swój charakter i swą duchową moc z samej głębi tajemnicy Odkupienia" (RD 1). Poniższa refleksja dotyczyć będzie: powołania do pełnego utożsamienia się z Jezusem, Misjonarzem Ojca i Odkupicielem ludzkości; konsekracji zakonnej postrzeganej jako tajemnica miłości, komunii i przymierza z Bogiem; praktyki rad ewangelicznych, która staje się drogą ku „nowemu stworzeniu"; oraz życia wspólnotowego, będącego uprzywilejowanym miejscem, w którym objawia się wypełnienie Bożego planu wobec ludzkości.

2.1. Odkupienie w patrymonium duchowym zgromadzenia

Patrymonium duchowe Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta podkreśla trynitarny charakter tajemnicy odkupienia. W pismach duchowych założycieli instytutu, Matki Leonii Milito

i abp. Geralda Fernandesa Bijosa, a także w dokumentach zgromadzenia tajemnica odkupienia postrzegana jest jako „owoc miłości Ojca, poprzez Syna, w Duchu Świętym"[1]. Z miłości Bóg Ojciec podejmuje inicjatywę zbawczą, by pojednać ludzkość ze sobą, na nowo udostępnić człowiekowi udział w Jego Boskiej naturze i odnowić utracone przez grzech przybrane synostwo. Dzieło to realizuje poprzez swojego Syna, którego życie, ofiara na krzyżu, a potem zmartwychwstanie stają się dla człowieka wyzwoleniem z grzechu i źródłem obfitych łask. Wielkie dzieło odkupienia kontynuuje w świecie Duch Święty, który poprzez swoje uświęcające działanie jest zasadą nowego życia w człowieku.

2.1.1. Pojednanie z Ojcem

Dzienniczek duchowy założycielki Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, Matki Leonii Milito, rozpoczyna się od inwokacji do Boga, Ojca i Przyjaciela ludzi, który zechciał pojednać ze sobą ludzkość w swoim Synu Jezusie, jednając w ten sposób również ludzi między sobą[2]. Stąd duchowość zgromadzenia, która czerpie z dziedzictwa swej Założycielki, ujmuje dar odkupienia jako pojednanie grzesznej ludzkości z Bogiem Ojcem, które dokonało się w Jezusie Chrystusie i przywróciło człowiekowi przystęp do pełni życia i świętości.

Konstytucja zgromadzenia Misjonarek Klaretynek, określająca jego charyzmatyczną tożsamość w Kościele, rozpoczyna się fragmentem Listu do Efezjan: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" (Ef 1, 3–4). W ten sposób dokument przypomina o tajemnicy przeznaczenia człowieka. W przeznaczeniu tym zawarte jest odwieczne powołanie do uczestnictwa w samej

---

[1] L. Milito, „Okólnik" Wielkanoc 1977, CLM IV, s. 61.

[2] Por. taż, *Diario spirituale,* Roma 1981, s. 1.

Bożej naturze, co stanowi istotę powołania do świętości[3]. Powołanie to dokonuje się przez łaskę Bożego usynowienia: w Chrystusie „wybrał nas, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" (Ef 1, 4). Bóg chce udzielać się w swoim bóstwie człowiekowi, który ma być w świecie stworzonym Jego obrazem i podobieństwem[4]. Wybiera go w przedwiecznym i współistotnym Synu do uczestniczenia poprzez łaskę w Jego synostwie. Pojednanie człowieka z Bogiem według duchowości klaretyńskiej wyraża się w dwóch aspektach: w uczestnictwie człowieka w naturze Boga oraz w jego usynowieniu[5].

Dokumenty zgromadzenia opisujące udział człowieka w Boskiej naturze odwołują się do uczestnictwa w życiu samego Boga, w którym osoba ludzka posiada udział dzięki łasce danej jej na chrzcie świętym. To przez ten sakrament stworzenie wraca do swego pierwotnego stanu, który wyrażał się życiem w przyjaźni i w zaufaniu ze Stwórcą, a który człowiek utracił przez swoje nieposłuszeństwo[6]. Matka Leonia pisze, że uczestnictwo w naturze Boga, który jest samą miłością i który w swoim Synu objawił się jako absolutny dar z siebie, oznacza dla człowieka możliwość posiadania tej radykalnej miłości[7]. Ta z kolei stanowi o istocie człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Dokumenty Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, ukazując fakt, iż dar odkupienia przywrócił człowiekowi prawdę o nim samym jako stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, podkreślają jednocześnie zależność, która cechuje stworzenie wobec Stwórcy. „Obraz Boga", polegający na ro-

---

[3] Por. J. Szczurek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000, s. 142–143.

[4] Por. CMC 2000, nr 25.

[5] Określenia „duchowość klaretyńska" czy wymieniane w dalszym ciągu pracy „konstytucja klaretyńska" i „wspólnota klaretynśka" są tu rozumiane jako charakterystyczne dla Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, a nie dla całej Rodziny Klaretyńskiej.

[6] Por. Dokument III Kapituły Generalnej, *Unidade no Espirito pelo vinculo da paz,* Londrina 1976, s. 29–30.

[7] Por. L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 9, 15, 206.

zumności i wolności, mówi o wielkości i godności podmiotu ludzkiego. Powinna ona być przeżywana w wierze w Syna Bożego, który nas ukochał i dał samego siebie za nas, w nadziei, która nie kończy się rozczarowaniem, ponieważ miłość Boża rozlana została w naszych sercach przez Ducha Świętego oraz w miłości będącej pełnią Prawa[8]. W ten sposób człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem, a przez udział w naturze Boga dokonuje się jego przebóstwienie. W nim Założycielka misjonarek klaretynek widziała akt oddania chwały Bogu[9]. Poszukiwanie chwały Bożej poprzez uświęcenie się członkiń instytutu było i jest jego celem nadrzędnym, określonym już w pierwszym regulaminie z 1958 roku[10]. Prawdę o uczestnictwie człowieka w naturze Boga Matka Leonia określa jako tę, która odsłania przed nim to, kim jest i do czego jest powołany. Jej rodzina zakonna streszcza tę prawdę słowami św. Pawła: „Bóg [...] napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym [...] w Chrystusie i w Nim wybrał nas [...] abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" (por. Ef 1, 3–4)[11].

Drugim wymiarem pojednania człowieka z Bogiem, na który wskazują źródła Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, jest prawda o usynowieniu. Głęboką świadomość tej prawdy posiadali założyciele instytutu, dlatego też jest ona bardzo wyraźna w patrymonium duchowym tej rodziny zakonnej. Aby zrozumieć istotę synostwa Bożego człowieka, Matka Leonia odwołuje się do wcielenia[12]. Wydarzenie wcielenia postrzegane jest przez nią jako objawienie przez Chrystusa Boga jako Ojca, jak i człowieka jako syna Bożego w Jednorodzonym Synu. Odsłonięcie tej prawdy przed człowiekiem potwierdza jego prawdziwe i odwieczne powołanie. Jest nim uczestnictwo w naturze Boga, gdyż On – jak pisze

---

8 Por. CMC 2000, nr 28.

9 Por. L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 378.

10 Por. *Regulamentos das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret*, Londrina 1958, s. 1.

11 CMC 2000, nr 7.

12 Por. L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 369.

Matka Leonia – przyjmując nasze człowieczeństwo, dał nam swą boskość[13]. Założycielka misjonarek klaretynek podkreśla związek odkupienia z dziecięctwem Bożym człowieka, postrzegając je jako wyzwolenie osoby ludzkiej od grzechu i przywrócenie jej utraconego podobieństwa do Syna. W jednym z listów pisze: „dzieło odkupienia podniosło nas z grzechu, przywróciło nam łaskę uświęcającą i wprowadziło nas w stan bycia dziećmi Boga i dziedzicami raju"[14]. Dar odkupienia w tej perspektywie jawi się jako nowe stworzenie, przywrócenie człowiekowi synowskiego charakteru w jego pierwotnej naturze, naruszonej przez grzech.

W źródłach instytutu wyraźne jest również rozróżnienie pomiędzy synostwem eklezjalnym i synostwem uniwersalnym. Pisma zgromadzenia ukazują jasne spojrzenie na tę kwestię już u jego początków. Dokument III Kapituły Generalnej poucza, że synostwo eklezjalne dokonuje się w Kościele na mocy chrztu świętego. Chrzest włącza człowieka w sposób szczególny w synostwo Jezusa, czyniąc z wierzących wspólnotę braci i sióstr[15]. Założycielka instytutu w swoim dzienniczku duchowym podkreśla, że chrzest święty czyni każdego człowieka synem Boga i współuczestnikiem Boskiej natury[16]. Synostwo uniwersalne natomiast oznacza dla Matki Leonii i abp. Geralda Fernandesa to, że wszyscy ludzie są dziećmi Boga, gdyż zostali pomyślani i stworzeni w Synu. W ten sposób budują jedną rodzinę sióstr i braci, w której Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi[17].

Założyciele Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta nie tylko doświadczali dziecięctwa Bożego, ale byli świadomi skutków, jakie płyną z niego dla człowieka. Po pierwsze podkreślali powszechne braterstwo wszystkich ludzi, którzy posiadają jedynego Ojca. Matka Leonia w swoim testamencie duchowym pozostawionym zgromadzeniu pisze: „wszyscy są dziećmi Boga i naszymi brać-

---

13 Por. tamże, s. 206.

14 L. Milito, „Okólnik" Boże Narodzenie 1964, CLM I, s. 188.

15 Por. Dokument III Kapituły Generalnej, *Unidade no Espirito...*, dz. cyt., s. 29–30.

16 Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 125.

17 Por. taż, „Okólnik" 11.11.1953, CLM I, s. 4.

mi"[18]. Po drugie byli przekonani, że człowiek od wieków był przeznaczony do bycia dzieckiem Bożym w Chrystusie i do odtworzenia Jego obrazu w historii poprzez reprezentowanie Ojca w świecie. Reprezentowanie zaś Boga Ojca dla abp. Geralda Fernandesa oznaczało pełnienie Jego woli, które nie może być uważane za obowiązek, ale za przywilej, przyczynę radości i akt miłości[19], oznacza staranie o utożsamianie się z posłuszną postawą syna Jezusa, który wypełnia plan zbawienia Ojca[20].

2.1.2. Wyzwolenie w Jezusie

Pojednanie ludzkości z Bogiem, stanowiące inicjatywę Ojca miłosierdzia i urzeczywistnione w odkupieńczym dziele Chrystusa, jest rozumiane przez Założycielkę Misjonarek św. Antoniego M. Klareta jako wyzwolenie w Jezusie. W swoim dzienniczku duchowym pisze: „Ojcze mój [...] Ty nam dałeś Jezusa, naszego Odkupiciela, [...] Ty nas wyzwoliłeś z grzechu i udzieliłeś nam najwyższego dobra"[21]. W wyzwoleniu podkreśla ona dwa aspekty: *wyzwolenie od* i *wyzwolenie do*. Z jednej strony jest to więc wskazanie na zło, od którego człowiek został wykupiony, a z drugiej strony na dobro, do którego został wyzwolony przez Chrystusa jako Odkupiciela. Odkupienie człowieka nie ogranicza się bowiem tylko do wyzwolenia z mocy zła, które pociągnął za sobą grzech pierwszych ludzi. Obejmuje ono również całe bogactwo życia Bożego, przyniesionego człowiekowi przez Chrystusa. Matka Leonia przypomina o tym, powołując się na „Ewangelię, która ukazuje nam Zbawiciela, obdarzającego na swojej drodze skarbami serca, pragnącego doprowadzić ludzi do prawdy, do życia"[22].

Podwójny aspekt wyzwolenia przyniesionego przez Chrystusa uwypuklają również dokumenty Zgromadzenia Misjonarek św. An-

---

[18] Taż, *Testamento spirituale*, [w:] *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 401.
[19] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, Londrina 1999, s. 51.
[20] Por. *Carisma delle Missionarie di S. Antonio M. Claret*, Londrina 1991, s. 20.
[21] L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 335.
[22] Tamże, s. 286.

toniego M. Klareta, które wskazują z jednej strony na ofiarę Jezusa złożoną na okup świata, a z drugiej strony na bogactwo łask, które przyniosło ludziom dzieło odkupienia[23]. Rozważając w tajemnicy odkupienia aspekt *wyzwolenia od,* postrzeganego jako wyzwolenie od grzechów, Założycielka instytutu koncentruje się na ofierze, którą Jezus złożył ze swego życia i którą przypieczętowała Jego śmierć na krzyżu. „Człowiek zgrzeszył [...] oddalił się od dóbr Boga, sprzeciwił się samemu Bogu [...], a Bóg znieważony przyszedł na świat i przez swoją śmierć naprawił zniewagę i zbawił znieważającego"[24]. Dla Matki Leonii istotnym celem mesjańskiego posłannictwa Jezusa było dać życie swe na okup świata[25]. Konstytucja klaretyńska ujmuje to słowami: „Namaszczony przez Ducha Świętego i wierny woli Ojca ewangelizował ubogich, uzdrawiał chorych, pocieszał strapionych, wyzwalał uciśnionych i ofiarował swoje życie, aby odkupić świat"[26]. W misterium paschalnym konsekracja Jezusa Ojcu osiągnęła swoją pełnię. W nim On ukochał nas aż do końca (por. J 13, 1) i dla nas oddał się jako żertwa i ofiara o woni przyjemnej (por. Ef 5, 2)[27]. Matka Leonia pisze: „Chrystus umiera na krzyżu, aby uzyskać dla nas od Boga przebaczenie naszych grzechów i otworzyć nam bramy nieba"[28].

Źródła zgromadzenia misjonarek klaretynek, czerpiące z duchowego dziedzictwa swego patrona – św. Antoniego Marii Klareta[29], jako istotną cechę ofiary Jezusa uwypuklają posłuszeństwo[30]. Cierpienie i śmierć to wyraz całkowitego posłuszeństwa Syna wobec Ojca. Ofiara posłuszeństwa była urzeczywistnieniem synowskiego oddania, ale całe zresztą życie Jezusa – jak zauważa Matka Leonia – było doskonałym wypełnianiem woli

---

23 Por. CMC 2000, nr 3.

24 L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 387.

25 Por. taż, „Okólnik" Wielkanoc 1972, CLM III, s. 46.

26 CMC 2000, nr 3.

27 Tamże, nr 27.

28 L. Milito, „Okólnik" Wiekanoc 1962, CLM I, s. 86.

29 Por. A. M. Klaret, *Pisma duchowe*, Warszawa 1991, s. 333–334.

30 Por. CMC 2000, nr 45.

Ojca[31]. Przychodząc na świat, powiedział: „Oto idę, aby spełnić wolę Twoją, Boże" (Hbr 10, 7). W czasie całego swojego życia był posłuszny i dlatego, jak podkreśla abp Geraldo Fernandes, na koniec mógł powiedzieć: „Dokonało się!" (J 19, 30)[32]. W jednym z przesłań do misjonarek klaretynek Założyciel pisze, że Jezus z własnej woli oraz z miłości do Ojca i do ludzi, potrzebujących zbawienia, stał się posłuszny. Powierzył się całkowicie Ojcu w ofierze dla zbawienia świata[33]. Jednocześnie dokonał On „odwrócenia" losu człowieka. Ofiara krzyża była więc konsekwencją tej miłości i związanego z nią planu Bożego. Bez cierpienia i śmierci Chrystusa miłość Boga do ludzi nie ukazałaby się w całej swojej głębi i wielkości. W okólniku z 1973 roku Założycielka misjonarek klaretynek pisała, że tylko przez śmierć Jezusa na krzyżu i przelanie krwi do ostatniej kropli „mamy odkupienie, [...] odpuszczenie grzechów, według bogactwa Jego łaski" (Ef 1, 7)[34].

Oprócz aspektu wyzwolenia od grzechu źródła Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta w tajemnicy odkupienia mocno zaznaczają również wymiar *wyzwolenia do*. Pojmowane jest ono jako przejście człowieka od bycia w stanie nieprzyjaźni do stania się przyjacielem Boga, tj. nowym stworzeniem. Człowiek wyzwolony przez Chrystusa dostępuje odpuszczenia grzechów, a równocześnie zostaje zaproszony do nowego życia.

Założycielka Misjonarek św. Antoniego M. Klareta istotne dobro odkupienia dokonanego przez Chrystusa postrzegała jako wolność w prawdzie, którą jest sam Chrystus[35]. Dobro to, do którego człowiek został wyzwolony, streszczają w sposób najbardziej zwięzły słowa św. Jana: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32). To Jezus niesie z sobą prawdziwą wolność, która jest uwolnieniem od grzechu i kłamstwa. Dar ten jednak nie może być osiągnięty czy-

---

31 Por. L. Milito, „Okólnik" 1.11.1978, CLM IV, s. 127.

32 G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 51.

33 Tamże, s. 89–94.

34 L. Milito, „Okólnik" lipiec 1973, CLM III, s. 93.

35 Por. taż, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 67.

sto ludzkim wysiłkiem, o czym była przekonana Matka Leonia, prosząc z pokorą: „Mój Jezu, wyzwól moją duszę od pospolitości, od mierności, jeszcze więcej od jałowości[36], [...] uzdrów moją nędzę [...] spraw, żebym widziała drogę, która prowadzi do prawdy"[37]. Wyzwolenie do wolności w prawdzie, które niesie ze sobą nowość życia, jest darem ściśle nadprzyrodzonym. Działa tutaj sprawcza moc Chrystusa, dzięki której w Nim człowiek staje się „nowym stworzeniem" (2 Kor 5, 17), uświęconym i odnowionym. Początkiem nowego stworzenia stało się już wcielenie Bożego Syna. Matka Leonia jednym krótkim zdaniem podsumowuje cel tego wydarzenia: „Jezus Chrystus przyszedł, aby sprawić, byśmy się narodzili na nowo, przyszedł, by odnowić świat ludzi"[38].

Choć już fakt wcielenia jest dla człowieka objawieniem mu prawdy o jego życiu i o celu dziejów, to dopiero zmartwychwstanie Chrystusa w pełni otwiera człowiekowi dostęp do nowego życia. W dzienniczku Założycielka instytutu pisze: „O świcie, z Chrystusem Zmartwychwstałym świat wygląda tak, jakby miał zaczynać się od początku. Z umarłego – żywy, z potępionego – uniewinniony, z grzesznego – święty, ze zgrzybiałego – odmłodzony"[39]. Zmartwychwstały Chrystus jest źródłem i początkiem nowego życia dla wszystkich ludzi. Sam w modlitwie w przeddzień swej męki mówił: „Ja żyję i wy żyć będziecie" (J 14, 19). Oznacza to, że każdy może stać się uczestnikiem życia, które się objawiło po zmartwychwstaniu. Obecność Chrystusa zmartwychwstałego działa na człowieka w sposób wyzwalający. Zmienia On istnienie człowieka w sposób osobowy, zmartwychwstaje, by wzniecić w każdej duszy pragnienie współpracy z Nim dla pozyskania niebieskiego królestwa, które On nabył swoją Boską krwią[40]. Nowe życie polega na zwycięstwie nad śmiercią, będącą skutkiem grzechu, i na przywróceniu do życia w łasce.

---

36 Tamże, s. 135.

37 Tamże, s. 141.

38 L. Milito, „Okólnik" Boże Narodzenie 1975, CLM III, s. 209.

39 Taż, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 93.

40 Por. taż, „Okólnik" Wielkanoc 1962, CLM I, s. 86.

„Chrystus przez swoją śmierć zniweczył śmierć naszą i zmartwychwstając przywrócił nam życie"[41]. To nowe życie ujawnia przybranie za synów Bożych, co św. Paweł podkreśla jako pierwszy owoc odkupienia we fragmencie Listu do Galatów: „Zesłał Bóg Syna swego, [...] aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo" (Ga 4, 4–5). Przybrane synostwo – przygotowane przez Boga Ojca – staje się dla człowieka darem nowego życia otrzymanego za pośrednictwem Chrystusa. Jego zmartwychwstanie – jak pisze Matka Leonia – jest dla człowieka źródłem nowego życia w Bogu, „powrotem do życia bez końca"[42].

Obok wymiaru wewnątrzosobowego odkupienie posiada także wymiar międzyludzki i społeczny. Polega on na wolnym oddaniu się w służbie dla drugiego człowieka. Założycielka Misjonarek św. Antoniego M. Klareta podkreśla, że Jezus zbawił świat upadły na skutek grzechu, ale Jego odkupienie nie byłoby kompletne bez współpracy ludzi, bez naszego hojnego oddania się w służbie ludzkości[43]. Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie. Do takiej to właśnie „wolności wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5, 1; por. 5, 13) i stale wyzwala (por. RH 21). Definitywny wymiar „nowego stworzenia" i „nowości życia" wyraża się w tym, że w Chrystusie wszyscy są „ludem wybranym" do tego, by służyć z miłością, podobnie jak On sam to czynił[44].

2.1.3. Uświęcenie w Duchu Świętym

W duchowości klaretyńskiej Duch Święty postrzegany jest jako kontynuator odkupieńczego dzieła Jezusa. Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta przypomina, iż raz realizując dzieło odkupienia, Jezus posyła Ducha Świętego Kościołowi, aby

---

41 Prefacja Wielkanocna, [w:] *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s. 147*.

42 L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 93.

43 Por. taż, „Okólnik" 22.08.1968, CLM II, s. 123.

44 Por. L. Milito, „Okólnik" Boże Narodzenie 1972, CLM III, s. 72.

kontynuować misję zbawczą aż do końca czasów[45]. Prawdę tę wyraża wyraźnie Założycielka instytutu w jednym z okólników, pisząc: „Zmartwychwstały Chrystus, siedzący po prawicy Ojca, posyła Ducha Świętego, który udoskonala poprzez swoje dzieło uświęcenia wielkie dzieło odkupienia"[46]. Uświęcające działanie Ducha Świętego dostrzegalne jest na kilku płaszczyznach: objawia On prawdę światu, działa w Kościele i jest zasadą nowego życia w człowieku.

Uświęcające działanie Ducha Świętego w świecie Matka Leonia widzi przede wszystkim w tym, że poucza On świat o prawdzie. Dlatego nazywa Go niezrównanym Mistrzem, nauczycielem, który nieustannie, z pokolenia na pokolenie, szerzy naukę o Chrystusie[47]. Arcybiskup Geraldo Fernandes, pisząc o Ewangelii, nazwa ją głosem Ducha Świętego, który mówi i wykrzykuje ludziom odwieczną wieść o zbawieniu[48]. Działanie Ducha Prawdy, jak nazywa Go Matka Leonia, wiąże się z tajemnicą Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego[49]. Dlatego też Jego przekonywanie nie jest oskarżaniem ani tym bardziej potępieniem, lecz staje się przygotowaniem świata na przyjęcie daru nawrócenia oraz odpuszczenia grzechów[50]. Założycielka Misjonarek św. Antoniego M. Klareta mówi o oczyszczającej misji Ducha Świętego[51]. Jest On zatem nie tylko Tym, który objawia światu prawdę o grzechu, ale i Tym, w którego mocy dokonuje się odpuszczenie grzechów. Duch Święty prowadzi dalej zbawcze dzieło i czyni to poprzez uświęcanie człowieka.

Kolejnym obszarem działania Ducha Świętego, na który mocno wskazują źródła zgromadzenia misjonarek klaretynek, jest rzeczywistość Kościoła. Opierając się na dziedzictwie duchowym swego patrona – św. Antoniego M. Klareta, podkreślają rolę Ducha Święte-

---

45 CMC 2000, nr 15.

46 L. Milito, „Okólnik" Wielkanoc 1972, CLM III, s. 46.

47 Taż, „Okólnik" 1.01.1975, CLM III, s. 163.

48 G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 69.

49 Por. L. Milito, „Okólnik" czerwiec 1980, CLM IV, s. 203.

50 Por. G. Del Pozo, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, [w:] *Duch Odnowiciel,* Poznań 1998, s. 228 (Kolekcja Communio, 12).

51 Por. L. Milito, „Okólnik" 1.12.1978, CLM IV, s. 130.

go w prowadzeniu Kościoła[52]. Konstytucja instytutu określa Ducha Świętego jako Tego, który kontynuuje w Kościele misję zbawczą[53]. Buduje jedność tak, jak to czynił w pierwszych wspólnotach chrześcijan, „którzy mieli jedno serce i jednego ducha" (Dz 4, 32)[54]. Obdarza Kościół paschalnymi darami: dobrocią, radością, miłością, przyjaźnią i pokojem[55]. Dokumenty zgromadzenia podkreślają również fakt, że stan życia konsekrowanego w Kościele jest darem Ducha Świętego[56].

Założycielka misjonarek klaretynek, nawiązując do słów soborowych, pisała, że celem Kościoła jest kontynuowanie pod kierownictwem Ducha Pocieszyciela dzieła Chrystusa, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie[57]. Ducha Świętego nazywała duszą Kościoła[58]. Źródła Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta wskazują także na uświęcające działanie Ducha Świętego w sakramentach. Szczególną uwagę duchowość klaretyńska poświęca sakramentowi Eucharystii, która jest rozumiana i przeżywana jako kontynuacja tajemnicy odkupienia[59].

Trzecią płaszczyzną działania Ducha Świętego, na którą wskazują źródła Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, jest Jego uświęcająca obecność. Uświęcanie to łączy się ściśle z zamieszkiwaniem w człowieku, które założyciele misjonarek klaretynek uważają za największy dar[60]. Matka Leonia pisze, że dzięki Duchowi Świętemu nasza dusza – jak świątynia – może być odbiciem wielkości i świętości Boga[61]. W swoim dzienniczku duchowym podkreśla,

---

52 Por. A. M. Klaret, *Pisma duchowe,* dz. cyt., s. 309–314.

53 CMC 2000, nr 15.

54 Tamże, nr 52.

55 Tamże, nr 34.

56 Por. tamże, nr 31.

57 L. Milito, „Okólnik" sierpień 1979, CLM IV, s. 168.

58 Taż, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 389.

59 Por. CMC 2000, nr 8.

60 Por. L. Milito, „Okólnik" 29.09.1971, CLM III, s. 27; G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 94.

61 L. Milito, „Okólnik" 8.03.1972, CLM III, s. 44.

że na ile człowiek odpowie na boskie działanie Ducha Uświęciciela, na tyle Ten będzie w nim sprawcą odnowy wewnętrznej i pojednania z Bogiem. Duch Święty popycha człowieka i uzdalnia do działania w Kościele na rzecz jedności i pokoju[62]. W momencie, kiedy człowiek decyduje się na współpracę z tą obecnością, łaska staje się w nim prawdziwie skuteczna. Aby to jednak było możliwe, niezbędna jest dyspozycyjność człowieka, który chce być świątynią Trójcy Świętej. Duch Święty działa wtedy we wnętrzu takiego człowieka uświęcająco. Uświęcająca obecność Ducha nie tylko więc przemienia wnętrze człowieka, ale ma wpływ również na jego działanie. Stąd można powiedzieć, że wszelkie inicjatywy i cnoty, jak miłość, radość, pokój i przyjaźń (por. Ga 5, 22), które wylicza za św. Pawłem konstytucja misjonarek klaretynek, są owocem Ducha Świętego[63].

Owocem uświęcającej obecności Ducha Świętego w człowieku, który mocno uwypuklają źródła Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, jest miłość Trójcy Świętej. Zarówno w pismach Matki Leonii, jak i abp. Geralda Fernandesa istota Ducha Świętego identyfikowana jest wprost z miłością Bożą. W dzienniczku Założycielka instytutu pisze: „Duch Święty, pochodzący od Ojca i Syna, nazywa się miłością [...], jest miłością"[64]. Założyciel mówi o „Duchu Świętym, Duchu miłości"[65]. Sama konstytucja zgromadzenia przytacza słowa św. Pawła: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5)[66]. W konsekwencji duchowość klaretyńska naznaczona jest głębokim przekonaniem o tym, że Duch Święty jest przewodnikiem życia chrześcijańskiego, a w szczególności konsekrowanego[67]. Obecność Ducha Świętego w człowieku pozwala mu zwracać się do Boga, tak jak zwracał się Jezus – Syn Boży do swojego Ojca. Matka Leonia

---

62 Por. taż, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 52.

63 CMC 2000, nr 34.

64 L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 389.

65 *Atti di visita di Mons. G. Fernandes*, Roma 1998, s. 18.

66 CMC 2000, nr 28.

67 Por. tamże, nr 9, 14.

w swoim dzienniczku duchowym nazywa Ducha Świętego Duchem modlitwy, w której znajduje wyraz przybrane synostwo[68].

Innym przejawem obecności Ducha Świętego mieszkającego w chrześcijaninie, na który zwracają uwagę założyciele Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, jest to, że inspiruje On do głoszenia słowa Bożego. Arcybiskup Geraldo Fernandes zaznacza, że trudno jest być głosicielem Ewangelii i że jest to możliwe tylko na tyle, na ile wcielimy w nasze życie Ducha Chrystusa[69]. Matka Leonia, wielokrotnie zatrzymując się nad tajemnicą Pięćdziesiątnicy, podkreśla, że zdolność i efektywność głoszenia Dobrej Nowiny przez pierwszych uczniów Jezusa wynikała z tego, że byli oni napełnieni Duchem Świętym[70]. W jednym z listów okólnych pisze, że Kościół może kontynuować w świetle Ducha Świętego swoją zbawienną misję poprzez swoje dzieci[71].

Zamieszkiwanie w człowieku Ducha Świętego – Uświęciciela, jak nazywa Go Założycielka Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta – jest nie tylko darem, ale stanowi jednocześnie wezwanie do tego, aby żyć jak ci, „których prowadzi Duch Boży" (Rz 8, 14)[72]. Duch Święty jest Tym, który inspiruje pragnienie świętości w człowieku, ale to on sam musi otworzyć się na uświęcające działanie Bożego Ducha. Konstytucja misjonarek klaretynek zaznacza, że tylko ufność w działanie Ducha Świętego, który podtrzymuje naszą słabość może skłonić do całkowitego oddania się Bogu[73]. To bezgraniczne zawierzenie jest jakby powrotem do stanu, w jakim człowiek żył przed grzechem pierworodnym. Matka Leonia w swoim dzienniczku duchowym pisze, że Duch Święty tworzy z nas nową ludzkość. To dzięki Niemu odkupienie dokonuje się w każdym człowieku. Duch Święty daje człowiekowi nowe życie odkupionego, życie

---

68 Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 282.
69 Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 76.
70 Por. L. Milito, *Diario spirituale di 1977,* 13.10.1977.
71 Taż, „Okólnik" 8.03.1972, CLM III, s. 44.
72 L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 308.
73 Por. CMC 2000, nr 24.

dziecka Bożego w sakramencie chrztu. Odnawia je w sakramencie pokuty i aktualizuje w czasie Eucharystii, która umacnia wspólnotę dzieci Bożych z Bogiem i wzajemną braterską łączność[74].

2.2. Naśladowanie Jezusa Misjonarza i Odkupiciela

Naśladowanie Jezusa Chrystusa, będące pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności, stanowi centralną ideę życia zakonnego. W dokładnym naśladowaniu życia Jezusa poszczególne rodziny zakonne różnią się zdecydowanym wyakcentowaniem jednej z podstawowych wartości przeżywanych przez Niego[75]. Określając charyzmatyczną tożsamość Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta w Kościele, konstytucja instytutu przywołuje obraz Jezusa posłanego przez Ojca, aby zbawić świat. To Jezus namaszczony przez Ducha Świętego i wierny woli Ojca ewangelizuje ubogich, uzdrawia chorych, pociesza strapionych, wyzwala uciśnionych i ofiarowuje swoje życie, aby odkupić świat. Dokument przypomina, że Jezus, przyłączając do siebie współpracowników dzieła zbawienia, powołał tych, których sam chciał, aby Mu towarzyszyli i aby posłać ich na głoszenie Dobrej Nowiny. Ustanowił Kościół powszechnym sakramentem zbawienia, nakazując apostołom i uczniom, aby szli na cały świat i głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu, będąc Jego świadkami aż po krańce ziemi. Kontynuując myśl, konstytucja klaretyńska[76] stwierdza, że misjonarki klaretynki są powołane do pełnego utożsamienia się z Jezusem, Misjonarzem Ojca i Odkupicielem ludzkości. Naśladując Go, mają ukazywać Jego styl życia na ziemi i głosić tajemnicę odkupienia wszystkim ludziom[77].

---

[74] L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 318.

[75] Por. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego,* Wrocław 1996, s. 93–94.

[76] Aby uniknąć niejasności, warto zauważyć, że także inne instytuty należące do Rodziny Klaretyńskiej używają terminu „konstytucja klaretyńska" w odniesieniu do swoich dokumentów, w tym tekście jednak termin ten odnosi się wyłącznie do *Constituição das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret*, Londrina 2000.

[77] Por. CMC 2000, nr 3.

2.2.1. Powołanie do udziału w dziele odkupienia

Wezwanie Jezusa: „Jeśli chcesz, [...] zostaw wszystko, przyjdź i pójdź za Mną" (por. Mt 19, 21; Mk 10, 21) jest, według dokumentów klaretyńskich, apelem skierowanym do wolności osoby, zapraszającym ją do udziału w Jego odkupieńczym dziele[78]. Powołanie to rodzi się z wewnętrznego spotkania z miłością Chrystusa, która jest miłością odkupieńczą. Chrystus wzywa człowieka właśnie przez swoją odkupieńczą miłość. W strukturze powołania spotkanie z tą miłością staje się czymś na wskroś osobistym, a odkupieńcza miłość Jezusa nabiera rysów oblubieńczych, staje się miłością wybrania. Ogarnia ona całą osobę z duszą i ciałem w jej jedynym i niepowtarzalnym osobowym „ja". Ten, który jest odwiecznie oddany Ojcu, samego siebie „daje" w tajemnicy odkupienia, wzywa człowieka, aby on również całego siebie dał na szczególną służbę dzieła odkupienia poprzez przynależność do braterskiej wspólnoty (por. RD 3). Głęboki sens życia zakonnego, przed jakimkolwiek innym jego wyjaśnieniem, zawiera się zatem w dialogicznym odniesieniu wewnętrznej i jak najbardziej konkretnej miłości pomiędzy Bogiem a wybranymi przez Niego osobami. Jest to odniesienie, które włącza się w wielki ruch objawienia, kiedy to Bóg niewidzialny „w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć do niej" (DV 2). Objawienie się, jakiego Bóg dokonuje, ukazując siebie jako Miłość, jest przekazywaniem miłości, a zarazem wezwaniem do dania odpowiedzi na miłość całkowitym przylgnięciem osobistym. Nie pozostawia ono człowieka biernym lub obojętnym. Obejmuje bowiem osobę we wszystkich jej wymiarach. Apeluje do serca, umysłu, woli. Dialog, który się kształtuje pomiędzy Bogiem i człowiekiem, ogarnia człowieka od wewnątrz. Jeżeli objawienie, którego Bóg dokonuje odnośnie do siebie samego, jest już wezwaniem, to powołanie ze swej strony ukazuje, uhistoryczniając ją i indywidualizując, miłość, jaką Bóg od zawsze umiłował ludzkość. W powołaniu odwieczna miłość Boga staje się widzial-

[78] Por. tamże, nr 80.

na dzięki pośrednictwu Jezusa i wnika do ludzkiego serca za sprawą Ducha Świętego[79]. Według Matki Leonii to cud miłości odkupieńczej oczyszcza osobę od wszelkiej ludzkiej nędzy i doprowadza ją raz na zawsze do podjęcia decyzji pójścia za prawdziwym dobrem, jednocześnie wszczepiając w nią pragnienie rzeczywistości wiecznych[80].

Arcybiskup Geraldo przypomina, że Bóg nikogo nie zmusza, aby Go naśladował. Pozostawia każdemu wolność wyboru[81]. Jezusowe wezwanie do pójścia za Nim odwołuje się zawsze do ludzkiej wolności. Więź człowieka z Odkupicielem może zaistnieć wyłącznie w oparciu o świadomą i wolną decyzję danej osoby. Za Jezusem jest w stanie pójść tylko ten, kto potrafi ochronić swoją wolność od wszelkich form uzależnień i nałogów, od zniewolenia złem i grzechem[82]. Wolność jest bowiem zdolnością, pozytywną potencjalnością, która umożliwia nie tylko uznanie siebie za dar, ale także stanie się nim, uczynienie daru z siebie, a poprzez to zrealizowanie najpełniejszego ludzkiego potencjału, którym jest miłość[83]. Dlatego istotne jest, tak jak pisze Założycielka instytutu, aby misjonarki klaretynki były kobietami wolnymi i świadomymi wartości daru z samych siebie[84]. Całkowite poświęcenie się Jezusowi, według Założyciela zgromadzenia, wiąże się z potrzebą, aby siostry były kobietami silnymi w wierze, nadziei i miłości. Silnymi w poznaniu Jezusa: tego wszystkiego, czego nauczał i czego dla nas dokonał. Muszą być silne w szerzeniu królestwa Chrystusowego, przemienione w prawdziwe apostołki, które nie tracą żadnej chwili, by pomagać Panu zbawiać

---

79 Por. F. Ciardi, *Wspólnota zakonna. Ideał a rzeczywistość*, przeł. M. Myczkowski, Kraków 2005, s. 123–127.

80 Por. L. Milito, „Okólnik" 31.03.1968, CLM II, s. 108.

81 Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens,* dz. cyt., s. 51.

82 Por. M. Dziewiecki, *Warunki trwania we wspólnocie z Jezusem: Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje (Mt 16, 24),* „Życie Konsekrowane" 2011 nr 4 (90), s. 9–11.

83 Por. M. M. Schumacher, *Natura natury w nowym i dawnym feminizmie. Od dualizmu do komplementarnej jedności,* [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu,* red. M. M. Schumacher, Warszawa 2008, s. 128.

84 Por. L. Milito, „Okólnik" 12.01.1964, CLM I, s. 159.

świat. W delikatności, która jest właściwa ich płci, powinny być silne i zdecydowane, by zwyciężać świat, pokusy, Szatana, zwyciężać wszystko i walczyć heroicznie dla zbawienia ich duszy i wielu innych[85].

Podjęcie powołania do udziału w dziele odkupienia umożliwia odkrycie nowego sensu swego człowieczeństwa, niesie ze sobą odpowiedź na pytanie: po co być człowiekiem i jak nim być? Odpowiedź na to pytanie, która zawiera się w zdolności uczynienia ze swego życia daru dla innych, nadaje nowy wymiar całemu życiu i ustanawia jego definitywny sens (por. RD 5). Zwraca na to uwagę Założycielka instytutu, przypominając swoim duchowym córkom, że tajemnica pokoju i szczęścia polega na całkowitym zapomnieniu o sobie samych i zdolności darowania siebie innym z radością[86]. Misjonarka klaretynka powołana jest do tego, aby dzielić się swoim życiem. Dla tego celu została stworzona i to stanowi o jej godności. Jako kobieta stworzona na obraz i podobieństwo Boże misjonarka klaretynka jest zdolna poznać siebie, panować nad sobą oraz w wolności darować się i wejść w komunię z innymi. Dzięki łasce jest powołana do przymierza ze swoim Stwórcą, aby dać Mu odpowiedź wiary i miłości[87].

2.2.2. Konfiguracja z Jezusem historycznym

Przyjmując w wierze i w miłości Boże powołanie, misjonarki klaretynki podejmują styl życia Chrystusa[88]. Przywołana w pierwszym rozdziale refleksja latynoamerykańskich teologów przypomina o tym, że całe życie Chrystusa, Jego zachowanie i postawy miały odkupieńczy charakter. Stąd powołanie do naśladowania Boskiego Odkupiciela zakłada przede wszystkim odtworzenie Jego ziemskie-

---

85 Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 25–26.

86 Por. L. Milito, „Okólnik" 25.08.1959, CLM I, s. 47.

87 Por. M. A. Ferreira Rocha, *Chiamate ad essere donne consacrate nella bontà e nella gioia. Proposta di una Ratio Formationis per le Missionarie di S. Antonio Maria Claret*, Roma 2010, s. 28.

88 Por. CMC 2000, nr 4.

go sposobu bycia, a zatem podobieństwo do Jezusa historycznego. Koniecznością jest, aby misjonarki klaretynki coraz głębiej poznawały, w jaki sposób Jezus przeżywał swoje człowieczeństwo, jeśli chcą „ukazywać Jego styl życia na ziemi i głosić Tajemnicę Odkupienia wszystkim ludziom"[89].

Adaptując antropologię Edwarda Schillebeeckxa, Lode Wostyn podkreśla sześć „niezmiennych wartości antropologicznych" (*antropological constants*) obecnych w życiu Jezusa[90]. Wartości te powinny kształtować wszystkich Jego uczniów i uczennice, powinny być drogowskazem do „stawania się człowiekiem wspólnie z innymi" (*becoming-human-with-others*). Są nimi: relacja z ciałem i naturą, z innymi; stosunek do struktur społecznych i politycznych, do kultury i historii; wyrażanie myśli i działań oraz relacja z Absolutem[91].

Wostyn zaznacza, że Jezus w znaczący sposób odnosi się do ludzkiego ciała, natury i kosmosu. Jest uzdrowicielem ciała i umysłu, a także człowiekiem cieszącym się bogactwem i pięknem przyrody[92]. Dlatego też belgijski teolog stwierdza, że uczeń Jezusa powinien odnosić się w bardziej pozytywny sposób do swojego ciała. Bycie przyjacielem własnego ciała zakłada niezbędną higienę, dbanie o sprawność fizyczną, odpowiednie odżywianie oraz właściwy odpoczynek[93]. O konieczności dbania o ciało był przekonany także abp Geraldo, który zaznacza, że misjonarki klaretynki muszą dbać o swoje ciało jak o świątynię swojej duszy[94]. Założycielka instytutu również podkreśla, że zdrowie ciała jest konieczne, aby dobrze służyć Bogu i aby się uświęcić[95]. Dyrektorium zgromadzenia zaznacza, że siostry klaretynki powinny zwrócić uwagę na ten aspekt poprzez

---

89 Tamże, nr 3.

90 *I believe*, ed. L. Wostyn, Quezon City 2004 (A Workbook for Theology, 1), s. 20–30.

91 Por. tenże, *Christianity and discipleship*, „Religious Life Asia" 2005 nr 4, s. 50.

92 Por. tenże, „Introduction to contemporary spirituality", Lectures, Institute for Consecrated Life in Asia, Quezon City 2008–2009, mps, s. 12.

93 Por. *I believe*..., dz. cyt., s. 22.

94 Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 83.

95 Por. L. Milito, „Okólnik" 1.08.1963, CLM I, s. 139.

promowanie takiej organizacji wspólnot, która sprzyjałaby stworzeniu atmosfery korzystnej do fizycznej regeneracji[96].

Bliski stosunek Jezusa do przyrody i dobrą znajomość jej praw można odczytać z licznych Jego porównań i przypowieści, które pokazują wiejskie środowisko Galilei, uprawę roli, czy też zagrożenia suszą lub powodzią. W przypowieściach Jezusa ważną rolę odgrywają również rośliny i zwierzęta[97]. Swoim autorytetem Jezus nie znosi porządku szabatowego, ale nadaje mu nowe, mesjańskie znaczenie (por. Mk 2, 23–27), przez co podkreśla nienaruszalność stworzenia. Czyny miłości zbliżające niebo i ziemię, i pozwalające doświadczyć dobroci Boga, są praktykowane i akceptowane przez Jezusa również w szabat, i ogarniają nie tylko człowieka, ale także pozostałe istoty żyjące[98]. W konsekwencji przykład Jezusa staje się dla Jego uczniów wymaganiem nowego ożywiającego związku ze stworzeniem, czyli budowania relacji z otaczającym środowiskiem zgodnie z wartościami królestwa[99]. W tym kontekście od kobiet, które zdecydowały się naśladować Jezusa, oczekuje się pomocy w przywróceniu wspólnocie ludzkiej szacunku do wszystkich stworzeń. Kobiety są bowiem wrażliwe na „głosy Ziemi" w sposób tak bardzo potrzebny dzisiejszemu światu, który stara się budować przyszłość mniej zdominowaną przez dewastację środowiska[100]. Misjonarki klaretynki powołane są zatem do tego, aby być świadome własnych ról i zadań w promowaniu ekologicznego nawrócenia[101].

Kolejną wartością, która ujawnia się w ziemskim życiu Jezusa, jest bogaty świat relacji interpersonalnych. Relacje te naznaczone

---

96 Por. DMC 2003, nr 57.

97 Por. R. Bartnicki, *Działalność publiczna Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2011, s. 197.

98 Por. W. Bołoz, *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*, Kraków 2010, s. 24–25.

99 Por. M. Ezhaparampil, *Formation to discipleship: reinterpreting the apostolic school of formation to consecrated life in the context of Asia*, Bangalore 2004, s. 47.

100 Por. Th. Berry, *The Christian future and the fate of earth,* New York 2009, s. 78–80.

101 Por. Document IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato di Gesù per evangelizzare*, Roma 2012, s. 22.

są bardzo osobistym charakterem. Jezus nie przyszedł, żeby kochać naród żydowski lub Imperium Rzymskie. Kocha tych, których spotyka w Nazarecie, Galilei i w innych miejscach. Kocha indywidualne osoby, ale w spotkaniach z nimi demonstruje swą miłość do wszystkich[102]. Swoją postawą, przyjmowaną wobec spotykanych przez siebie ludzi, przekazuje prawdę o Bożym odkupieniu. Odkupienie staje się zatem równocześnie treścią i relacją. Jezus odnosi się do ludzi tak, by mogli doświadczyć bliskości Boga, Jego miłości i życzliwości. Odkupienie uobecnia się tam, gdzie Jezus zasiada z innymi do stołu, zwraca się ku nim, obwieszcza odpuszczenie grzechów i całym swoim zachowaniem pokazuje, że Bóg ich kocha, a ich życie w oczach Bożych ma nieskończenie wielką wartość[103]. Odkupienie w osobie Jezusa to miłość, która przywraca człowiekowi jego prawdziwą godność, bo przyjęta uzdalnia osobę do kochania innych[104]. Naśladując Jezusa z Nazaretu, siostry klaretynki są zaproszone do budowania relacji miłości z innymi w podobny sposób[105], mają przyoblec się w pełne łagodności życie Odkupiciela[106]. W swoim testamencie duchowym Matka Leonia pisze, że „misjonarki klaretynki kochają wszystkich powszechną miłością, ponieważ wszyscy są dziećmi Bożymi i ich braćmi. Oddają się wszystkim, ale szczególnie najuboższym z ubogich"[107]. Sztuka budowania relacji pełnych miłości ma być też praktykowana w klaretyńskich wspólnotach, gdzie siostry pielęgnują braterstwo, przyjaźń, dzielenie się oraz wzajemne wspieranie się[108].

---

[102] Por. W. Jacobsen, C. Jacobsen, *Authentic relationships: discover the lost art of „One Anothering",* Quezon City 2004, s. 27.

[103] Por. R. Hajduk, *Kontynuacja dzieła odkupienia, czyli o communio, komunikacji i relacji międzyosobowych w posłudze duszpasterskiej,* [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia*..., dz. cyt., s. 134–135.

[104] Por. P. Gamberini, *Gesù Maestro di relazioni umane*, „Religiosi in Italia" 2012 nr 4 (391), s. 142–143.

[105] Por. L. Milito, „Okólnik" sierpnień 1969, CLM II, s. 164.

[106] Por. taż, „Okólnik" 29.11.1970, CLM II, s. 231.

[107] Por. taż, *Testamento spirituale,* [w:] *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 401.

[108] Por. CMC 2000, nr 56.

Następnym aspektem w życiu Jezusa, na który zwraca uwagę belgijski teolog, jest fakt, że odnosi się On do społecznych i politycznych struktur, wśród których żyje. Jezus surowo krytykuje opresyjne filary społeczeństwa: Prawo i Świątynię[109]. Zmienia tym samym radykalnie fundamenty istniejącego ładu społecznego, który opierał się na Prawie religijnym, jedynym, jakie wtedy uznawano i którego jakakolwiek krytyka nosiła znamiona zamachu stanu. Oburzenie wzbudzają słowa Jezusa odnośnie do zasad przestrzegania szabatu, czystości rytualnej czy postu (por. Mk 2, 18–20. 27; 7, 1–8), Jego krytyczny stosunek do instytucji Świątyni, kapłaństwa i składanych ofiar (por. Mk 13, 2; Mt 9, 13; Łk 10, 31–32). W intencjach Jezusa nie leży jednak dokonanie przewrotu politycznego czy rewolucyjnych zmian społecznych. Reformą ma przede wszystkim zostać objęty człowiek[110]. Dlatego Jezus w tym samym czasie zapoczątkowuje alternatywny rodzaj społeczeństwa przez założenie kontrkulturowej wspólnoty opartej na równości, zrozumieniu, służbie miłości i dzieleniu się życiem[111]. Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta stwierdza, że siostry zobowiązane są do ciągłej analitycznej postawy wobec społeczno-politycznego kontekstu ich misyjnej działalności[112]. Dlatego też w formacji początkowej ułatwia się zdobycie wiedzy humanistycznej, społecznej, teologicznej i pastoralnej, potrzebnej dla działalności apostolskiej[113]. Założycielka instytutu uwrażliwia siostry, aby nie były obojętne na kontekst społeczny, na wydarzenia, które dotykają współczesne społeczeństwo[114]. Choć poleca im, by zajmowały jednoznaczne stanowisko wobec różnorodnych form niesprawiedliwości, przypomina, że odkupienie może przybliżyć człowiekowi tylko Kościół, a nie żadne systemy politycz-

---

[109] L. Wostyn, *Christianity and discipleship*, dz. cyt., s. 51.
[110] Por. L. D. Chrupcała, *Nazaret. Kwiat Galilei,* Kraków 2005, s. 51–55.
[111] L. Wostyn, *Christianity and discipleship*, dz. cyt., s. 51.
[112] Por. CMC 2000, nr 21.
[113] Por. tamże, nr 84.
[114] Por. L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 213.

ne[115]. Również Założyciel zaznacza, że „świat potrzebuje nie bogactw, ale miłości. To, czego brakuje światu dla bardziej równego podziału dóbr ziemskich i dla większego szczęścia, to nie prawa, ani rewolucje, ani systemy polityczne czy ekonomiczne, ale to miłość, zawsze miłość"[116].

Kolejnym obszarem, w którym Wostyn rozważa człowieczeństwo Chrystusa, jest stosunek do historii i kultury. Jezus pomaga ludziom odkryć swoje korzenie ich własnej historii i kultury. Mówi językiem zrozumiałym przez słuchaczy. Jego przypowieści przenoszą ludzi do ich codziennych doświadczeń, w otoczeniu ziemi i przyrody[117]. Aktualizując drogę Jezusa, misjonarki klaretynki powinny pamiętać, że znajomość kulturowego i historycznego dziedzictwa kraju, w którym pracują, przyjazna postawa, otwartość i szacunek dla innych kultur, zwyczajów i tradycji są ważne i niezbędne w ich życiu misyjnym[118]. Dokument IX Kapituły Generalnej przypomina też o potrzebie zaangażowania się w konstruowanie wspólnot interkulturowych, zdolnych do integracji i docenienia bogactw i wyzwań różnych kultur reprezentowanych przez członków wspólnoty[119]. Ponadto zaznacza, że organizacja życia wspólnoty powinna brać pod uwagę kulturę konkretnej rzeczywistości[120]. Nie oznacza to bynajmniej bezkrytycznego przyswajania każdego zastanego dziedzictwa kulturowego. Nie ma też przyswajania kultury, które by nie było jednocześnie wnoszeniem do niej własnego wkładu. Autentycznie ludzkie przyswajanie kultury jest bowiem zarazem czynne i krytyczne[121]. Misjonarki klaretynki powołane są do tego, by „prowa-

---

115 Por. tamże, 18.06, s. 182.

116 *Carta Pastoral de Dom Geraldo Fernandes CMF, primeiro Bispo de Londrina*, Paraná, 13.01.1957, [w:] *Mensagens*, dz. cyt., s. 20.

117 Por. L. Wostyn, *Christianity and discipleship*, dz. cyt., s. 51.

118 Por. DMC 2003, nr 24.

119 Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado de Jesus em comunhão e missão,* Londrina 2011, s. 15–16.

120 Por. tamże, s. 25.

121 Por. M. M. Schumacher, *Przedmowa do polskiego wydania*, [w:] *Kobiety w Chrystusie*, dz. cyt., s. 18.

dzone w szkole Jezusa Chrystusa, Boskiego Odkupiciela"[122] wnosiły wartości chrześcijańskie i swoje wyjątkowe dary w budowanie ludzkiej kultury.

W życiu ziemskim Jezusa Wostyn podkreśla też fakt, że zachęca On ludzi do swobodnego myślenia i eksperymentowania z niekonwencjonalnymi sposobami działania[123]. W kontekście struktur zakonnych przekłada się to na potrzebę nieustanej wrażliwości na znaki czasu i gotowość do restrukturyzacji struktur instytutu czy też reorganizacji jego dzieł[124]. Od samego początku istnienia Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta dokumenty ustawodawcze instytutu podkreślają konieczność ciągłego odczytywania charyzmatu, oraz potrzebę jego adaptacji i uaktualniania, zgodnie z wytycznymi Kościoła i znakami czasu[125]. IX Kapituła Generalna potwierdza potrzebę kontynuowania rozpoczętego procesu reorganizacji jednostek administracyjnych, wspólnot i działalności misyjnej, w celu rewitalizacji osób i misji. Dodaje jednocześnie, że do prawdziwej rewitalizacji osób i struktur niezbędne jest odnowienie mentalności, które wymaga ciągłego procesu nawrócenia osobistego i wspólnotowego w naśladowaniu Jezusa[126].

Jako ostatnią, ale najważniejszą relację w życiu Jezusa belgijski teolog przedstawia relację Jezusa z Bogiem. Stanowi ona źródło wszystkich działań i oryginalności Jezusa[127]. Odnosi się On nie do Boga abstrakcyjnego czy Boga idei, lecz do Boga bliskiego, który daje się jako źródło i światło każdemu człowiekowi. Jest On Bogiem Stworzycielem, który wszystko stwarza, podtrzymuje i wszystkim kieruje. Jezus wszędzie dostrzega Jego ojcowską tro-

---

[122] L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 11.

[123] Por. L. Wostyn, „Introduction to contemporary spirituality", dz. cyt., s. 12.

[124] D. Moraleda, „Introduction to missiology: mission of consecrated life", Lectures, Institute for Consecrated Life in Asia, Quezon City 2008–2009, mps, s. 104.

[125] Por. CMC 1962, nr 8; DMC 1961, s. 18–21; Dokument III Kapituły Generalnej, *Unidade no Espirito...*, dz. cyt., s. 36–37; DMC 2003, nr 11.

[126] Por. Dokument III Kapituły Generalnej, *Unidade no Espirito...*, dz. cyt., s. 25–27.

[127] Por. L. Wostyn, *Christianity and discipleship*, dz. cyt., s. 51.

skę obejmującą zarówno trawy, kwiaty na polach, ptaki w powietrzu, jak i najmniejsze ludzkie sprawy, za wszystkimi zdarzeniami kryją się ślady Jego obecności i Jego działania. Miejscem wyrażania stosunku Jezusa do Boga jest modlitwa. Jezus modli się słowami i hymnami swojego ludu w synagodze, ale też objawia nowość modlitwy synowskiej. Zawsze woła do swojego Boga „Ojcze", przez co głosi bliskość Boga, w której człowiek w niepowtarzalny sposób może poczuć się ufnie i bezpiecznie[128]. Za przykładem Jezusa, Odkupiciela ludzi, którego wytrwała modlitwa przenika całe życie apostolskie i ujawnia Jego bliskie zjednoczenie się z Ojcem i Duchem Świętym, misjonarki klaretynki pielęgnują życie wewnętrzne, starając się upodobnić do Niego[129]. W modlitwie szukają bliskości i doświadczenia Boga, który odnawia i uzdalnia ich apostolskie posłannictwo. Świadome, że życie zakonne i misyjne znajduje swoją siłę i pokarm w modlitwie, siostry klaretynki organizują życie wspólnoty w sposób, który pozwoli im być wiernymi modlitwie osobistej i wspólnotowej. We wszystkich sytuacjach jednoczą się w modlitwie ze wspólnotą chrześcijańską, aby w ten sposób żyć wiarą jako lud Boży, świadcząc o miłości do Chrystusa i udzielając się w służbie ewangelizacji[130].

2.2.3. Upodobnienie się do Chrystusa Odkupiciela

Naśladowanie Jezusa oraz ukazywanie Jego stylu życia na ziemi ma prowadzić misjonarkę klaretynkę do pełnego upodobnienia się do Chrystusa Odkupiciela[131]. Upodobnienie to staje się poniekąd tożsamością z osobą Boskiego Odkupiciela. Osoba ludzka nie tylko staje się „na wzór Jezusa", ale jest narzędziem Syna Bożego i szczególnym Jego uobecnieniem[132]. Podkreśla to Matka Leonia,

---

128 Por. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 196–206.
129 Por. CMC 2000, nr 69.
130 Por. tamże, nr 70.
131 Por. tamże, nr 3.
132 Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta źródłem życia zakonnego*, Kraków 2002, s. 190.

zaznaczając, że obowiązkiem misjonarek klaretynek jest odtworzenie Chrystusa w nich samych, odtworzenie Jego myśli, uczuć i postaw[133]. Odtwarzanie w sobie obrazu człowieczeństwa Chrystusa oznacza realizowanie w pełni własnego człowieczeństwa, które włącza się w relację, która istnieje pomiędzy odwiecznym Synem a odwiecznym Ojcem. Jest to relacja miłości i samoofiarowania się, kierowania swego życia ku Innemu. Dlatego też człowieczeństwo, będące szukaniem możliwości podzielenia się ze światem owocami odkupieńczego dzieła Chrystusa, jest człowieczeństwem kontemplatywnym, otwartym na całą pełnię tego, co Ojciec chce wlać w ludzkie serca[134].

Kodeks życia Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta wyraźnie wskazuje, że drogą do utożsamienia się z Chrystusem Odkupicielem jest modlitwa[135]. Założycielka zgromadzenia często wyrażała swoje pragnienie, by wszystkie siostry były „zjednoczone z Chrystusem, i to z Chrystusem Odkupicielem"[136]. Głębokie zjednoczenie z Chrystusem Odkupicielem jest „kluczem do całego życia konsekrowanego, zawiera sekret wierności Chrystusowi jako jedynemu Oblubieńcowi duszy, jedynej racji życia"[137]. Stanowi też „antycypację życia niebieskiego" i „więź miłości z Ukrzyżowanym"[138]. Poprzez zjednoczenie z Chrystusem osoba staje się reprezentantem wyzwalającego znaku świętości. Zjednoczenie takie wyraża się w postawie pragnienia ukazania wszystkim uniwersalnej miłości pochodzącej od Boga, której nie powstrzymują żadne bariery. Ko-

---

133 Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 288.

134 Por. R. Williams, *The Archbishop of Canterbury's Address to the Thirteenth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops on the new evangelization for the transmission of the Christian faith,* http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2645/archbishops-address-to-the-synod-of-bishops-in-rome (16.12.2012).

135 Por. *Codice di vita*, Roma 1975, nr 52.

136 Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 23.

137 Jan Paweł II, *Konsekrowana czystość*, [w:] tenże, *Wierzę w Kościół. Jeden, święty, powszechny i apostolski*, Città del Vaticano 1996, s. 510.

138 Tamże, s. 513–514.

lejną postawą jest życzliwość i szacunek wobec wszystkich oraz ukazywanie szczególnej solidarności ubogim, prześladowanym lub ofiarom niesprawiedliwości. Osoby zjednoczone z Jezusem musi charakteryzować także troska, aby pomóc tym, którzy cierpią najwięcej. Nadto muszą dawać świadectwo pokornego i cichego serca, gdyż w nim przejawia się pragnienie wprowadzania wszędzie atmosfery sprzyjającej pojednaniu i przyjęciu ewangelicznego daru pokoju[139].

Im bardziej osoba upodabnia się do Chrystusa, tym bardziej czyni Go obecnym i działającym w świecie dla zbawienia ludzi. W jednym z listów do swoich sióstr Założycielka instytutu pisze: „Syn Boży [...] uczynił nas uczestnikami swojej odkupieńczej troski, swojej miłości. Jesteśmy żywymi członkami Jego ciała, nieustannym biciem Jego serca. Jesteśmy Nim!"[140]. Misja osób, które stają się na „podobieństwo Jezusa" i są posłane na świat, polega na kontynuowaniu misji Syna Bożego (por. VC 72). Matka Leonia przypomina o tym siostrom, pisząc, że „mają przed sobą trudną misję, która jest kontynuacją misji Chrystusa Odkupiciela – pierwszego Misjonarza wybranego przez Ojca"[141]. Najważniejszym przejawem tej misji, jak przypomina *Vita consecrata*, jest uobecnianie w świecie, przez osobiste świadectwo, samego Chrystusa, co wiąże się z upodobnieniem do Niego i do Jego całkowitej ofiary z siebie (por. VC 65, 72). W ten sposób rozumie upodobnienie do Chrystusa Odkupiciela Założycielka zgromadzenia, która rozpoczynając swój nowicjat, złożyła ślub całkowitej ofiary ze swojego życia[142] i nie wyobrażała sobie działalności apostolskiej sióstr bez takiej ofiarniczej postawy[143]. Stąd konstytucja klaretyńska w wielu miejscach konstatuje, że misjonarki klaretynki, idąc za przykładem Boskiego Odkupiciela i ożywione tym samym Duchem, ofiarują własne życie, włączając się w jego zbawczą misję,

---

139 Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta*..., dz. cyt., s. 190.

140 Por. L. Milito, „Okólnik" 1.01.1974, CLM III, s. 120.

141 Por. L. Milito, „Okólnik" 22.08.1972, CLM III, s. 62.

142 Por. T. de Almeida, *Perfil teológico de Madre Leonia*, Roma 2012, s. 16–17.

143 Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 23.

odpowiadając na potrzeby i oczekiwania braci, szczególnie tych najuboższych[144].

Utożsamienie się z Chrystusem Odkupicielem związane jest z koniecznością odkrycia przez misjonarkę klaretynkę zbawczego sensu cierpienia, którego nie można zrozumieć poza Jezusem. Założycielka zgromadzenia pisze, że Chrystusa kocha się w krzyżu, tak więc konieczna jest umiejętność cierpienia z Nim, aby być uczestnikami i współpracownikami dzieła odkupienia[145]. Dla niej cierpienie jest darem, który łączy osobę zakonną z Oblubieńcem. Jest to dar trudny, ale zrozumiany i zaakceptowany czyni z misjonarki klaretynki kontynuatorkę Męki Jezusa Chrystusa[146]. Klaretynka, według Matki Leonii, poprzez przyjęcie daru cierpienia, jest powołana, aby pomóc Jezusowi zbawiać świat. W dzienniczku duchowym pisze: „Jezus przychodzi, aby upodobnić nas do siebie, czyli uczynić nas ofiarami wraz z Nim ofiarowanymi na chwałę Ojca i dla zbawienia świata"[147]. Cierpienie osoby zakonnej ma jednak wartość tylko wtedy, gdy jest ono przyjmowane z miłości do Jezusa i przeżywane w zjednoczeniu z Nim. Tylko wtedy osoba staje się zdolna do tego, aby na dar cierpienia odpowiedzieć z miłością i przeżywać go w radości. Arcybiskup Geraldo, przekonany o tym, że powodem, dla którego osoba zakonna jest gotowa cierpieć z radością, jest świadomość wybrania, tak pisze do sióstr: „Zachowując w waszej duszy ducha umartwienia, musicie pokazać światu radość cierpienia z miłości do Naszego Pana. [...] Obdarzcie ten ubogi świat radością, szczęściem prawdziwych córek Boga, prawdziwych oblubienic Chrystusa, wybranych dusz"[148]. Nauczanie Założycieli dotyczące cierpienia nie ma nic wspólnego z cierpiętnictwem, które jest biernością wobec cierpienia i jego kultem. Postawa duchowa osoby powołanej nie jest zadowoleniem z cierpienia jako takiego. Osoba ta winna ona

---

[144] Por. CMC 2000, nr 4, 7, 8, 15, 26, 27, 32, 47, 74, 76, 105.

[145] Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 278.

[146] Por. tamże, s. 50.

[147] Tamże, s. 338.

[148] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 62.

jednak być otwarta na przyjęcie cierpienia w chwili, gdy przychodzi i nadać mu sens. Dopiero wówczas jest możliwe przyjęcie cierpienia z radością[149]. Szczególną próbą w tym wymiarze staje się cierpienie, które towarzyszy chorobie, i w czasie którego misjonarka klaretynka, w swojej słabości, zjednoczona z odkupieńczą ofiarą Chrystusa, wnosi własną niemoc, ofiary i cierpienia jako formę uczestnictwa w misji zgromadzenia[150]. Cierpienie misjonarki klaretynki czyni ją również wrażliwą na cierpienia innych i jest zasadniczym warunkiem umiejętności współodczuwania bólu drugiego człowieka. Odwołując się do konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, kodeks życia instytutu stwierdza, że powołana przez Pana, aby wypełniać tę samą misję, misjonarka klaretynka dzieli radości i nadzieje, smutki i trwogi wszystkich ludzi w taki sposób, aby być naprawdę wrażliwą na różnorodne potrzeby braci, szczególnie ubogich i cierpiących[151].

2.3. Konsekracja zakonna – realizacja daru odkupienia

Tajemnica odkupienia odkrywa przed człowiekiem prawdę, że jest on powołany do wspólnoty z Bogiem w celu realizowania Jego zbawczego planu. Na to wezwanie w sposób szczególny starają się odpowiedzieć osoby konsekrowane, które świadomie i dobrowolnie oddają się na własność Bogu. Poprzez konsekrację zakonną, zanurzającą w tajemnicę odkupienia, osoby takie stają się – jak stwierdza konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta – żywymi znakami królestwa[152]. W sposób szczególny realizują posłannictwo

---

149 Por. J. I. Bocheński, *Cierpiętnictwo*, [w:] *Cierpienie*, red. K. Wons, Kraków 2001, s. 23 (Zeszyty Formacji Duchowej, 15).

150 CMC 1975, nr 74.

151 „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu" (GS 1); por. *Codice di vita,* dz. cyt., nr 77.

152 Por. CMC 2000, nr 29.

Kościoła, które wyraża się w wezwaniu do bycia „solą ziemi i światłem świata”[153].

2.3.1. Przymierze miłości oblubieńczej

Każde ze specyficznych powołań, każdy stan życia chrześcijańskiego związany jest z zawarciem swoistego przymierza. Fundamentem definiującym życie zakonne jest przymierze rozumiane jako osobisty kontakt z Chrystusem. Osoba decydująca się na życie zakonne nie tylko naśladuje Chrystusa, nie tylko idzie po Jego śladach, ale żyje Chrystusem. Dlatego przymierze zakonne nie może być charakteryzowane w kategoriach ilościowych: mniej lub bardziej, lecz w kategoriach jakościowych, związanych z sytuacją konkretnej egzystencji. Tylko niektórzy są zapraszani do tej formy przymierza, którą określają słowa „być z Nim” (Mk 3, 14)[154]. O tej wyjątkowości wybrania przypomina konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, która postrzega konsekrację zakonną jako tajemnicę miłości, komunii i przymierza z Bogiem[155]. Przymierze to posiada charakter oblubieńczy. To „pakt miłości”, który odnosi się do relacji powstałej między osobą powołaną a Bogiem. Przymierze to może być pojęte tylko w sensie mistycznym, co nie oznacza abstrakcyjności, spirytualizacji, lecz wręcz odwrotnie – maksymalną intensyfikację przeżywania. Jest to miłość totalna, absolutna, wyłączna, przyjaźń i zażyłość tworząca z dwóch osób jedność[156]. Założycielka instytutu pisze: „Z troską matki, proszę każdą córkę, aby [...] konsekrowała całkowicie swoje życie Miłości. Tak! Jesteśmy powołane jako dar Miłości i ta miłość nigdy nie powinna wygasnąć. Bóg, który żyje w każdej z nas, nie przestaje komunikować tej miłości, jeśli o nią prosimy”[157].

---

[153] Por. L. Milito, „Okólnik” 3.12.1968, CLM II, s. 129.
[154] Por. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc*..., dz. cyt., s. 87.
[155] Por. CMC 2000, nr 26.
[156] Por. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc*..., dz. cyt., s. 87.
[157] L. Milito, „Okólnik” wrzesień 1980, CLM IV, s. 216.

Adhortacja *Redemptionis donum*, która bardziej niż inne dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła koncentruje uwagę na konsekracji jako elemencie konstytutywnym i charakterystycznym dla życia zakonnego, stwierdza, że miłość odkupieńcza Boga oraz „miłość oddania" tworzą nowe „szczególne przymierze miłości oblubieńczej" (RD 8). Taka miłość jest początkiem nowego życia w Chrystusie i Kościele, jest początkiem nowego stworzenia. Miłość ta pogłębia w każdej osobie życia konsekrowanego radość, że należy wyłącznie do Boga, że jest szczególnym dziedzictwem Trójcy Przenajświętszej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Świadomość przynależności do samego Boga w Jezusie Chrystusie, Odkupiciela świata i Oblubieńcu Kościoła, pieczętuje serce, wszystkie myśli, słowa i uczynki znamieniem biblijnej oblubienicy[158].

Konsekracja zakonna stwarza nową więź człowieka z Bogiem Trójjedynym w Jezusie Chrystusie (por. VC 21). Jest odpowiedzią na Boże wezwanie do nowego przymierza: „Powróć do Mnie, bom Cię odkupił" (Iz 44, 22). To swoiste zaślubiny z Bogiem. Osoba konsekrowana czyni z siebie dar całkowity, mocą którego cała jej egzystencja staje się kultem Boga w miłości. Według Pawła VI istota i moc życia konsekrowanego nie tkwią w działalności społecznej czy apostolskiej, jakkolwiek byłaby ona cenna, ale w całkowitym poświęceniu się Bogu[159]. Takie przekonanie podzielają również Założyciele instytutu, którzy postrzegają konsekrację jako całkowite oddanie się Stwórcy[160]. Choć życie konsekrowane nie jest jedyną formą życia poświęconego Bogu, to jest to poświęcenie szczególne, jak o tym mówi Sobór Watykański II, używając zwrotów, takich jak: „w sposób szczególny" (PC 1), „całkowicie" (PC 14), „przede wszystkim i wyłącznie" (PC 5), „jedynie" (PC 7). Cechą charakte-

---

[158] Por. Z. Pałys, *Rozwój teologii konsekracji zakonnej. Studium historyczno-teologiczne od Vaticanum II do Vita consecrata Jana Pawła II,* Kraków 2008, s. 172.

[159] Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007, s. 400.

[160] Por. L. Milito, „Okólnik" 23.08.1966, CLM II, s. 123; G. Fernandes Bijos, *Mensagens,* dz. cyt., s. 37.

rystyczną tej formy życia, poprzez akt konsekracji, jest istnienie dla Boga samego i swego rodzaju wyłączność w tej dziedzinie. Jest to pragnienie uwielbienia Boga jakby z nowego tytułu poprzez oddanie Mu nie tylko owoców swojej pracy, ale nade wszystko siebie samego[161]. W takim znaczeniu postrzegają konsekrację misjonarki klaretynki, które „jako konsekrowane dążą do zażyłej relacji z Bogiem, ofiarują się Jemu jako wyłączna własność, jako dziedzictwo, które sam wybrał, jako lud Izraela (por. Ps 135, 4)"[162]. W perspektywie przymierza Boga z Izraelem, które to przymierze określa tożsamość ludu wybranego, a o którym szerzej była mowa w pierwszym rozdziale tej rozprawy, należy rozumieć przymierze konsekracji zakonnej. Ta bowiem również stanowi o tożsamości osoby powołanej, którą Bóg wybiera po to, by budować z nią bliską więź. „W każdej osobie konsekrowanej zostaje wybrany w szczególny sposób «Izrael» nowego i wiecznego Przymierza. Cały lud mesjański, cały Kościół zostaje wybrany w każdym, którego Pan wybiera spośród tego Ludu – w każdym, który siebie Bogu poświęca na wyłączną własność za wszystkich. Chociaż bowiem żaden człowiek nie może powtórzyć słów Chrystusa: «za nich ja poświęcam w ofierze samego siebie» wedle właściwej tym słowom odkupieńczej mocy, to przecież przez miłość oddania, poświęcając się na wyłączną własność Boga, każdy może odnaleźć się przez wiarę w zasięgu tych słów" (RD 8).

Tak samo jak Izrael miał potwierdzać swoją szczególną przynależność do Boga poprzez wierność i przez to stawać się Jego własnością co dzień na nowo, tak też przymierze konsekracji zakonnej należy urzeczywistniać każdego dnia. Jednorazowy akt konsekracji nie decyduje o jakości życia konsekrowanego. Nie można więc mówić o konsekracji jako o rzeczywistości raz na zawsze dokonanej. Osoby konsekrowane wybrane przez Ojca są powołane do nieustannego szukania Boga, do skierowania swych pragnień ku Ojcu, do utrzymywania z Nim modlitewnego kontaktu, do ofiarowania

---

[161] Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane*..., dz. cyt., s. 399.

[162] Por. M. A. Ferreira Rocha, *Chiamate ad essere donne*..., dz. cyt., s. 38.

Mu swego serca pałającego miłością[163]. Świadoma potrzeby ciągłego odnawiania przymierza z Bogiem Matka Leonia zachęca siostry: „Żyjmy tak, jakby to był pierwszy dzień naszej konsekracji naszemu Oblubieńcowi Jezusowi, a więc zawsze z taką samą gorliwością i takim samym młodzieńczym entuzjazmem"[164]. Interpretacja konsekracji zakonnej w kontekście przymierza pozwala pamiętać, że życie konsekrowane nie jest wyborem jakiegoś „programu życia", lecz Osoby, z którą dzieli się życie ze względu na wzajemną miłość. Jest to „komunia" rzeczywiście „oblubieńcza", w której wszystko się oddaje i wszystko się otrzymuje[165]. Dla Założycielki zgromadzenia „konsekracja [...] to wzajemność pomiędzy osobą a Chrystusem. Im bardziej dusza Go pragnie i w Niego wierzy, tym więcej od Niego otrzymuje, im bardziej Go szuka, tym bardziej Go spotyka"[166].

2.3.2. Paschalny, prorocki i eklezjalny wymiar konsekracji

Źródła Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, podkreślając rolę konsekracji w życiu zakonnym, uwypuklają potrójny charakter jej istoty: paschalny, prorocki i eklezjalny. Mottem drugiego rozdziału konstytucji instytutu, poświęconego konsekracji zakonnej, są słowa św. Pawła: „Proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą i Bogu przyjemną jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej" (Rz 12, 1). W świetle tych słów konsekracja zakonna w dokumentach zgromadzenia ujęta jest jako całkowite i ostateczne oddanie się Bogu[167]. Określenie takie zaczerpnięte jest z adhortacji *Vita consecrata*, która stwierdza, że tożsamość osoby konsekrowanej można zrozumieć tylko wtedy, gdy przyjmie się za punkt wyjścia

---

[163] Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta*..., dz. cyt., s. 92–93.
[164] L. Milito, „Okólnik" 1.10.1957, CLM I, s. 25.
[165] Por. Z. Pałys, *Rozwój teologii konsekracji zakonnej*..., dz. cyt., s. 170.
[166] L. Milito, „Okólnik" lipiec 1971, CLM III, s. 21.
[167] Por. CMC 2000, nr 26.

totalny charakter jej ofiary, porównywalnej do prawdziwej ofiary całopalnej (por. VC 17). Ofiara ta obejmuje nie tylko to, co posiada osoba, ale przede wszystkim to, kim ona jest. Założycielka instytutu pisze w jednym z listów, że to ofiarowanie może przybrać czasem postać męczeństwa. To przelanie krwi aż do oddania własnego życia[168].

Wzorem całkowitego oddania się Bogu jest Chrystus, którego konsekracja Ojcu – jak konstatuje konstytucja misjonarek klaretynek – „osiągnęła swoją pełnię w misterium paschalnym, gdzie On ukochał nas aż do końca i dla nas oddał się jako żertwa i ofiara o woni przyjemnej". Misjonarki klaretynki, uczestnicząc w ofierze Eucharystii, również składają siebie jako ofiarę żywą, świętą i Bogu przyjemną, powierzając swoje życie Ojcu[169]. Z odkupieńczej konsekracji Jezusa zakonna konsekracja czerpie swą wartość, a życie konsekrowane poprzez uczestnictwo w ofierze paschalnej Chrystusa i zintegrowanie z dziełem odkupienia ma sens. To zintegrowanie nie byłoby jednak możliwe bez udziału w kenozie Jezusa, w Jego ogołoceniu i poświęceniu, w Jego totalnej ofierze[170].

Założycielka Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta pisze, że ofiara poprzez konsekrację zakonną obejmuje całe życie osoby, zarówno czas, jak i wszystkie wydarzenia. Przekształca ona egzystencję, nadając jej znamię ofiary na wzór Jezusa[171]. Zagadnienie to uzupełnia kodeks życia instytutu, który stwierdza, że „Misjonarka Klaretynka jest powołana, aby wzorować swoje życie na tajemnicy odkupienia, którą jest życie poprzez śmierć"[172]. Obok ducha ofiary szczególnym wyrazem odniesienia do misterium

---

[168] L. Milito, „Okólnik" Wielkanoc 1973, CLM III, s. 84.

[169] Por. CMC 2000, nr 27.

[170] Por. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Wskazania dotyczące formacji w Instytutach Zakonnych*, [w:] *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata,* Kraków 1998, s. 194.

[171] Por. L. Milito, „Okólnik" styczeń 1973, CLM III, s. 76–79.

[172] *Codice di vita*, dz. cyt., nr 67.

paschalnego jest trwałe przeżywanie stanu nawrócenia. Wezwanie do nawrócenia i pojednania z Bogiem odnosi się w Kościele do wszystkich, ale w sposób szczególny do osób, które poświęciły się Bogu (por. RD 1). Konstytucja klaretyńska nawołuje wprost do życia w postawie ciągłego nawrócenia osobistego i wspólnotowego[173]. Do istoty życia konsekrowanego należy bowiem stawanie się, postęp w doskonałości, szczególna wrażliwość i dyspozycyjność na działanie łaski Bożej[174]. W powołaniu zakonnym Bóg zaprasza człowieka do szczególnej przyjaźni i przez to umożliwia powołanemu jakby ponowne odkrycie i nowe jakościowo przeżywanie swojego chrztu i swojego udziału w misterium paschalnym[175].

W tajemnicy paschalnej ma swój początek misja życia konsekrowanego, która wpisana jest w samo jego serce (por. VC 25). Ten kolejny aspekt wyraźnie zaznacza konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, która przypomina, że konsekracja dokonana przez Boga ma na celu posłannictwo „do świata, na misje"[176]. Pierwsza konstytucja instytutu określa już jednoznacznie, że najistotniejszym zadaniem misyjnego wymiaru życia konsekrowanego jest uobecnianie Boga wśród ludzi[177]. W tym aspekcie przejawia się, według duchowości klaretyńskiej, prorocki wymiar konsekracji.

Adhortacja apostolska Jana Pawła II o życiu konsekrowanym stwierdza, że „prorockie zadanie życia konsekrowanego polega na przypominaniu zamysłu Bożego wobec ludzi i na służeniu mu. Jest to zamysł zbawienia i pojednania ludzkości" (VC 73). Takie samo spojrzenie na rolę życia konsekrowanego odnaleźć można w konstytucji misjonarek klaretynek, w której ta forma życia w Kościele jest postrzegana jako znak obecności i zbawczego działania Boga

---

173 Por. CMC 2000, nr 27.

174 Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta*..., dz. cyt., s. 80.

175 Por. P. Spiller, *Konsekracja zakonna,* [w:] J. Gogola, M. Zawada, P. Spiller, *Formacja zakonna,* t. III, Kraków 1998, s. 146.

176 CMC 2000, nr 25.

177 Por. CMC 1962, nr 6.

wśród ludzi[178]. Dokument instytutu zaznacza, że misjonarki klaretynki, idąc za Jezusem czystym, ubogim i posłusznym, stają się żywymi znakami królestwa. Ukazują w ten sposób światu obecność ewangelicznych wartości i dóbr duchowych. Zapowiadają przyszłe zmartwychwstanie i chwałę królestwa, które nadejdzie[179]. Profetyzm życia konsekrowanego jest więc wezwaniem do określonego stylu życia, wiążę się z naśladowaniem Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego. Profesja zakonna ma prezentować w społeczeństwie model życia, z którego jasno wynika, że Bóg ma pierwszeństwo przed każdą inną rzeczą[180]. Życie wyłącznie dla Boga ma ukazywać ludziom dobra niebiańskie, które są obecne już na tym świecie[181]. Takie proroctwo winno czerpać szczególną moc przekonywania ze zgodności między przepowiadaniem a życiem, gdyż tylko zdecydowane świadectwo osób konsekrowanych stanowi o prawdziwym profetyzmie życia konsekrowanego[182]. Świadoma tej zależności była Założycielka instytutu, która w jednym z listów pisze: „Bardziej niż chrześcijanie w świecie, dusze wybrane i powołane do doskonałości muszą swoim czynami i przykładem dawać świadectwo o miłości, której zostały konsekrowane"[183].

Z duchowego patrymonium Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta wynika, że do prorockiej natury życia konsekrowanego przynależy także oddanie się na służbę braciom. Założyciele tej rodziny zakonnej często przypominają, że konsekracja zakonna wiąże się z poświęceniem na rzecz bliźnich. Arcybiskup Geraldo Fernandes, pisząc do misjonarek klaretynek o sensie konsekracji zakonnej, wzywa: „Oddajcie się Bogu, by Bóg was oddał ubogim"[184]. Założycielka instytutu twierdzi natomiast, że konsekracja jest od-

---

178 Por. CMC 2000, nr 25.

179 Por. tamże, nr 29.

180 Por. J. Kiciński, *Prorocki charakter życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2000 nr 4 (28), s. 43.

181 Por. CMC 2000, nr 4.

182 Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta...*, dz. cyt., s. 85.

183 L. Milito, „Okólnik" Boże Narodzenie 1956, CLM I, s. 16.

184 G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 37.

daniem się Bogu w duchu służby braciom. Dodaje, że konsekracja i służba są nierozłączne oraz muszą być znakiem, który owocuje dobrem[185]. Dziedzictwo duchowe założycieli Misjonarek św. Antoniego M. Klareta odzwierciedlają kolejne konstytucje instytutu. Dokument z 1975 roku zaznacza, że konsekracja zakonna pozwala być bardziej oddanymi na służbę braciom[186], a obecna konstytucja dodaje z kolei, że konsekracja zakonna staje się źródłem apostolskiej płodności i pozwala powierzyć bliźnim własne życie[187]. Oczywisty jest zatem fakt, że zakonna konsekracja w sposób konieczny implikuje posłanie. Bóg wybiera dla siebie konkretne osoby i posyła je ze względu na dobro innych. Poprzez życie prowadzone blisko tych, którzy są spragnieni sprawiedliwości, pokoju i miłości, osoby konsekrowane stają się znakami Dobrej Nowiny, realizując w ten sposób prorocki charakter życia konsekrowanego[188].

Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta określa konsekrację zakonną jako tajemnicę miłości, komunii i przymierza z Bogiem i Kościołem[189]. Całkowite oddanie się Bogu wiąże się bowiem, według klaretyńskiej definicji konsekracji, z jednoczesnym oddaniem się na służbę Kościołowi świętemu. Założycielka zgromadzenia, pisząc o tym oddaniu nazywa je „ofiarą całopalną dla Ojca Świętego i dla Kościoła" oraz „spalaniem się z miłości u stóp Papieża i Kościoła świętego"[190].

Eklezjalny wymiar konsekracji zakonnej ukazują również dokumenty instytutu, które podkreślają, że życie zakonne jest włączone w tajemnicę Kościoła oraz to, że osoby powołane w Kościele poprzez życie konsekrowane realizują pełnię powołania otrzymanego na chrzcie świętym[191]. Stan życia konsekrowanego sytuujący się na

---

185 Por. L. Milito, „Okólnik" lipiec 1971, CLM III, s. 22.

186 Por. CMC 1975, nr 89.

187 Por. CMC 2000, nr 27.

188 Por. M. Chmielewski, *Życie konsekrowane – znak i manifestacja prorockiej misji Kościoła*, „Życie Konsekrowane" 2000 nr 4 (28), s. 32.

189 CMC 2000, nr 26.

190 L. Milito, „Okólnik" 11.12.1962, CLM I, s. 100.

191 Por. *Carisma*..., dz. cyt., s. 35; CMC 2000, nr 4.

bazie wcześniejszej konsekracji poprzez chrzest i bierzmowanie jest stanem z Kościoła, w Kościele i dla Kościoła. Jest z Kościoła, gdyż wyrasta z bycia najpierw jego członkiem poprzez sakrament chrztu[192]. W konsekracji chrzcielnej, jak pisze w jednym z okólników Założycielka instytutu, konsekracja zakonna ma swoje korzenie[193]. Prawdę tę przypomina osobom konsekrowanym Sobór Watykański II, który stwierdza, iż „całe swoje życie oddali na służbę Bogu, co stanowi jakąś szczególną konsekrację, która korzeniami sięga głęboko w konsekrację chrztu" (PC 5). Konsekracja zakonna stanowi głębszy wymiar nowości życia, nowego człowieka, który mocą sakramentu chrztu świętego został włączony w Mistyczne Ciało Chrystusa. Życie konsekrowane jest też stanem w Kościele, gdyż właśnie ta konsekracja z tytułu profesji rad ewangelicznych tworzy z niego stan życia, który współtworzy Kościół i przynależy do jego życia i świętości (por. LG 44). Samo już przyjęcie profesji przez Kościół, będące zewnętrznym znakiem konsekracji, wyraża prawny charakter zakorzenienia życia konsekrowanego w Kościele[194]. Konstytucja klaretyńska widzi w Kościele pośrednika konsekracji zakonnej, gdy konstatuje, że „misjonarki muszą w sposób szczególny czuć się, żyć i umierać jako córki Kościoła, przez pośrednictwo którego zostały konsekrowane"[195]. Życie zakonne jest również dla Kościoła, co mocno zaznaczają założyciele Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, przypominając swoim duchowym córkom, że są przede wszystkim córkami Kościoła, w którym powinny realizować swoją konsekrację w taki sposób, aby przynosiła ona dobro Kościołowi[196].

Służba życia konsekrowanego na rzecz dobra Kościoła wyraża się w urzeczywistnianiu świętości jego życia oraz w realizowaniu jego misji w stosunku do świata. Choć urzeczywistnianie świętości Kościoła jest obowiązkiem wszystkich wiernych, o czym przypomi-

---

192 Por. P. Spiller, *Konsekracja zakonna*, dz. cyt., s. 142.
193 Por. L. Milito, „Okólnik" 26.12.1973, CLM III, s. 119.
194 Por. P. Spiller, *Konsekracja zakonna,* dz. cyt., 141–142.
195 CMC 2000, nr 6.
196 Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 36.

na Sobór Watykański II, to jednak osoby konsekrowane przez samą naturę konsekracji wypełniają ten obowiązek w sposób szczególny (LG 40). Stan życia konsekrowanego, naznaczony ewangelicznym radykalizmem w wyjątkowy sposób realizuje posłannictwo Kościoła, które Jezus wyraził wezwaniem do bycia „solą ziemi i światłem świata", do bycia znakiem Bożej miłości dla całego rodzaju ludzkiego. I choć w stan życia konsekrowanego wchodzi się przez profesję rad ewangelicznych, która jest zobowiązaniem na mocy ślubów do naśladowania Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego, to rady te i wypełnianie ślubów o tyle mają sens, i o tyle wiodą do świętości, o ile są funkcją ewangelicznej miłości Boga i ludzi[197]. Świadoma tej prawdy Matka Leonia przypomina siostrom, że Kościół potrzebuje córek, które będą miały siłę odrzucić wszystkie rzeczy przyziemne, by żyć tylko dla nadprzyrodzonych wartości, dla najwyższej miłości. Dodaje, że ludzkość pragnie zobaczyć osoby, które dla „Najwyższego Ideału poświęcają się całkowicie i na zawsze służbie Bogu i Jego królestwu Miłości"[198]. Miłość uważa Matka Leonia za duszę świętości, która, jej zdaniem, „nie jest niczym innym jak tylko miłością"[199]. Świętość życia konsekrowanego winna zatem promieniować dialogiem miłości ze światem, stając się w ten sposób urzeczywistnianiem ewangelizacyjnej misji Kościoła wobec świata[200].

Założycielka misjonarek klaretynek postrzega życie konsekrowane jako dar Boga dla Kościoła i społeczeństwa[201]. Pisze do swoich duchowych córek: „Jako członki Ciała Chrystusowego, w Niego wszczepione i kształtowane przez chrzest i całkowite poświęcenie Bogu naszego życia, musimy uważać się za heroldów Ewangelii, go-

---

[197] Por. P. Spiller, *Konsekracja zakonna*, dz. cyt., s. 144.

[198] L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 190.

[199] Tamże, s. 58.

[200] Por. J. Kiciński, *Świętość życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2003 nr 2 (40), s. 105.

[201] Por. T. de Almeida, *Madre Leônia a missionária dos cinco continentes*, Londrina 1998, s. 77.

towych pracować w każdym miejscu, trudnym i niebezpiecznym, aby słowo i świadectwo rozpowszechniało się i jaśniało pośród ludzi, naszych braci"[202]. Konstytucja instytutu przypomina, że misja sióstr klaretynek jest częścią jedynej misji ewangelizacyjnej Kościoła, a siostry włączone w jego posłannictwo, służą mu w poczuciu przynależności i jedności eklezjalnej, współpracując z pasterzami i z całym Ludem Bożym[203]. Owocny udział osób konsekrowanych w ewangelizacji zależy od tej właśnie komunii z tymi, którzy w Kościele prowadzą to samo dzieło, zwłaszcza z pasterzami oraz od współpracy z wszystkimi ludźmi dobrej woli (por. VC 81). Istotnym elementem jest również wierność charyzmatowi instytutu i Założycieli, o czym przypomina konstytucja klaretyńska. Zaznacza ona, że siostry, pozostając w postawie dyspozycyjności wobec Kościoła, będąc w jego służbie, uczestniczą zgodnie z własnym charyzmatem w misji powszechnej Kościoła, żyjąc i pracując w Kościele lokalnym w duchu jedności i otwartości. Wierne przykładom założycieli i tradycji własnego zgromadzenia pielęgnują miłość i postawę posłuszeństwa wobec papieża, najwyższego pasterza Kościoła[204].

Antycypując eschatologiczną przyszłość, konsekracja zakonna wprowadza w misję Kościoła „szczególny zasób duchowej i nadprzyrodzonej energii: szczególny rodzaj życia, świadectwa i apostolatu" i wyznacza osobom konsekrowanym „szczególne miejsce" w Kościele (RD 7)[205]. Przypomina o tym misjonarkom klaretynkom Założycielka instytutu, która pisze, że „konsekracja zakonna jest ofiarowaniem życia naszemu Panu, aby służyć duszom i Kościołowi świętemu w całkowitej dyspozycyjności, promieniując najszlachetniejszymi wartościami ludzkimi i chrześcijańskimi, z pragnieniem, aby czynić to coraz lepiej, w trosce o prawdziwego ducha Ewangelii, który nadaje wartość życiu konsekrowanemu i jednocześnie podtrzymuje je"[206].

---

[202] Por. *Carisma*..., dz. cyt., s. 35.
[203] CMC 2000, nr 17.
[204] Por. tamże, nr 6.
[205] Por. Z. Pałys, *Rozwój teologii konsekracji zakonnej*..., dz. cyt., s. 173.
[206] L. Milito, „Okólnik" 19.02.1974, CLM III, s. 124.

Ponadto dodaje, że konsekracja zakonna staje się we współczesnym świecie zaczynem zbawczej odnowy. To od niej zaczyna się duchowa odnowa świata[207]. Akt konsekracji czyni osobę konsekrowaną pośrednikiem pomiędzy Bogiem wchodzącym w świat, a światem szukającym zbawienia[208]. Konsekracja wprowadza bowiem osobę w najgłębsze zanurzenie w tajemnicę odkupienia, które odsłania przed człowiekiem Boże pragnienie komunii z nim. Będąca szczególnym świadectwem miłości konsekracja zakonna staje się we współczesnym świecie autentycznym znakiem sprzeciwu, który kieruje się przeciwko grzechowi i temu wszystkiemu, co zagraża prawdziwemu życiu Bożemu (por. RD 14)[209]. Dzięki konsekracji życie zakonne nosi na sobie znamię sakramentalności, gdyż jest ono podobnie jak sam Kościół, sakramentem zbawczej obecności Chrystusa i Jego Ducha w Kościele i świecie[210].

2.4. Rady ewangeliczne – droga ku „nowemu stworzeniu"

Rady ewangeliczne czystości, ubóstwa i posłuszeństwa mają kluczowe znaczenie w całej ekonomii odkupienia. Służą one w swej istotnej celowości „odnowie stworzenia": świat ma stać się przez nie w taki sposób podległy człowiekowi i jemu oddany, ażeby człowiek sam doskonale oddany był Bogu (por. RD 9). Profesja rad ewangelicznych otwiera w osobie konsekrowanej szeroką przestrzeń dla „nowego stworzenia", które wyłania się właśnie z ekonomii odkupienia w ludzkim „ja", a poprzez to ludzkie „ja" również w wymiarach międzyludzkich i społecznych (por. RD 10). Nowość życia ślubujących rady ewangeliczne misjonarek klaretynek ma odznaczać się niepodzielną miłością Boga, dziecięcym zawierzeniem oraz ochoczym pełnieniem Jego woli. Ma promieniować miłością

---

[207] Por. L. Milito, „Okólnik" 1.10.1964, CLM I, s. 183.
[208] Por. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, dz. cyt., s. 87.
[209] Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta...*, dz. cyt., s. 97.
[210] Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 404.

bliźniego, wyrażającą się w otwartości i trosce o prawdziwe dobro drugiego człowieka, w gotowości dzielenia z najuboższymi ich sposobu życia, pragnień i potrzeb, a także w hojnej dyspozycyjności do podjęcia jakiejkolwiek posługi na rzecz współpracy w Bożym planie odkupienia.

2.4.1. Czystość dla królestwa – zaproszenie do miłości i gościnności

Ślubowana czystość dla królestwa niebieskiego jest pierwszą i najważniejszą radą ewangeliczną (por. VC 14). Wyraża najistotniejszą cechę życia konsekrowanego, dlatego też Sobór Watykański II postawił tę radę jako pierwszą, przed dwoma pozostałymi ślubami (por. LG 43; PC 1, 12). Kolejność tę zachowują konsekwentnie wszystkie dokumenty Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta. Źródła instytutu w ślubowanej ewangelicznej radzie czystości podkreślają przede wszystkim charakter daru. To dar Ducha Świętego dla wybranych spośród uczniów Jezusa, który umożliwia całkowite oddanie się Bogu niepodzielnym sercem[211]. Słowa te są nawiązaniem do soborowej konstytucji dogmatycznej o Kościele, która konstatuje: „czystość podjętą dla królestwa niebieskiego, którą ślubują osoby zakonne, należy cenić jako niezwykły dar łaski, udzielany niektórym chrześcijanom" (LG 42). Przekonana o wartości tej rady Matka Leonia pisze w swoim dzienniczku duchowym, że czystość musi być oceniana jako niezwykły dar łaski[212]. Bez specjalnej łaski, udzielanej nieustannie osobie powołanej, nie mogłaby ona złożyć całego swojego życia na całopalną ofiarę miłości, rezygnując z tak głębokich i ważnych dla życia dążeń ludzkiej natury[213].

Czystość konsekrowana jest w duchowości klaretyńskiej ściśle związana z miłością oblubieńczą do Chrystusa realizowaną w dzie-

---

[211] Por. CMC 2000, nr 31.

[212] Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 83.

[213] Por. J. W. Gogola, *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja,* Kraków 1999, s. 51–52.

wictwie, które jest wyrazem tej miłości. Konstytucja instytutu jednoznacznie stwierdza, że „czystość wyraża oblubieńczą miłość do Chrystusa Odkupiciela"[214]. Nie można zrozumieć czystości bez odwoływania się do tej miłości. Istotę ewangelicznej rady czystości stanowi bowiem całkowite i wyłączne oddanie się człowieka Bogu (por. RD 11). W takiej perspektywie patrzy na radę czystości abp Fernandes, pisząc, że czystość musi być pełnym ofiarowaniem się siebie[215]. Matka Leonia rozważa czystość na trzech poziomach, wyróżniając czystość bolesną (motywowaną przez błędy wrażliwości), czystość zarozumiałą (ufającą swoim siłom zamiast Bogu) oraz czystość miłującą (opartą na łasce). Według Założycielki osobę konsekrowaną powinna charakteryzować czystość, która wyraża się w miłości. Konsekrację w czystości utożsamia z konsekracją w miłości[216].

Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta widzi w czystości konsekrowanej objawienie misterium zjednoczenia Chrystusa z Kościołem[217]. Mówi o tym również Sobór Watykański II, twierdząc o osobach konsekrowanych, że „przypominają one wszystkim wyznawcom Chrystusa owe przedziwne zaślubiny ustanowione przez Boga, a mające objawić się w pełni w przyszłym świecie, mocą których Kościół ma Chrystusa jako jedynego Oblubieńca" (PC 12). Czystość konsekrowana uważana jest w duchowości klaretyńskiej za rzeczywistość właściwą przyszłemu światu, nazywana jest „znakiem przyszłego życia"[218]. Osoba konsekrowana jest znakiem przyszłego sposobu życia, ponieważ już teraz żyje życiem nieba, dając świadectwo nadprzyrodzonej rzeczywistości przez sam fakt istnienia. Nie należy więc rozumieć antycypacji przyszłego sposobu życia na płaszczyźnie jedynie symbolu i znaku. Tą rzeczywistością jest żywy Chrystus, spotkany i umiłowany. Z Jego łaski

---

[214] CMC 2000, nr 32.
[215] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 89.
[216] Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 83.
[217] Por. CMC 2000, nr 32.
[218] Tamże, nr 35.

i przyczyny osoby konsekrowane znajdują się niejako w sytuacji, która będzie osiągalna dla ogółu wiernych dopiero w niebie[219]. Sobór ujmuje tę prawdę, pisząc o tych, którzy żyją w czystości, że „stają się żywym znakiem tego przyszłego świata, obecnego już przez wiarę i miłość, w którym synowie zmartwychwstania ani nie wychodzą za mąż, ani się nie żenią" (PO 16). Ewangeliczna rada czystości ma zatem znaczenie eschatologiczne, bo stanowi wyraźną zapowiedź zjednoczenia z Chrystusem, które dopiero w pełni zrealizuje się w przyszłym świecie[220].

Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta podkreśla, że znaczenie i rola czystości konsekrowanej nie kończy się na funkcjach znaku i świadectwa wobec świata, jakie ta rada ewangeliczna spełnia. Osoba wybiera bezżenność dla Boga, aby służyć Jemu i Jego królestwu, na wzór Jezusa, który całe życie poświęcił sprawom królestwa swego Ojca. Dokument instytutu stwierdza, że czystość konsekrowana rozwija apostolski dynamizm, wykorzystując życiowe energie w służbie królestwa, daje zdolność dobrowolnego i bezwarunkowego poświęcenia się na służbę Bogu i bliźniemu oraz czyni wrażliwymi na potrzeby i cierpienia braci[221]. Ewangeliczna czystość nie jest wyrzeczeniem się uczuć i miłości, bez której nie można mówić o czystości dla królestwa. Radę czystości należy rozumieć jako formę darmowo dawanej miłości, która świadczy o takiej właśnie miłości Boga względem człowieka. Na tej miłości opiera się siła świadectwa konsekrowanej czystości i wartość jej znaczenia dla całej rodziny ludzkiej[222]. José Cristo Rey García Paredes uważa, że ta pełna pasji miłość do innych, która buduje ro-

---

219 Por. J. Gogola, *Czystość konsekrowana: teologia i praktyka,* [w:] J. Gogola, M. Zawada, P. Spiller, *Formacja zakonna,* t. III, dz. cyt., s. 37.

220 Por. Jan Paweł II, *Konsekrowana czystość w oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła*. Katecheza z 23.11.1994, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1995 nr 2 (170), s. 50.

221 Por. CMC 2000, nr 35.

222 Por. F. D. Martinez, *Refounding religious life: charismatic life and prophetic mission,* Quezon City 2000, s. 194–195.

dzinę królestwa Bożego, motywuje osoby konsekrowane do miłości wszystkich ludzi, ale zwłaszcza samotnych i opuszczonych. Inspiruje też do współodczuwania z cierpiącymi, bronienia ich praw do życia i miłości, a także do gotowości oddania swojego życia za innych. Czystość dla królestwa Bożego zakłada ewangeliczną opcję na rzecz wyzwolenia uciśnionych, uobecniając tym samym Bożą troskę o każdego człowieka i ukazując, że sercu Boga bliscy są przede wszystkim najbardziej uciskani, których On pragnie ratować[223].

Matka Leonia pisze, że oddanie się Chrystusowi ułatwia pracę dla sprawiedliwości i prawdy, dla dobra małych i pokornych[224]. Czystość jest odpowiednim środkiem, który osobom zakonnym ułatwia radosne i chętne poświęcenie się służbie Bożej i dziełom apostolstwa (por. PC 12). Osoba konsekrowana czuje się, na podobieństwo Chrystusa, przynaglana przez miłość do wspaniałomyślnej służby drugim[225]. Założycielka instytutu w swoim dzienniczku duchowym stwierdza, że czystość w sposób szczególny czyni serce człowieka wolnym. Stąd osoba konsekrowana może w sposób autentyczny miłować innych, gdyż miłuje miłością nadprzyrodzoną w Jezusie[226].

Czystość pozwala odkryć najgłębszą godność osoby ludzkiej, wznieść się ponad jej przymioty fizyczne i psychiczne oraz widzieć w każdym dziecko Boga, brata i siostrę Chrystusa. Czystość dąży ze swej natury do budowania wspólnoty w oparciu o więzy głębsze niż więzy krwi[227]. Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta przypomina, że czystość będąca siłą miłości otwiera serce prawdziwemu braterstwu misyjnemu, zbudowanemu nie na ciele i krwi, ale na woli Boga[228]. Nawiązując do wypowiedzi Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebli, dokument instytutu

---

[223] Por. J. C. R. García Paredes, *Theology of religious life: covenant and mission,* t. V: *The evangelical counsels*, Quezon City 2006, s. 32, 155–156.

[224] Por. L. Milito, „Okólnik" Wielkanoc 1973, CLM III, s. 84.

[225] Por. J. Gogola, *Rady ewangeliczne…*, dz. cyt., s. 65.

[226] Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 83.

[227] Por. J. Gogola, *Rady ewangeliczne…*, dz. cyt., s. 59–60.

[228] Por. CMC 2000, nr 34.

dodaje, że czystość jest całkowitym oddaniem się Bogu w perspektywie nowej i uniwersalnej solidarności z braćmi[229].

Czystość konsekrowana – jak stwierdza w dalszej części konstytucja – staje się nadzwyczajnym źródłem duchowej płodności w świecie[230]. Dziewica, która poświęca się Bogu poprzez całkowite oddanie, nie jest i nie może pozostać niepłodna. Ona również jest powołana do tego, aby być matką, chociaż jej macierzyństwo ma wymiar duchowy, co sprawia, że jest ono otwarte na świat[231]. Przez wyrzeczenie się płodności fizycznej osoba konsekrowana staje się płodna duchowo, przez co może współpracować w kształtowaniu rodzin według planu Bożego i dzięki temu stawać się matką i ojcem wielu[232]. Duchowe macierzyństwo i ojcostwo polega bowiem na „rodzeniu" w sensie duchowym, a więc kształtowaniu dusz. Stąd mają one znacznie szerszy zasięg niż cielesne[233].

Osoba konsekrowana ma szczególnie pomyślne warunki do praktykowania duchowego rodzicielstwa. Konsekrowana czystość staje się duchowym macierzyństwem, gdy dzięki niej inni otrzymują życie łaski. Żyjąc w czystości, która w swej najgłębszej istocie jest życiem na wzór Chrystusa, osoba konsekrowana przyczynia się do prowadzenia innych ku Bogu, a więc jednocześnie ku ich nowemu życiu. Uczestniczy w ten sposób w ekonomii odkupienia[234]. „Charyzmatyczne powołanie kobiety ukazuje się tu z całą wyrazistością: jest nim duchowe macierzyństwo, które mocą Ducha Świętego rodzi Chrystusa w każdej ludzkiej istocie"[235]. To wyjątkowe powołanie kobiety starają się realizować misjonarki klaretynki, których macierzyństwo duchowe, jak pisze Założycielka zgromadzenia, po-

---

229 Por. tamże, nr 31.

230 Por. tamże, nr 35.

231 Por. A. von Hildebrand, *Przywilej bycia kobietą*, przeł. Z. Dunian, W. Paluchowski, Poznań 2008, s. 116.

232 Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, Częstochowa 1994, nr 16.

233 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 232.

234 Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta...*, dz. cyt., s. 173, 311.

235 Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 240.

winno być zawsze czynne i powinno być macierzyństwem miłości, która nigdy nie wyklucza żadnego człowieka[236].

Ewangeliczna rada czystości, według filipińskiego teologa Pabla T. Tionga, łączy się ściśle z gościnnością. Postrzega on gościnność jako wychodzącą naprzeciw miłość oraz otwartość, która zakłada szacunek, troskę i szczerość w relacjach ze wszystkimi ludźmi. Przede wszystkim w tym wymiarze gościnność jest związana ze ślubem czystości. Zarówno gościnność, jak i czystość sprzyjają budowaniu rozsądnych i świadomych relacji z innymi, niezależnie od płci, pochodzenia czy statusu społecznego. Gościnność jako wychodząca naprzeciw bliźniemu miłość ułatwia przestrzeganie ślubu czystości, z drugiej zaś strony, ślub czystości, złożony z miłości do Boga, dysponuje serce do większej miłości bliźniego, a tym samym do ochoczego praktykowania gościnności. Gościnność, będąca miłością skierowaną ku drugiemu człowiekowi, nie ma żadnego odniesienia do miejsca fizycznego, ponieważ rodzi się we wnętrzu osoby, w jej sercu. Postrzegana w ten sposób jest formą miłosiernej miłości, która swoje źródło ma w Bogu[237].

W adhortacji *Vita consecrata* rozumienie zakonnej gościnności przedstawione jest w świetle eklezjologii *communio* jako promieniowanie kościelnej komunii, wspólnoty miłości nadprzyrodzonej zakorzenionej w miłości Ojca, Syna i Ducha, na przyjmowanych do wspólnot zakonnych gości. Praktyka serdecznej i braterskiej gościnności powinna strzec przed „próżnym zamieszaniem" we wspólnocie oraz „umożliwić gościom osiągnięcie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem" (ET 35). Zasadnicze dla rozumienia gościnności jest pojęcie „porządku miłości", które wskazuje na konieczność troski o samą wspólnotę zakonną w procesie przyjmowania gości. Pojęcie to zwraca również uwagę na wymagania etyczne, które powinna postawić sobie osoba praktykująca gościnność w celu odpowied-

---

236 Por. L. Milito, „Okólnik" 19.02.1976, CLM IV, s. 9.

237 Por. P. T. Tiong, *Tuloy po sa Loob: Reuniting Hospitality and Chastity*, [w:] *At Nanahan sa Atin: coming home to the roots of the Filipino religious,* ed. Q. T. Pedregosa, G. F. P. Timoner, C. V. C. Marquez, Quezon City 2002, s. 12–15.

niego przyjęcia gościa, by nie tylko otworzyć mu drzwi i zaprosić do wspólnego posiłku, ale przede wszystkim dostrzec jego prawdziwe potrzeby i ofiarować mu dobro. Podstawowym wymaganiem w praktyce gościnności jest dojrzała, nadprzyrodzona miłość bliźniego, która zanim ogarnie gościa, powinna być najpierw przeżywana wewnątrz samej wspólnoty. Dopiero wtedy chrześcijańska gościnność wspólnot konsekrowanych będzie prawdziwie promieniowaniem i rozszerzaniem się kościelnej *communio*[238]. Troska o to, by klaretyńskie wspólnoty były gościnnymi oazami, była bliska Matce Leonii[239]. Obecne dyrektorium zgromadzenia przypomina o potrzebie praktykowania gościnności wobec wszystkich, szczególnie zaś wobec współsióstr i członków rodziny[240]. Do okazywania prawdziwej gościnności zachęca również misjonarki klaretynki Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, który postrzega gościnność jako przejaw autentycznego przeżywania ślubu czystości[241].

2.4.2. Ewangeliczne ubóstwo – zaproszenie do komunii z ubogimi

W duchowości Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta ubóstwo jest postrzegane jako styl życia ułatwiający utożsamienie się z Chrystusem. To ubóstwo inspirowane przykładem Odkupiciela, który „będąc bogaty, stał się ubogim" (2 Kor 8, 9)[242]. Konstytucja instytutu przypomina, że Jezus ukochał i przeżywał ubóstwo od stajenki aż po krzyż[243]. Było to zarówno ubóstwo materialne, jak i duchowe. Stąd ślub ubóstwa, jak stwierdza dokument zgromadze-

---

238 Por. J. Kupczak, *Hospitalitas consecrata jako wyraz nadprzyrodzonej miłości*, [w:] *Hospitalitas consecrata*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2003, s. 138–142.

239 Por. L. Milito, „Okólnik" 19.02.1972, CLM III, s. 43.

240 Por. DMC 2003, nr 44.

241 Por. Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato...*, dz. cyt., s. 10.

242 Por. CMC 2000, nr 41.

243 Por. tamże, nr 37.

nia, zawiera obowiązek praktykowania ubogiego stylu życia w wymiarze realnym i duchowym[244].

Dyrektorium instytutu zaznacza, że ubóstwo materialne ma wyrażać się w prostym stylu życia, ma być radosną akceptacją ograniczeń materialnych[245]. Ten wymiar ślubu ubóstwa chroni przed wszelką pokusą luksusu czy nadmiernej wygody. Duch ubóstwa, wolność wobec rzeczy materialnych czy jakichkolwiek nieuporządkowanych przywiązań staje się świadectwem wiarygodności tego, co się głosi, a więc królestwa Bożego[246]. Ubóstwo materialne odwzorowuje ubóstwo rzeczywiste Jezusa, który, jak przypomina konstytucja instytutu, w czasie ziemskiego życia nie miał gdzie oprzeć głowy (por. Mt 8, 20; Łk 9, 58)[247]. Według Założycielki zgromadzenia ubóstwo materialne ofiaruje możliwość pełniejszego upodobnienia się do Jezusa. W jednym z okólników Matka Leonia pisze, że materialny wymiar ubóstwa zakłada również podporządkowanie się powszechnemu prawu pracy[248]. W swoim dzienniczku duchowym odwołuje się do przykładu Jezusa, który przez prawie trzydzieści lat w Nazarecie doświadczał powszechnego ubóstwa robotników[249]. O obowiązku pracy przypomina również dyrektorium zgromadzenia[250]. Praca ma być jednak źródłem do zdobycia tego, co ma służyć dalszej misji życia konsekrowanego i nie może ona stać się celem życia sama w sobie (por. LE 6). Należy ją zatem rozumieć jako elementarny wyraz ślubu ubóstwa. Ma ona wymiar boskości wtedy, gdy nie dobra materialne czy urzeczywistnianie siebie w pracy stoją na pierwszym planie, lecz uczestniczenie w działalności samego Boga[251]. Osoby konsekrowane spełniają swą miłość ku Kościołowi

---

[244] Por. tamże, nr 39.

[245] Por. DMC 2003, nr 41, 45.1, 40.1.

[246] Por. R. Groń, S. Świerk, *Rady ewangeliczne w nauczaniu Jana Pawła II*, „Życie Konsekrowane" 2003 nr 2 (40), s. 87.

[247] Por. CMC 2000, nr 37.

[248] Por. L. Milito, „Okólnik" 19.07.1972, CLM III, s. 52.

[249] Por. taż, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 82.

[250] Por. DMC 2003, nr 40.

[251] Por. A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, Lublin 2006, s. 37.

właśnie poprzez pracę i apostolstwo (por. RD 15). Praca wykonywana w duchu Jezusa Chrystusa, w Jego Kościele jest znakiem komunii z Chrystusem. Łączy ona też osobę zakonną z każdym człowiekiem i pozwala praktykować szczerą miłość, mającą swój wyraz w doskonaleniu rzeczy stworzonych przez Boga (por. GS 37). W pracy też wyraża się szczególnie aspekt podobieństwa człowieka do Boga (por. LE 25).

Ubóstwo materialne trzeba rozumieć jako etap na drodze osiągnięcia ubóstwa ducha, którego pochwałę głosi Jezus w Kazaniu na górze. Konstytucja instytutu czyni błogosławieństwo ubogich w duchu mottem czwartego rozdziału poświęconego ewangelicznej radzie ubóstwa, przypominając w ten sposób, że człowiek nie jest w stanie wypracować w sobie autentycznej postawy ubóstwa, jeżeli uprzednio nie otrzyma Chrystusowego błogosławieństwa. Dopiero wymiar duchowy ubóstwa pozwala zrozumieć jego wartość i znaczenie egzystencjalne dla człowieka oraz prowadzi go do utożsamienia się z Jezusem[252].

Ubóstwo duchowe Jezusa wyrażało się w Jego synowskiej miłości do Ojca oraz w całkowitym zdaniu się we wszystkim na Niego. Dlatego też dyrektorium zgromadzenia podkreśla, że w naśladowaniu Chrystusa misjonarka klaretynka przyjmuje ubóstwo ewangeliczne jako dziecięcą zależność od Ojca, pielęgnując zawierzenie Bożej Opatrzności[253]. Ubóstwo w duchu stanowi swego rodzaju syntezę pokory i ufności pokładanej w Stwórcy. Doskonałość praktykowania tej rady ewangelicznej polega na całkowitym zaufaniu Bogu i jedynie w Nim szukaniu pełni szczęścia. Taka postawa jest owocem głębokiej wiary w zapewnienie Chrystusa, że jeżeli ktoś szuka najpierw królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, nie zabraknie mu niczego, co jest niezbędne do życia (por. Mt 6, 33)[254]. Prawdę tę przypomina konstytucja instytutu, dodając, iż taka postawa wiary pozwala, bez

---

[252] Por. CMC 2000, nr 37–44.

[253] Por. DMC 2003, nr 41.

[254] Por. J. Gogola, *Ubóstwo konsekrowane: teologia i praktyka*, [w:] *Formacja zakonna,* red. J. Gogola, t. IV, Kraków 1998, s. 71.

przesadnej troski o dobra materialne, na podjęcie życia w ubóstwie konsekrowanym w całkowitej wolności dzieci Bożych[255]. Postawa ubóstwa nie polega na kultywowaniu nędzy, na lekceważącym wyzbywaniu się dla samego wyzbywania. To integrująca postawa człowieka, który dzięki całkowitemu zaufaniu Bogu oraz wdzięczności za każdy dar staje się wolnym dzieckiem Boga, wolnym od wszelkiego zniewolenia, które z natury swej utrudnia drogę do Boga, a nawet może okazać się trwałą blokadą na tej drodze. Kto przyjmuje postawę ubóstwa, ten wychodzi z więzienia własnego „ja"[256]. Przekonana o tym Matka Leonia twierdzi, że wolność płynąca z ubóstwa stanowi jego podstawowe oblicze[257]. Świadomość wolności wewnętrznej, od której zależy wolność zewnętrzna, nie jest wolnością wywalczoną czy zdobytą siłą. Należy ją rozumieć jako samoistną nagrodę, jako zupełnie naturalny skutek ewangelicznej postawy ubóstwa. Taka bowiem postawa uwalnia człowieka od bolesnego zniewolenia egoizmem oraz żądzą posiadania, która jest źródłem wszelkiego zła (por. Jk 4, 1–2)[258].

Wszelkie formy ubóstwa duchowego Jezusa: cichość serca, pokora, niestosowanie przemocy, gotowość do przebaczenia, wolność wobec wszystkich dóbr stworzonych, pozostawały w ścisłym związku z Jego misją. Posłany przez Ojca stał się człowiekiem, by zaprowadzić w sercach ludzi królestwo niebieskie. Ono jest największą wartością, nieporównywalną z żadnym ziemskim dobrem. Jest skarbem w niebie, którego, jak przypomina konstytucja instytutu, należy szukać, ogałacając się ze wszystkiego i z siebie samych[259]. Tylko w ten sposób każdy, kto ślubuje ubóstwo ewangeliczne, będzie ubogacać drugich świadectwem „o nieskończonym bogactwie Boga, które, przeniesione do duszy ludzkiej w tajemnicy łaski, stwarza w samym człowieku, właśnie poprzez ubóstwo, nieporównane z żadnym za-

---

[255] Por. CMC 2000, nr 37, 38, 44.
[256] Por. A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, dz. cyt., s. 37.
[257] Por. L. Milito, „Okólnik" 1978, CLM IV, s. 132.
[258] Por. A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, dz. cyt., s. 41.
[259] Por. CMC 2000, nr 38.

sobem dóbr materialnych źródło ubogacania drugich, obdarowywania ich na podobieństwo Boga samego" (RD 12). Podstawowy sens ubóstwa wyraża się zatem, jak stwierdza adhortacja *Vita consecrata,* „w świadczeniu o tym, że Bóg jest prawdziwym bogactwem ludzkiego serca" (VC 90). Poprzez przykład osób konsekrowanych Kościół niesie więc światu ewangeliczne uzasadnienie konieczności ducha ubóstwa, które umożliwia każdej osobie należycie rozwijać własne człowieczeństwo, a którego rozwój hamowany jest przez wszelkie zniewolenia dobrami materialnymi[260].

Duchowość klaretyńska podkreśla mocno, że z ubóstwa wynika szeroko rozumiana dyspozycyjność przejawiająca się w ofiarnym oddaniu się apostolskim pracom oraz w akceptacji trudów tej posługi[261]. Gdy ślubowane ubóstwo nie łączy się z pasją apostolską i misyjną, traci sens istnienia, nawet w życiu kontemplacyjnym[262]. Tak więc ubóstwo, jakim żyją misjonarki klaretynki, jest apostolskie i wyraża się przede wszystkim dyspozycyjnością wobec misji, otwarciem na potrzeby Kościoła i ofiarnością w służbie braciom[263].

Konstytucja instytutu zaznacza, że świadectwo ewangelicznego ubóstwa winno łączyć się ze szczególnym umiłowaniem ubogich i wyrażać się zwłaszcza przez dzielenie z najbiedniejszymi ich sposobu życia, pragnień i potrzeb[264]. Założycielka instytutu pisze, że nie można kochać potrzebujących, gdy nie doświadcza się ich niedostatku[265]. Miłość bliźniego jest bowiem wewnętrznie związana z doświadczeniem ubóstwa, które wybiera się w imię Chrystusa[266]. Miłość do duchowo i materialnie potrzebujących jest integralną częścią naśladowania ubogiego Jezusa, który, jak przypomina konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, wybrał sposób

---

[260] Por. A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, dz. cyt., s. 28.
[261] Por. DMC 2003, nr 43.
[262] Por. J. C. R. García Paredes, *Theology of religious life...,* dz. cyt., s. 103.
[263] Por. CMC 2000, nr 40.
[264] Por. tamże, nr 41.
[265] Por. L. Milito, „Okólnik" 1978, CLM IV, s. 132.
[266] Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta...*, dz. cyt., s. 175.

życia ubogich[267]. Będąc wzorem ubóstwa, Chrystus jest jednocześnie wzorem miłowania każdego człowieka, zwłaszcza cierpiącego. Dlatego też ubóstwo ewangeliczne nie może być odłączone od czynnej miłości bliźniego, od prawdziwego braterstwa[268]. Osoby konsekrowane, które radośnie i świadomie akceptują ubóstwo, odzwierciedlają prorocki znak ostatecznego i bogatego życia w Bogu. Naśladując ubóstwo Chrystusa, ukazują drogę do świata bardziej sprawiedliwego, w którym znajdą się rozwiązania sytuacji ubogich[269].

Według Dominga Moraledy ślub ubóstwa ewangelicznego jest przede wszystkim komunią i dzieleniem się z najuboższymi tego świata. Dlatego każda wspólnota zakonna ze wszystkimi swoimi członkami, przez ślub ubóstwa, jest wezwana do hojnego dzielenia się swoimi dobrami z najuboższymi. Tylko w ten sposób jej życie i misja stają się wiarygodne[270]. Dzielenie się dobrami z potrzebującymi staje się, jak stwierdza konstytucja klaretyńska, przekonywającym świadectwem miłości i ślubowanego ubóstwa[271]. Praktykowanie ewangelicznego ubóstwa, wyrażające się poprzez dzielenie się dobrami, pełni rolę korekcyjną wobec zła powodowanego biedą (niewystarczalnością) i dostatkiem (nadobfitością). Ślubowane ubóstwo staje się cnotą, która sytuuje się między tymi dwoma skrajnościami[272]. Poprzez praktykę dzielenia się osoby konsekrowane są w stanie dać świadectwo o potrzebie wyzwolenia społeczeństwa od materializmu praktycznego i skierowania go na tory współuczestnictwa w dobrach materialnych i braterstwa, na poziomie indywidualnym i społecznym, a także o potrzebie odpowiedzialności wszystkich

---

[267] Por. CMC 2000, nr 41.

[268] Por. R. Rybicki, *Ubóstwo ewangeliczne*, „Życie Konsekrowane" 2000 nr 45 (49), s. 54.

[269] Por. J. A. Hernik, *Udział w skrajnym ubóstwie Chrystusa,* „Życie Konsekrowane" 2012 nr 6 (98), s. 8–9.

[270] Por. D. Moraleda, *Prophetic-missionary dimension of the religious vows,* „Religious Life Asia" 2004 nr 3 (6), s. 31.

[271] Por. CMC 2000, nr 42.

[272] Por. G. F. P. Timoner, *And no one was needy among them (Acts 4:34). Vowed poverty as Bahaginan (Sharing),* [w:] *At Nanahan sa Atin…,* dz. cyt., s. 96–97.

za poszukiwanie i rozwój dobra wspólnego. Świadectwo to wpisuje się w proces humanizacji społeczeństwa, które winno pozostawać rzeczywiście w służbie człowieka i być gotowe do respektowania najbardziej podstawowych jego praw[273]. Ubóstwo ewangeliczne zakłada, jak przypomina *Vita consecrata*, obowiązek zaangażowania się w promocję solidarności i miłości (por. VC 89). Dlatego dla misjonarek klaretynek ślubowane ubóstwo musi zachować ewangeliczną wartość siostrzanego dzielenia się z innymi, by w ten sposób mogło ono wyrażać duchową wspólnotę i świadczyć o nadejściu bardziej braterskiego świata[274].

2.4.3. Odkupieńcze posłuszeństwo – zaproszenie do dyspozycyjności i dialogu

Duchowość Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta uznaje posłuszeństwo za fundamentalną cnotę misjonarki klaretynki. Dokumenty instytutu uwypuklają wyraźnie rys odkupieńczy tej ewangelicznej rady, stąd nazywana jest ona posłuszeństwem odkupieńczym[275]. Według źródeł zgromadzenia realizacja posłuszeństwa odbywa się na dwóch płaszczyznach: z jednej strony jako uczestnictwo w doświadczeniach posłuszeństwa Jezusa, a z drugiej – jako kontynuacja posłuszeństwa Syna Bożego wobec Ojca. Konstytucja instytutu stwierdza, że ślubowane posłuszeństwo łączy z odkupieńczym posłuszeństwem Syna Bożego i pozwala na współpracę w realizacji Bożego planu odkupienia[276]. Jest kontynuacją posłuszeństwa, które charakteryzowało spełnianą przez Jezusa misję, a wręcz było jej fundamentalną zasadą[277]. O swoim posłuszeństwie Jezus mówi z głębokim zaangażowaniem: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę

---

[273] Por. G. Firszt, *Życie według rad ewangelicznych,* Kraków 2011, s. 97–98.

[274] Por. CMC 2000, nr 42.

[275] Por. tamże, nr 45, 46; DMC 2003, nr 48.

[276] Por. CMC 2000, nr 45, 46;

[277] Por. Jan Paweł II, *Ewangeliczne posłuszeństwo w życiu konsekrowanym*. Katecheza z 7.12.1994, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1995 nr 2 (170), s. 52.

Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło" (J 4, 34). Słowa te są mottem piątego rozdziału konstytucji klaretyńskiej poświęconego ewangelicznej radzie posłuszeństwa. Dokument ten przypomina, że pójście za Jezusem w posłuszeństwie musi się wiązać z odwzorowaniem takiej postawy, która doprowadziła Syna Bożego do pełnego oddania siebie w ofierze Krzyża, kiedy to – jak pisze św. Paweł – On, który istniał w postaci Bożej, „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej" (Flp 2, 8)[278]. Ofiara na krzyżu stała się ostatecznym dopełnieniem ofiary, która trwała przez całe życie Jezusa[279]. Posłuszny woli Ojca żył jedynie dla Niego i dla ludzi. Wydał na służbę Ojcu i bliźnim wszystko, kim był i co posiadał: swoje dziecięctwo, swoją modlitwę, wiedzę, czas, swoje życie. Taki był sens Jego posłuszeństwa[280].

Źródła instytutu, wskazując na istotę posłuszeństwa, podkreślają nieodzowność rozeznawania i podporządkowania się woli Bożej. Założyciele zgromadzenia często przypominają swoim duchowym córkom, że ślub posłuszeństwa zakłada konieczność wypełniania woli Boga. Arcybiskup Geraldo Fernandes pisze, że „klaretynki mają żyć zawsze z zamiarem realizowania woli Bożej"[281], a Matka Leonia jeszcze mocniej podkreśla tę prawdę, dodając, że „misjonarki klaretynki mają żyć tylko po to, aby pełnić świętą wolę Bożą"[282]. Konstytucja instytutu zaświadcza, że misjonarki klaretynki, aby zjednoczyć się ze zbawczą wolą Boga przez ślub posłuszeństwa ofiarują swoją wolę, energię umysłu i serca jako ofiarę z siebie samych[283]. Dyrektorium zgromadzenia dodaje, iż uczestniczą one w posłuszeństwie odkupieńczym Chrystusa, starając się realizować plan Ojca[284]. W spełnianiu ewangelicznej rady posłuszeństwa osoby konsekrowane sięgają

---

[278] Por. CMC 2000, nr 45.

[279] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 89.

[280] Por. J. Gogola, *Posłuszeństwo zakonne: teologia i praktyka,* [w:] *Formacja zakonna,* red. J. Gogola, t. II, Kraków 1998, s. 24.

[281] G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 113.

[282] Por. *Carisma delle Missionarie di S. Antonio M. Claret*, dz. cyt., s. 32.

[283] Por. CMC 2000, nr 47.

[284] Por. DMC 2003, nr 47.

więc do istotnej głębi całej ekonomii odkupienia. Ci, którzy ślubują radę posłuszeństwa, stają pomiędzy tajemnicą grzechu a tajemnicą usprawiedliwienia i zbawczej łaski. Z jednej strony mają bowiem świadomość grzesznego podłoża swej ludzkiej natury, a z drugiej starają się przetworzyć siebie i przeobrazić na podobieństwo Chrystusa (por. RD 13). Ślubowane posłuszeństwo – jak konstatuje konstytucja instytutu – łącząc z odkupieńczym posłuszeństwem Syna Bożego, uwalnia osobę od wszelkiego egoizmu i pragnienia dominacji, czyniąc ją gotową do służby Ewangelii[285]. Praktykowanie ewangelicznego posłuszeństwa ma więc podwójne znaczenie: inspiruje do odczytywania i spełniania woli Boga Ojca, a zarazem jest zdobywaniem prawdziwej wolności[286].

W duchowości klaretyńskiej realizacja posłuszeństwa jest wyraźnie postrzegana jako droga ku dojrzałości i wolności dzieci Bożych[287]. Poprzez posłuszeństwo osoba konsekrowana czyni ofiarę z własnej wolności, włączając się w tajemnicę synowskiego posłuszeństwa Jezusa. Postawa Syna objawia bowiem tajemnicę ludzkiej wolności jako drogę posłuszeństwa wobec woli Ojca oraz tajemnicę posłuszeństwa jako drogę stopniowego zdobywania prawdziwej wolności (por. VC 91). Założycielka Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta pisze w jednym z okólników, że posłuszeństwo jest wyrażeniem naszej wolności jako dzieci Bożych i jest wolną odpowiedzią na powołanie do rodziny Chrystusa, którego posłuszeństwo osiągnęło swój najwyższy wyraz w modlitwie Getsemani: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Wszakże nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!" (Łk 22, 42)[288]. Posłuszeństwo Chrystusa, które naśladują misjonarki klaretynki, jest wyrazem piękna synowskiej, a nie niewolniczej uległości. Nie ma ono w sobie absolutnie niczego z rezygnacji z własnej osobowej godności. Dalekie jest nawet – jak podkreśla konstytucja instytutu – od umniejszenia godności oso-

---

[285] Por. CMC 2000, nr 46.
[286] Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta...*, dz. cyt., s. 326.
[287] Por. CMC 2000, nr 47.
[288] Por. L. Milito, „Okólnik" 1978, CLM IV, s. 132.

by[289]. Powodem wyrzeczenia się własnej wolności jest chęć wypełnienia zbawczej woli Boga, na wzór Jezusa, dla którego żyć w wolności oznaczało „składać siebie w ofierze i służyć"[290].

Należy dodać, że w duchowości Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta posłuszeństwo odkupieńcze jest pojmowane dynamicznie jako kontynuacja posłuszeństwa Chrystusa w celu niesienia światu zbawienia. Konstytucja instytutu przypomina, że posłuszeństwo misjonarki klaretynki wyraża się w hojnej współpracy w celu realizowania Bożego planu odkupienia[291]. Współpraca ta polega na akceptowaniu woli Boga, który wzywa do określonej służby. Posłuszeństwo bowiem rozwija w osobach konsekrowanych umiejętność otwarcia się na drugiego. Umożliwia ono oddanie się posługiwaniu wszystkim braciom na wzór służby, jaką pełnił względem innych Jezus[292]. Posłuszeństwo Chrystusa było prawdziwą ewangelią, to znaczy realizacją szczególnej miłości odkupiającego Boga. Stąd posłuszeństwo osoby konsekrowanej, łącząc z odkupieńczym posłuszeństwem Syna Bożego – jak stwierdza konstytucja – czyni ją gotową właśnie do służby Ewangelii[293]. Jak Chrystusowe posłuszeństwo stanowiło istotny rdzeń całego dzieła odkupienia, tak w wypełnianiu ewangelicznej rady posłuszeństwa należy widzieć szczególny moment zbawczej „ekonomii odkupienia", która przenika całe powołanie osób konsekrowanych (por. RD 13). Można zatem powiedzieć, że nie istnieje żadne posłuszeństwo w życiu zakonnym, które nie byłoby przede wszystkim „posłuszeństwem misji" (*obedience to the mission*). Wszystkie osoby konsekrowane są wezwane do udziału w misji Jezusa poprzez udział w Jego posłuszeństwie wobec *Abbá*[294]. Takie przeżywanie

---

[289] Por. CMC 2000, nr 47.

[290] Por. J. Augustyn, *Ofiarować siebie w wolności*, „Życie Konsekrowane" 2004 nr 2 (46), s. 33.

[291] Por. CMC 2000, nr 45.

[292] Por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta...*, dz. cyt., s. 332–333.

[293] Por. CMC 2000, nr 46.

[294] Por. J. C. R. García Paredes, *Theology of religious life...*, dz. cyt., s. 63–64.

posłuszeństwa prowadzi do życia prawdą, że człowiek nie należy do siebie samego. W rzeczywistości to Bóg daruje osobę samej sobie, a także innym. Stopniowo, w miarę jak w człowieku dojrzewa to przekonanie, rozpoznaje on coraz wyraźniej swoje korzenie w Bogu i dzięki temu staje się coraz bardziej dyspozycyjny dla służby Bożej, rezygnując z dążenia do zwykłej samorealizacji. W ten sposób posłuszeństwo pomaga osobie odzyskać pierwotny kierunek miłości: ku Drugiemu i ku drugim[295].

Patrymonium duchowe zgromadzenia misjonarek klaretynek w wypełnianiu ewangelicznej rady posłuszeństwa kładzie nacisk na konieczność absolutnego podporządkowania się prawowitym władzom Kościoła, który realizuje w świecie zbawczą wolę Boga. Głębokie poczucie przynależności do Kościoła i dyspozycyjność wobec niego posiadali Założyciele tego instytutu. Przejawiali oni wobec przełożonych Kościoła postawę wiary i uległości[296]. Dziedzictwo to odzwierciedla konstytucja zgromadzenia, która zaznacza, że ślub posłuszeństwa wprowadza misjonarki klaretynki w głęboką komunię z Kościołem. Na mocy ślubu są one z dziecięcym podporządkowaniem posłuszne Ojcu św., a w Magisterium Kościoła widzą pośrednictwo zbawczego planu Boga[297].

Ewangeliczna rada posłuszeństwa zobowiązuje ponadto misjonarki klaretynki do podporządkowania się prawowitym przełożonym zgromadzenia i jego prawu[298]. Matka Leonia w swoim dzienniczku duchowym pisze, że za wzór posłuszeństwa przełożonym trzeba obrać sobie Jezusa, który był posłuszny przez całe swoje życie. W ten sposób posłuszeństwo staje się dla osoby konsekrowanej sekretem prawdziwego szczęścia płynącego z chrześcijańskiej pewności, że nie kieruje się własną wolą, lecz wolą Bożą. W tej perspektywie Założycielka instytutu postrzega cnotę posłuszeństwa jako dar umożliwiający posłuszne oddanie się przełożonym z miłości

---

[295] Por. G. Firszt, *Życie według rad ewangelicznych*, dz. cyt., s. 83.

[296] Por. *Carisma delle Missionarie di S. Antonio M. Claret*, dz. cyt., s. 27.

[297] Por. CMC 2000, nr 49.

[298] Por. DMC 2003, nr 49.

do Chrystusa[299]. Ślubowane posłuszeństwo misjonarki klaretynki oznacza zatem zobowiązanie się wobec Boga i ludzi do życia w postawie całkowitej uległości woli Ojca i przyjęcia jej jako jedynego kryterium własnego życia, akceptując jednocześnie struktury ludzkie, przez które ta wola się objawia.

Posłuszeństwo woli Boga zakłada również konieczność zwracania uwagi na znaki czasu, na wołania i potrzeby ubogich, a także wrażliwość wobec natchnień Ducha Świętego. W tym kontekście posłuszeństwo musi wyrażać się w całkowitej gotowości do bycia posłanym w jakiekolwiek miejsce oraz do wykonywania jakiejkolwiek posługi, rozeznanych przez wspólnotę w celu udzielenia odpowiedzi na Boże wezwanie oraz potrzeby otaczającej rzeczywistości[300]. Stąd siostry klaretynki muszą dołożyć wszelkich starań, aby nieustannie rozeznawać znaki czasu i współczesne wydarzenia na świecie[301]. Muszą być one również gotowe do podejmowania różnorakich misyjnych wyzwań[302]. Posłuszeństwo nie może być jednak rozumiane jako pasywna gotowość do wykonywania poleceń i instrukcji. To proces, który obejmuje doskonalenie się w dialogu i jednomyślnej zgodzie w autentycznym spotkaniu z drugim człowiekiem[303].

O potrzebie dialogu w życiu konsekrowanym, jako o czymś nieodzownym, mówią zarówno dokumenty soborowe, jak i posoborowe (por. PC 4, 14; VC 91; VFC 32; ET 25; PI 15, 27, 39, 93). Postawy dialogu wymaga godność osoby, szacunek do Stwórcy obdarowującego swoje stworzenia wielorakimi dobrami, natura posłuszeństwa pełnionego w duchu eklezjologii komunii (por. PC 14), i oczywiście eklezjalny charakter życia konsekrowanego, z którego wynika konieczność budowania wspólnoty opartej na osobowych, przyjacielskich relacjach. Dialog jest konieczny nie tylko do sprawowania duchowego przewod-

---

299 Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 268.

300 Por. J. C. R. García Paredes, *Theology of religious life…*, dz. cyt., s. 65.

301 Por. CMC 2000, nr 49.

302 Por. DMC 2003, nr 48.

303 Por. J. R. Raquid, G. P. V. Arsciwals, *The vow of obedience as Pag-usapan Natin*, [w:] *At Nanahan sa Atin…*, dz. cyt., s. 38–42.

nictwa we wspólnocie czy praktykowania posłuszeństwa, ale także do uznania godności własnej osoby i osobistego rozwoju[304]. W posłusznym dialogu nie chodzi bowiem o dyskutowanie i przekonywanie do swoich racji, ale o szczere szukanie woli Boga[305]. Taki dialog, według abp. Geralda Fernandesa, zakłada zdolność słuchania, która jest nieodzowna dla każdej klaretynki. Założyciel odważnie twierdzi, że „kto nie potrafi wysłuchać bliźniego, dość szybko nie będzie umiał słuchać nawet Boga". Przypomina o tym, że chrześcijanom zostało powierzone zadanie wysłuchiwania przez Tego, który jest najdoskonalszym Słuchaczem[306]. Misjonarki klaretynki są wezwane do tego, aby docenić dialog jako sposób odkrywania woli Bożej i jako środek sprzyjający budowaniu siostrzanej relacji między członkiniami wspólnoty. Praktyka siostrzanego dialogu pozwoli im przeżywać posłuszeństwo w wolności i radości oraz współpracować w Bożym planie odkupienia z nieograniczoną dyspozycyjnością.

2.5. Wspólnota – miejsce realizacji daru odkupienia

Sequela Christi, czyli pójście za Chrystusem drogą rad ewangelicznych, realizuje się w konkretnej wspólnocie osób, które uczestniczą w tym samym charyzmacie. Duchowość klaretyńska uznaje życie wspólnotowe za główny element klaretyńskiego powołania oraz za uprzywilejowany środek praktykowania rad ewangelicznych i dla urzeczywistnienia misyjnego apostolatu[307]. Tworząc ludzką przestrzeń zamieszkałą przez Trójcę Świętą, wspólnota klaretyńska odzwierciedla głębię i bogactwo tajemnicy Boga. Staje się uprzywilejowanym miejscem, w którym objawia się wypełnienie Bożego planu

---

[304] Por. C. Parzyszek, *Posłuszeństwo i posługa władzy w życiu konsekrowanym*, Ząbki 2009, s. 51–53.

[305] Por. J. Hernik, *Władza we wspólnocie – posłuszeństwo i dialog, odpowiedzialność i zaufanie*, „Życie Konsekrawane" 2011 nr 6 (92), s. 36.

[306] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens,* dz. cyt., s. 104.

[307] Por. CMC 2000, nr 54.

wobec ludzkości – planu komunii, czyli uczynienia ludzi uczestnikami wewnętrznego życia Boga i włączenia ich do wspólnoty miłości, jaką jest Trójca Święta[308]. Doświadczenie we własnym łonie dynamizmu autentycznej komunii, którą wyraża jedność w różnorodności klaretyńskich wspólnot interkulturowych, pozwala dawać o niej świadectwo i ją inicjować. Podejmując wciąż na nowo dialog miłości ze światem, klaretyńskie wspólnoty stają się niejako proroctwem spełnionej ludzkości i eschatologicznym znakiem nowych niebios i nowej ziemi. Staje się to możliwe dzięki świadomemu przyjęciu daru komunii i braterstwa oraz wzrastaniu w nim poprzez modlitwę, nawrócenie, wzajemną konstruktywną komunikację oraz zaangażowanie w dążenie do dojrzałości i formację permanentną.

2.5.1. Trynitarny model wspólnoty klaretyńskiej

Dokumenty Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta podkreślają, że wspólnota klaretyńska wzorowana jest na wspólnocie, jaką tworzą trzy Osoby Boskie. W Trójcy Świętej klaretyńska wspólnota misyjna znajduje też siłę do prawdziwie siostrzanego życia[309]. Wspólnota budowana według wzoru życia Boga Trójjedynego przez ludzi ukształtowanych trynitarnie, musi być w istotnym sensie komplementarna z boskim wzorcem. Im bardziej zjednoczeni z Bogiem są poszczególni członkowie wspólnoty, tym bardziej cała wspólnota staje się podobna do swojego pierwowzoru. Im bardziej kształt życia wspólnoty jest podobny do życia Trójcy Świętej, tym bardziej każdy z jej członków i całość zespala się z boskim życiem, wchodzi w jego obszar, a wskutek tego Bóg jest bardziej obecny pośród tej wspólnoty[310]. Za adhortacją apostolską *Vita consecrata* konstytucja instytutu zaznacza, że życie w takiej wspólnocie ma wyrażać się w miłości, po-

---

[308] Por. L. Milito, *Atti di visita 1965–1980*, Roma 2005, s. 98.

[309] Por. CMC 2000, nr 5, 52; DMC 2003, nr 54.

[310] Por. P. Liszka, *Wspólnota życia konsekrowanego owocem i narzędziem realizacji programu Boga wobec świata wyrażonego formułą „On będzie Bogiem z nimi" (Ap 21, 3)*, „Życie Konsekrowane" 2011 nr 2 (88), s. 23.

znaniu i akceptacji oraz wzajemnym przebaczaniu, stając się w ten sposób wymownym wyznaniem wiary trynitarnej[311]. „Wyznaje Ojca, który pragnie połączyć wszystkich ludzi w jedną rodzinę; wyznaje Wcielonego Syna, który gromadzi odkupionych w jedności, wskazując im drogę swoim przykładem, modlitwą, słowami, a nade wszystko swoją śmiercią, to ona bowiem jest źródłem pojednania dla podzielonej i rozproszonej ludzkości; wyznaje Ducha Świętego jako zasadę jedności w Kościele, w którym On nieustannie powołuje do istnienia duchowe rodziny i braterskie wspólnoty" (VC 21).

Zakorzeniona w Trójcy Świętej wspólnota zakonna pokazuje całe swoje niezwykłe piękno i głębię teologalną, jest ludzką przestrzenią zamieszkałą przez Trójjedynego Boga, która w ten sposób rozlewa w historii dary komunii, właściwe dla trzech Boskich Osób (por. VC 41). Przyjmując te dary, osoby konsekrowane potwierdzają jako logiczną konsekwencję, że „uczestnictwo w trynitarnej komunii może przemienić ludzkie relacje", stając się *signum fraternitatis*[312]. Wspólnota zakonna staje się odbiciem właściwości personalnych poszczególnych trzech Osób Trójcy Świętej. Bóg Ojciec kształtuje w ten sposób osobę, by ta stawała się ojcem lub matką, czyli była zdolna dawać siebie bliźnim, nie otrzymując wcześniej niczego od innych. Ojcostwo pierwszej Osoby Trójcy Świętej odzwierciedla się w człowieku, aby mógł spełniać na płaszczyźnie duchowej funkcję ojca realizowaną poprzez ojcostwo czy też macierzyństwo duchowe. Syn Boży personalizuje osoby na swój specyficzny sposób, uzdalnia je do odpowiedzi podwójnej, czyli do wdzięczności wobec darczyńcy oraz do przekazywania otrzymanych darów dalej, kształtuje w człowieku postawę synowską, a także uzdalnia do budowania relacji braterskich czy siostrzanych z innymi. Duch Święty, który obdarowuje osobę powołaną specjalnymi charyzmatami, uaktywnia ducha ludzkiego, dynamizuje, uzdalnia do wnikania w głębię misterium Bożego, do przekraczania przepaści między światem a Bogiem, predysponuje do rozpoczynania nowego sposobu życia i do podejmowania

[311] Por. CMC 2000, nr 52; VC 21.

[312] Por. F. Ciardi, *Wspólnota zakonna...*, dz. cyt., s. 173.

nowych zadań dla dobra Kościoła i świata[313]. Takie działanie Trójcy Świętej czyni wspólnoty osób konsekrowanych „miejscami nadziei i odkrywania ducha Błogosławieństw – miejscami, w których miłość [...] ma stawać się zasadą życia i zdrojem radości" (VC 51).

Przekonani o tej prawdzie Założyciele Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta w swoich pismach przypominają duchowym córkom o istocie miłości siostrzanej, bez której nie można budować wspólnoty. Matka Leonia w swoim dzienniczku duchowym pisze: „We wnętrzu naszych wspólnot musi królować przede wszystkim miłość"[314]. Arcybiskup Geraldo Fernandes, powołując się na dokumenty soborowe *Lumen gentium* i *Perfectae caritatis*, zachęca siostry do większej czujności nad przestrzeganiem we wspólnotach przykazania miłości. Przypomina, że istotą życia wspólnotowego jest właśnie życie nowym przykazaniem miłości wzajemnej[315]. Wraz z tym przykazaniem bowiem Chrystus przekazał w pojęciach ludzkich boskie prawo wewnątrztrynitarnej perychorezy. Prawo regulujące relacje międzyludzkie jest tym samym prawem, które panuje w relacjach wewnątrztrynitarnych, jest to miłość, której miarę ukazał nam sam Chrystus[316]. Miłość bowiem skłoniła Go do złożenia daru z siebie i do najwyższej ofiary krzyża (por. VC 42). Ta miara miłości staje się sposobem życia i odniesień pomiędzy misjonarkami klaretynkami, które zobowiązują się realizować w życiu nowe przykazanie Chrystusa, miłując się nawzajem, tak jak On nas umiłował[317].

Dyrektorium zgromadzenia precyzuje wymagania, jakie stawia owa bezwarunkowa miłość umożliwiająca prawdziwą jedność wspólnoty klaretyńskiej. Zakłada ona: gotowość do ofiarnej służby; zdolność przyjęcia drugiej osoby taką, jaką jest; umiejętność przebaczania oraz wspólnotę dóbr materialnych i duchowych[318]. Dzięki

---

[313] Por. P. Liszka, *Wspólnota życia...*, dz. cyt., s. 22.
[314] L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 57.
[315] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 94, 105.
[316] Por. F. Ciardi, *Wspólnota zakonna...*, dz. cyt., s. 174–175.
[317] Por. CMC 2000, nr 56.
[318] Por. DMC 2003, nr 57, 58.

tym właściwościom życie wspólnotowe spełnia rolę niezbędną do utworzenia szczególnej rodziny, zebranej nie z ludzkich powodów, ale po to, by mogła być widzialnym znakiem dynamicznej miłości łączącej trzy Osoby Trójcy Świętej. W dobrze uformowanej wspólnocie widoczne jest oblicze ojcowskie, otwarte na innych, oferujące pomoc; oblicze synowskie, które jednocześnie jest braterskie, ujawniające się w okazywaniu wdzięczności i dzieleniu się otrzymanymi darami; oblicze Ducha Świętego, rozumiejące siostry i braci, wnikające w głębię ich problemów, które potrafi nie tylko nauczać, ale też uczyć się od innych, potrafi dostrzegać wartości posiadane przez drugą osobę i wzrastać dzięki nim[319]. Na tej drodze życie konsekrowane „staje się jednym z widzialnych śladów, które Trójca Święta pozostawia w historii, aby wzbudzić w ludziach zachwyt pięknem Boga i tęsknotę za Nim" oraz „jaśniejącym znakiem nowej Jerozolimy, «przybytku Boga z ludźmi»" (VC 20, 45).

Wspólnota osób konsekrowanych przedstawia się jako uprzywilejowane miejsce, w którym objawia się realizacja Bożego planu: „Uczynienie z całej ludzkości wielkiej rodziny dzieci Bożych, żyjących w cywilizacji miłości" (VC 35). Bóg chce bowiem włączyć ludzkość w komunię z sobą samym, uczynić ją uczestnikiem samego wewnętrznego życia Bożego i wszczepić w tę społeczność miłości, którą jest Trójca Święta (por. DV 2). Ten prawdziwy obraz Boga, zniekształcony przez grzech, przywróciło do pierwotnego kształtu odkupienie zamierzone przez miłość Ojca, spełnione w dziele Syna i urzeczywistnione działaniem Ducha Świętego. Wspólnota osób konsekrowanych jest żywą pamięcią tego, czego Bóg dokonał w historii, i stanowi jednocześnie eschatologiczną zapowiedź pełnej realizacji Jego dzieł. Staje się *confessio Trinitatis*, ponieważ głosi w widoczny sposób swoim życiem, że Kościół jest miejscem, w którym urzeczywistnia się obraz jedności i komunii z Bogiem[320]. Zapraszając do pogłębienia refleksji nad tymi teologicznymi wymiarami życia wspólnotowego, dokument IX Kapituły Prowincjal-

[319] Por. P. Liszka, *Wspólnota życia...*, dz. cyt., s. 24.
[320] Por. F. Ciardi, *Wspólnota zakonna...*, dz. cyt., s. 172.

nej wzywa do tego, by misjonarki klaretynki włączone w tajemnicę Trójcy Świętej żyły wspólnotą wiary, życia i misji, dając świadectwo realizowania przykazania miłości[321].

2.5.2. Jedność w różnorodności

Realizując w codziennym życiu przykazanie miłości, wspólnota zakonna przewodzi na drodze, którą podąża Kościół, upodobniając się do obrazu Trójcy Świętej. Rzeczywistość życia wspólnotowego pokazuje, że jedność nie niszczy indywidualności osób, przeciwnie, wzmacnia i pomnaża wartość ich osobowości. Tak jak w Trójcy Świętej, gdzie personalizm znajduje w jedności swoją najwyższą formę[322]. Osoba ludzka ukształtowana przez Trójcę Świętą i powołana do realizacji w swoim życiu wartości ewangelicznych i konkretnych zadań, przyczynia się do realizowania planu Bożego, którego zwieńczeniem będzie doskonała jedność ludzi z Bogiem. Jedność nie jest tylko odczuwaniem, poczuciem bliskości, nie jest też takim stopieniem, że znika jakakolwiek indywidualność. Jedność prawdziwie personalna łączy się z zachowaniem zasady integralności, która wywyższa poszczególne osoby, a jednocześnie maksymalnie je zespala[323]. Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta określa tę jedność mianem komunii, którą we wspólnocie buduje Duch Święty, rozlewając swoją miłość, jak to uczynił we wspólnocie pierwszych chrześcijan, których ożywiały „jeden duch i jedno serce" (Dz 4, 32)[324]. Choć komunia we wspólnocie osób konsekrowanych ma przede wszystkim charakter Bożego daru, to zakłada również potrzebę ludzkiego wysiłku w jej budowaniu. O rzeczywistości tej przypominają dokumenty zgromadzenia, które wzywają misjonarki klaretynki do zaangażowania się w budowanie wspólnoty poprzez

---

[321] Por. Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato...*, dz. cyt., s. 15.

[322] Por. F. Ciardi, *Wspólnota zakonna...*, dz. cyt., s. 176.

[323] Por. P. Liszka, *Wspólnota życia...*, dz. cyt., s. 23.

[324] Por. CMC 2000, nr 52, 75, 82.

pełne wartości relacje ze współsiostrami w przekonaniu, że wspólnotę tworzy wysiłek każdej z nich[325].

Kościół powierza wspólnotom życia konsekrowanego szczególną troskę o wzrost duchowości komunii przede wszystkim wewnątrz nich samych, a następnie w łonie kościelnej wspólnoty i poza jej obrębem (por. VC 51). Jako „eksperci komunii" osoby życia konsekrowanego są zatem wezwane do tego, by być w Kościele eklezjalną wspólnotą, a w świecie świadkami i twórcami tego „komunijnego stylu", który umieszczony jest na samym szczycie historii człowieka, według myśli Boga (por. OE 24). Założyciel Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta zdecydowanie przypomina swoim duchowym córkom, że „jedność musi być charakterystyką wspólnoty". W przesłaniu do nich pisze: „Tak jak z wielu gron winnych zrobione jest wino, i z ziaren zrobiony jest chleb, tak będziecie «jedno» w Chrystusie. «Aby wszyscy stanowili jedno» (J 17, 21). Właśnie poprzez takie doskonałe życie wspólne świat pozna, że Chrystus jest Posłańcem Ojca i uwierzy, jeśli będziecie jedno. [...] Miejcie jednego ducha, jedno serce. Niech waszą jedyną troską będzie to, by być zjednoczone między sobą, z Chrystusem i z Ojcem"[326].

W szczególny sposób życie konsekrowane zostało uznane za „znak" wskazujący, jaki powinien być cały Kościół jako „wspólnota". Życie braterskie osób konsekrowanych jawi się jako realizacja tej wspólnoty, jakby ideał Kościoła-jedności[327]. Poprzez codzienne przeżywanie wspólnoty życia, modlitwy i apostolstwa jako istotnego i specyficznego składnika formy życia konsekrowanego, wspólnoty zakonne stają się znakiem braterskiej i siostrzanej komunii. Świadczą one bowiem wobec wszystkich braci i sióstr w wierze o istnieniu wspólnoty dóbr, o stylu życia i działania, jaki wywodzi się z dania posłuchu wezwaniu do postępowania z większą swobodą i bardziej

---

[325] Por. Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato...,* dz. cyt., s. 16.

[326] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens,* dz. cyt., s. 90–91.

[327] Por. F. Ciardi, *Wspólnota zakonna...,* dz. cyt., s. 180.

z bliska za Chrystusem Panem, posłanym przez Ojca, aby stworzyć nową komunię braterską (por. OE 24). W różnorodności swoich form życie braterskie i siostrzane we wspólnocie jest radykalnym przejawem braterskiego ducha wspólnoty, który łączy wszystkich chrześcijan (por. VFC 10). Przypomina o tym dokument IX Kapituły Generalnej, wzywając wspólnoty klaretyńskie do tego, by stanowiły szczególnie czytelne znaki głębokiej komunii, która ożywia i buduje Kościół[328].

Żyjąc w różnych społeczeństwach naszej planety, społeczeństwach targanych często przez sprzeczne namiętności i interesy, spragnionych jedności, ale niewiedzących, jak ją osiągnąć, wspólnoty życia konsekrowanego, w których spotykają się jako bracia i siostry ludzie różnego wieku, języków i kultur, stają się znakiem zawsze możliwego dialogu oraz komunii zdolnej połączyć w harmonijną całość wszelkie odmienności (por. VC 51). W tę przestrzeń dawania świadectwa o możliwej jedności pomiędzy ludźmi pochodzącymi z różnych środowisk i kultur wpisują się klaretyńskie wspólnoty formowane z sióstr różnych narodowości[329]. Budowanie prawdziwej jedności jest szczególnym wyzwaniem w takiej rzeczywistości. Zamieszkiwanie w międzynarodowych wspólnotach naznaczone jest z jednej strony trudnościami, ale z drugiej wzrastaniem we wzajemnym zrozumieniu. Osoby żyjące we wspólnotach interkulturowych rozwijają swoją wrażliwość wobec siebie nawzajem, stają się bardziej uważne na uwarunkowania związane z pochodzeniem swoich współsióstr czy współbraci oraz na wpływ, jaki różne wydarzenia globalne wywierają na ich wspólne życie[330]. Aby wspólnoty klaretyńskie były prawdziwym świadectwem tego, że możliwa jest jedność w różnorodności, konstytucja instytutu wzywa siostry, by przyjmowały się wzajemnie jako dar Boży, z szacunkiem, wyrozumiałością i delikatnością, doceniając bogactwo związane z różnorodno-

---

[328] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado…*, dz. cyt., s. 17.

[329] Por. CMC 2000, nr 52–62; DMC 2003, nr 54–59.

[330] Por. C. S. Stecker, *Living in an international community*, „Religious Life Asia" 2003 nr 4 (5), s. 111.

ścią wieku, kultury, mentalności, rasy, charyzmatów i osobistych zdolności. Dokument uznaje ponadto za konieczne przezwyciężanie każdego rodzaju nieporozumień, dyskryminacji, egoizmu i indywidualizmu, które zagrażają jedności tak istotnej dla dobra wspólnego i apostolskiej płodności[331].

Jak zaznacza adhortacja *Vita consecrata*, otwarcie się w klimacie braterstwa na globalny wymiar problemów nie doprowadza do zniszczenia osobistych bogactw, zaś podkreślenie jakiejś odrębności nie wywołuje konfliktu z innymi i nie szkodzi jedności. Instytuty międzynarodowe potrafią skutecznie podtrzymywać świadomość komunii między ludami, rasami i kulturami oraz dawać o niej świadectwo, jako że same muszą twórczo sprostać wyzwaniu inkulturacji, zachowując zarazem swoją tożsamość (por. VC 51). Na ten aspekt wyraźnie zwracają uwagę dokumenty ustawodawcze Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, które stwierdzają, że międzynarodowy charakter instytutu wymaga tego, aby zaczynając od formacji początkowej, misjonarka klaretynka była przygotowana do adaptacji w różnych warunkach społeczno-kulturowych, politycznych, ekonomicznych i religijnych. Musi posiadać zdolność inkulturacji i przejawiać postawy otwartości i szacunku wobec innych kultur, zachowań i tradycji[332].

W wymiarze antropologicznym wspólnota jawi się zatem jako zaczyn pojednanej ludzkości. Ukazuje drogi pojednania i urzeczywistnia dynamikę relacji, które pozwalają poszczególnym osobom w pełni realizować swoje człowieczeństwo oraz prowadzą do osiągnięcia jedności. W tym sensie wspólnota zakonna staje się przykładem zgody i pokoju, jest niejako proroctwem spełnionej ludzkości i eschatologicznym znakiem nowego człowieka, nowych niebios i nowej ziemi[333]. Oddziałuje na chrześcijan i niechrześcijan, aby ogarnąć całe stworzenie, niosąc doświadczenie braterstwa oraz tworząc

---

[331] Por. CMC 2000, nr 57.

[332] Por. DMC 2003, nr 24.

[333] Por. N. V. Phat, *Prophetic role of inserted community among the poor*, „Religious Life Asia" 2003 nr 3 (5), s. 76.

w ten sposób wielką rodzinę dzieci Bożych i umożliwiając budowę autentycznej „cywilizacji miłości"[334]. Ukazując, że możliwe jest braterstwo i komunia w życiu codziennym, wspólnota klaretyńska sama z siebie stanowi profetyczną i wyzwalającą proklamację Dobrej Nowiny[335]. Staje się instrumentem głoszenia Ewangelii miłości i stanowi pierwszy znak misjonarskiego przepowiadania. Jest realizacją Jezusowej prośby, którą konstytucja klaretyńska czyni mottem rozdziału poświęconego wspólnocie misyjnej: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty Ojcze we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał" (J 17, 20–21)[336].

2.5.3. Wzrastanie w komunii

Komunia we wspólnocie, będąca darem i jednocześnie zadaniem, wymaga świadomego zaangażowania całej wspólnoty, by mogła być jej widocznym i skutecznym elementem. Wśród licznych środków pomocnych w budowaniu komunii duchowość klaretyńska podkreśla te, które wydają się szczególnie znaczące w konstruowaniu wspólnoty miłości i pogłębiania wzajemnych więzi pomiędzy osobami ją tworzącymi.

Pierwszym, na który wskazują dokumenty zgromadzenia, jest modlitwa, zarówno osobista, jak i modlitwa liturgiczna, a zwłaszcza Eucharystia i wspólnie celebrowana liturgia godzin[337]. Konstytucja instytutu stwierdza, że misjonarki klaretynki, świadome, że życie siostrzane znajduje swoją siłę i pokarm w modlitwie, organizują życie wspólnoty w sposób, który pozwala im być wiernymi modlitwie osobistej i wspólnotowej[338]. Założyciele zgromadzenia, nakreślając

---

[334] Por. F. Ciardi, *Wspólnota zakonna…*, dz. cyt., s. 188.
[335] Por. CMC 2000, nr 55.
[336] Por. tamże, nr 52.
[337] Por. tamże, nr 68–76; DMC 2003, nr 65–67.
[338] Por. CMC 2000, nr 71.

charakter klaretyńskiej wspólnoty, piszą, że to Jezus Chrystus jest centrum wspólnoty, wskazują na Niego jako siłę ożywiającą braterstwo i misję. A jedność umysłu i serca konsekrowanych świadczy, że jest On żywy, obecny i działający pośród osób tworzących wspólnotę[339]. Dlatego nietrudno zrozumieć fakt, że dla Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta najbardziej fundamentalnym momentem życia wspólnotowego jest bez wątpienia codzienna celebracja Eucharystii – sakramentu jedności i komunii, „doskonałego wyrazu misterium odkupienia"[340]. Jest ona szczególnie ważnym momentem spotkania Boga z ludźmi, a także ludzi pomiędzy sobą, tworzy ona i wyraża wspólnotę. Pośród wspólnotowych problemów i trudności, konfliktów i napięć celebracja Eucharystii ze swej natury wzywa każdą osobę do odnowy życia i wzajemnych relacji, a także do nadziei, że zawsze można rozpoczynać od nowa, wyrażając w ten sposób swój głęboki sens sakramentu pojednania i komunii siostrzanej[341]. Eucharystia, jak stwierdza Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia,* tworzy komunię i wychowuje do komunii (por. EdE 40).

Przedłużeniem pobożności eucharystycznej w zgromadzeniu misjonarek klaretynek jest adoracja Najświętszego Sakramentu, zarówno praktyka codziennej indywidualnej adoracji, jak i cotygodniowa wspólnotowa godzina święta[342]. Założyciele instytutu zachęcają swoje duchowe córki do bycia wiernymi czcicielkami Chrystusa w Najświętszym Sakramencie[343]. Według nich podczas wspólnej adoracji Najświętszego Sakramentu, gdy siostry gromadzą się wokół Eucharystii, by żyć razem z Chrystusem,

---

339 Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 89; L. Milito, *Autobiografia,* Londrina 1998, s. 67.

340 Por. CMC 2000, nr 74.

341 Por. A. Ruszała, *Modlitwa w służbie budowania wspólnoty zakonnej*, [w:] *Życie we wspólnocie zakonnej*, red. J. Gogola, t. VII, Kraków 2002, s. 203.

342 Por. CMC 1975, nr 135.

343 Por. *Ensinamentos de Dom Geraldo*, Londrina 2012, s. 36; G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 37, 47, 66; L. Milito, *Atti di visita 1958–1964*, Roma 1998, s. 37.

w Chrystusie, i przez Chrystusa, kształtuje się Duch prawdziwej komunii[344].

Kolejnym środkiem pomocnym w budowaniu wspólnoty jest nawrócenie. Założycielka zgromadzenia podkreśla w swoim dzienniczku duchowym fakt, że wspólnota zakonna, aby mogła realizować swoją misję ewangelizacyjną w świecie, musi przejść przez głębokie nawrócenie, musi żyć Ewangelią, by mogła ją głosić innym[345]. Wspólnota jest bowiem rodzicielką życia, jej dziełem i dziełem braterstwa wspólnotowego jest nowość życia, do której wzywa Ewangelia[346]. Stąd konstytucja instytutu, umieszczając rozważania o życiu wspólnotowym w kontekście misji, wzywa misjonarki klaretynki do nieustannego nawracania się. Dokument, mówiąc o tej potrzebie, kładzie nacisk na wewnętrzną odnowę oraz przemianę serca i sposobu myślenia. Nawrócenie postrzegane jest w konstytucji klaretyńskiej jako „przejście od grzechu do łaski, od przeciętności do gorliwości, od człowieka starego do człowieka nowego". Pozwala żyć w radości i pokoju, czyniąc wspólnotę przykładem powszechnego pojednania w Chrystusie[347]. Dla Założycieli instytutu życie zakonne jest publicznym i stałym wyrazem chrześcijańskiego nawrócenia, ponieważ wymaga całkowitego wyrzeczenia, aby pójść za Chrystusem[348]. Co więcej, „klaretyńska wierność zakłada nawrócenie"[349]. Konieczna staje się zatem postawa „przylgnięcia coraz bardziej do Chrystusa" i „rozpoczęcia na nowo z mocą drogi nawrócenia i odnowy", która zmierza do radykalizmu Kazania na górze, do wymagającej miłości w życiu wspólnotowym i służbie każdemu człowiekowi (por. RdC 21).

---

[344] Por. G. Fernandes Bijos, *Schede manoscritte del fondatore usate in un ritiro spirituale sulla vita comunitaria,* [w:] G. Fernandes Bijos, *Messagi alla Congregazione delle Missionarie di s. Antonio Maria Claret*, Roma 1993, s. 148–149.

[345] Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 108.

[346] Por. A. Cencini, *Wspólnota zakonna wspólnotą świętych i grzeszników,* tłum. J. Zarzycka, Kraków 2004, s. 17.

[347] Por. CMC 2000, nr 60,62.

[348] Por. L. Milito, *Autobiografia,* dz. cyt., s. 49; G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 81.

[349] Por. A. Bruscato, „Okólnik" 8.10.2008.

Następnym warunkiem wspólnego wzrastania, według dokumentów instytutu, jest wzajemna komunikacja, która umożliwia poznanie się, będące pierwszym krokiem na drodze stawania się siostrami[350]. Instrukcja *Congregavit nos in unum Christi amor* wyraża takie samo przekonanie, twierdząc, że „aby stać się braćmi i siostrami, trzeba się najpierw poznać, wydaje się zaś, że bardzo ważnym czynnikiem wzajemnego poznania jest zdolność komunikowania się w coraz szerszej i głębszej formie" (VFC 29). Dlatego też dokument dodaje, że „komunikacja między ludźmi jest jednym z czynników, które nabierają coraz większego znaczenia w życiu wspólnoty zakonnej. Głębiej odczuwana potrzeba rozwijania życia braterskiego wspólnoty domaga się szerszej i bardziej intensywnej komunikacji" (VFC 29). Komunikacja z perspektywy wspólnoty siostrzanej nie może ograniczać się wyłącznie do komunikacji werbalnej, lecz oznacza wejście w głęboką harmonię ze współsiostrami na wszystkich poziomach. Zakłada chęć przezwyciężania rzeczywistych trudności, sięgających o wiele dalej niż dobra czy zła wola, a wynikających z odmiennej formacji, różnych wizji życia wspólnotowego, czy też osobistych doświadczeń i historii życia. Aby komunikacja była konstruktywna dla komunii siostrzanej, musi spełniać określone warunki. Przede wszystkim powinna wypływać z przekonania o tym, że jest rzeczą niemożliwą, aby wspólnota wzrastała bez prawdziwej i głębokiej komunikacji. Prawdziwa komunikacja siostrzana rodzi się z ciszy, z której czerpie swoje wewnętrzne bogactwo i chroni przed próżnym gadulstwem oraz z uważnego słuchania drugiej osoby, i to nie tylko słuchania wypowiadanych przez nią słów, ale także dostrzeżenia problemów czy przesłania zawartego w jej życiu[351]. Aby komunikować się naprawdę z inną osobą, trzeba ją znać, umieć przebywać blisko niej w milczeniu, słuchać jej, patrzeć na nią z miłością[352]. Ojciec Geraldo przypomina siostrom, że pierwszą

---

[350] Por. CMC 2000, nr 58, 61; DMC 2003, nr 57, 59.

[351] Por. P. G. Cabra, *Życie braterskie. Krótki przewodnik praktyczny,* przeł. B. Hylla, Kraków 2001, s. 75–83.

[352] Por. Benedykt XVI, *Brak „sacrum" zubaża kulturę.* Homilia z 7.06.2012, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 2012 nr 7–8 (345), s. 37.

przysługą, jaka należy się bliźniemu, jest wysłuchanie go, w nauce słuchania zawiera się bowiem początek miłości do bliźniego[353]. Misjonarki klaretynki nie mogą ograniczyć się do przyswajania sobie jedynie technik komunikacyjnych, lecz muszą przede wszystkim zadbać o formację wewnętrzną. Życie duchowe promieniuje bowiem na całą postawę człowieka, a więc także na sposób podejścia do bliźnich. Kto doświadcza Bożego odkupienia, tak kształtuje relacje międzyosobowe, aby komunikować w nich innym odkupieńczą miłość Chrystusa. Bezwarunkowa i uprzedzająca miłość do każdego człowieka nie tylko przypomina sposób działania Boskiego Odkupiciela, ale uświadamia innym prawdę o tym, kim są w oczach Boga. Dlatego warto dołożyć wszelkich starań, by przez wypełnione miłością relacje międzyosobowe pomagać sobie nawzajem w kształtowaniu autentycznego człowieczeństwa i osiąganiu pełni życia[354].

W budowaniu wspólnoty nieodzowną rolę spełnia także dojrzałość osobista jej członków (por. VFC 35–38). Instrukcja o życiu braterskim we wspólnocie podkreśla jednak wzajemną zależność między tymi rzeczywistościami. Dokument konstatuje, że „podobnie jak pewna dojrzałość jest konieczna, aby żyć we wspólnocie, tak też serdeczne życie braterskie konieczne jest dla dojrzewania zakonnika" (VFC 37). Wspólnota zakonna, będąca *schola amoris*, która pomaga w pogłębianiu miłości do Boga i bliźniego, staje się miejscem rozwoju osobowego (por. VFC 35). Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, odwołując się do instrukcji, przypomina, że taka dynamika jest możliwa wtedy, gdy wspólnota zapewnia odpowiednie do wzrostu warunki, które z kolei spotykają się z zaangażowaniem w proces dojrzewania poszczególnych osób[355]. Kapituła zachęca tym samym siostry, by przeżywały z radykalizmem swoją relację z Jezusem, pozwalając się Mu kształtować, aż do osiągnięcia pełni dojrzałości na Jego wzór (por. Ef 4, 13)[356]. Konstytucja instytutu nazywa tę dojrzałość „dojrzałością integral-

---

[353] Por. G. Fernandes Bijos, *Schede manoscritte del fondatore*..., dz. cyt., s. 169.
[354] Por. R. Hajduk, *Kontynuacja dzieła odkupienia*..., dz. cyt., s. 142–144.
[355] Por. Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato*..., dz. cyt., s. 15.
[356] Por. tamże, s. 10.

ną"[357]. Taka dojrzałość odnosi się do wzrostu na poziomie naturalnym (ludzkim) oraz na poziomie nadnaturalnym. Dojrzewanie do pełni na poziomie naturalnym dokonuje się w trzech, często równoległych i przenikających się nawzajem etapach. Pierwszy etap dotyczy dziedziny poznania i prowadzi do zdobywania obiektywnych prawd, ocen hierarchii wartości. Na drugim etapie rozwija się sfera uczuć. Chodzi tu o otwarcie się osoby na drugich, o przejście od postawy biorcy do postawy dawcy, chrakteryzujące się ofiarną miłością. Trzeci etap dotyczy dziedziny woli. Jest to tzw. zasada twórczości dzieła, angażowania się całym sobą: myślą, sercem i wolą. Na poziomie nadnaturalnym trzy wymienione etapy znajdują swe odpowiedniki w nadsłuchiwaniu Boga, w postawie otwartości na Boga i przyjęciu Go, oraz w postawie ufnego oddania i czynnej miłości[358]. Potrzebę dążenia do dojrzałości we wszystkich jej wymiarach podkreślają Założyciele zgromadzenia, według których jest ona niezbędna do budowania wspólnoty umożliwiającej wzrost jej członkiń[359].

Ważną rolę w procesie wzrostu osobistego członków wspólnoty, a skutkiem tego samej wspólnoty, odgrywa formacja permanentna. Jej niezastąpione znaczenie dla jakości życia wspólnotowego i prowadzonego apostolatu podkreśla ostatnia kapituła generalna zgromadzenia, która potrzebę formacji na wszystkich jej etapach uczyniła priorytetem na lata 2011–2017[360]. Kapituła podjęła refleksję nad tym, jak udoskonalić „formację klaretynki, uczennicy Jezusa Misjonarza i Odkupiciela", by odpowiadała na potrzeby i wyzwania dzisiejszego świata[361]. Dokument kapituły w rozdziale „Formacja w komunii", poświęconym formacji wspólnotowej, podkreśla znaczenie odpowiedniej organizacji życia wspólnego i czasu przeznaczonego na formację.

---

[357] Por. CMC 2000, nr 36.

[358] Por. B. Rusin, *Wspólnota miejscem wzrostu osoby konsekrowanej,* „Życie Konsekrowane" 2011 nr 4 (90), s. 33.

[359] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 78, 81; L. Milito, „Okólnik" 5.07.1970, CLM II, s. 215.

[360] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...,* dz. cyt., s. 7–9.

[361] Tamże, s. 8.

Przypomina także o potrzebie wierności w tworzeniu i ocenie projektu życia wspólnotowego, który ma na celu to, by wspólnie dostrzec, w jakich aspektach wspólnota powinna wzrastać oraz to, jak w duchu charyzmatu sprostać oczekiwaniom współczesnego świata[362].

Proces wzrastania w komunii i braterstwie, warunkowany tak wieloma opisanymi powyżej czynnikami, ma prowadzić klaretyńską wspólnotę do tego, by panował w niej duch rodziny, by stała się rodziną[363]. Bogactwo tych terminów najlepiej oddają, choć tu w znacznie skróconym fragmencie, słowa Założyciela zgromadzenia, który bardzo często powtarza swoim duchowym córkom, by wprowadzały ducha rodziny w swoje wspólnoty[364]. Pisze on wprost: „Chcę przypomnieć wszystkim drogim siostrom potrzebę tworzenia i ożywiania w całym Zgromadzeniu [...] i wspólnotach, prawdziwego ducha rodziny. Zgromadzenie jest rodziną. Nasze wspólnoty są rodzinami. Tym, co tworzy «ducha rodziny» jest jedność wszystkich w Chrystusie. [...] Wspólnota naprawdę klaretyńska to ta, w której wszystkie usiłują uczynić szczęśliwymi swoje współsiostry. A to szczęście stworzone jest z małych delikatności, z uprzejmych słów pochodzących z głębi serca, z radosnej modlitwy wspólnej i z Eucharystii dzielonej przez wszystkie. [...] «Życie w rodzinie», aby było takie, jak być powinno, wymaga wiele wyrzeczenia z osobistych upodobań na korzyść dobra wspólnego. [...] «Życie w rodzinie» jako punkt odniesienia ma modlitwę wspólnotową, ale nie zwalnia ze wzajemnej pomocy, z troski jednych o drugie i z nieustannego pamiętania, że nikt nie może być szczęśliwy sam"[365].

---

[362] Por. tamże, s. 16.

[363] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 81; L. Milito, *Atti di visita 1958–1964*, dz. cyt., s. 36; D. Ribeiro de Almeida, „Okólnik" 26.12.2013.

[364] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 106.

[365] Por. tamże, s. 111–112.

ROZDZIAŁ 3

ODKUPIEŃCZY WYMIAR MISJI ZGROMADZENIA MISJONAREK ŚW. ANTONIEGO MARII KLARETA

Analiza poszczególnych koncepcji odkupienia oraz refleksja nad duchowością Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, podjęte w poprzednich rozdziałach, pociągają za sobą określone implikacje dla działalności misyjnej instytutu. W ich świetle niniejszy rozdział proponuje spojrzeć na nowo na odkupieńczy wymiar misji zgromadzenia, które w powszechnej misji całego Kościoła ma swoje szczególne zadanie do spełnienia, a jest nim głoszenie „tajemnicy odkupienia wszystkim ludziom"[1]. Realizacja tego zadania przyjmuje dwie różne formy: „głoszenie Słowa oraz posługę miłości, szczególnie wobec najuboższych"[2].

Zamykająca ten rozdział refleksja nad „nowymi areopagami" misji zgromadzenia dotyczy wyzwań, które współczesny świat stawia przed życiem konsekrowanym, oczekując na nie stosownej odpowiedzi. Ostatni paragraf omawia kwestię otwarcia na dialog ekumeniczny i międzyreligijny, zaangażowanie w ochronę środowiska naturalnego oraz temat współpracy z osobami świeckimi.

---

1 Por. CMC 2000, nr 3.

2 Por. tamże, nr 7.

3.1. Uczestnictwo w misji Kościoła

Od samego początku swego istnienia Kościół ma udział w misji Odkupiciela (por. RH 18). Jest on nie tylko przedmiotem odkupieńczego dzieła Chrystusa, ale jego podmiotem. To wspólnota Boga z człowiekiem i ludzi między sobą posłana w świat – komunia, która jest równocześnie misją (por. ChL 32). Jej zadaniem jest ukazywać światu, czym jest dzieło Chrystusowego odkupienia i uobecniać je tak, jak czynił to sam Odkupiciel[3]. Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta przypomina za dokumentami soborowymi, że Jezus ustanowił Kościół powszechnym sakramentem zbawienia, nakazując apostołom i uczniom, aby szli na cały świat i głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu, będąc Jego świadkami, aż po krańce ziemi[4]. Dokument instytutu zaznacza, że celem zgromadzenia, które powstało, aby odpowiedzieć na potrzeby Kościoła i na wyzwania ówczesnego świata, jest gorliwe uczestnictwo w ewangelizacyjnej misji Kościoła[5].

3.1.1. W jedności z Kościołem powszechnym i lokalnym[6]

Eklezjalny charakter konsekracji zakonnej, omówiony szczegółowo w poprzednim rozdziale, obrazuje prawdę, że życie konsekrowane można w pełni zrozumieć dopiero w powiązaniu z istotnymi elementami składowymi i z całą strukturą Kościoła, z którego ono wyrasta i jest jego szczególną manifestacją[7]. Życie to oderwane

---

[3] Por. R. Hajduk, *Kontynuacja dzieła odkupienia...*, dz. cyt., s. 138.

[4] Por. CMC 2000, nr 3; por. LG 48, AG 1.

[5] Por. CMC 2000, nr 1, 2; D. Ribeiro de Almeida, „Okólnik" 28.09.2013.

[6] Wyrażenia „Kościół lokalny" czy „Kościół partykularny" są nieraz używane zamiennie na oznaczenie Kościoła diecezjalnego lub Kościoła większego regionu; przyjął się jednak zwyczaj nazywania lokalnym Kościoła w diecezji, a partykularnym – Kościoła większego regionu czy kraju. Por. J. Glemp, *Problem identyfikacji Kościoła lokalnego i partykularnego*, „Prawo Kanoniczne" 1978 nr 3–4 (21), s. 23–39. W pracy wyrażenia „Kościół lokalny" oraz „Kościół partykularny" będą używane w tym zwyczajowym znaczeniu.

[7] Por. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc...*, dz. cyt., s. 95–105.

od Kościoła traci rację bytu, jego funkcją jest bowiem wyrażenie najgłębszej istoty Kościoła oraz wypełnienie jego misji w świecie. Postrzegane zatem tylko w perspektywie eklezjalnej, ukazuje się ono w całym, niewymownym bogactwie i z płynącą z niego autentyczną siłą przyciągającą[8]. Będąc uobecnianiem Jezusa Chrystusa i Jego drogi życia w Kościele według charyzmatów poszczególnych rodzin zakonnych, życie konsekrowane jest znakiem świętości Kościoła, stałego działania w nim Ducha Świętego, jedności Chrystusa z Oblubienicą, transcendencji królestwa Bożego, obecności dóbr eschatologicznych, ciągłego apelu kierowanego do wszystkich ludzi. W ten sposób życie konsekrowane przyczynia się do budowania Ciała Chrystusowego[9].

W motu proprio *Ecclesiae sanctae* Paweł VI domaga się, aby w konstytucjach poszczególnych instytutów zostały uwidocznione ewangeliczne i teologiczne zasady, odnoszące się do zjednoczenia życia konsekrowanego z życiem Kościoła[10]. Zaleceniu temu wychodzą naprzeciw dokumenty ustawodawcze Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, w których charyzmatyczna tożsamość instytutu jest zawsze przedstawiana wewnątrz tajemnicy Kościoła[11]. Pisma te podkreślają również, że misjonarki klaretynki muszą w szczególny sposób czuć się, żyć i umierać jako córki Kościoła, przez pośrednictwo którego zostały konsekrowane[12].

Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* stwierdza, że wszystkie instytuty powinny uczestniczyć w życiu Kościoła oraz przyswajać sobie, zgodnie z własnym charakterem, jego zamiary i przedsięwzięcia, a także w miarę

---

8 Por. D. Wider, *Życie oddane na własność Bogu. Zarys teologii życia zakonnego*, Kraków 1996, s. 69–75.

9 Por. M. B. Kruszyłowicz, *Wymiar eklezjalny życia konsekrowanego*, [w:] *Communio consecrata*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2002, s. 120–122; P. Liszka, *Charyzmatyczna moc*..., dz. cyt., s. 137.

10 Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, przeł. J. E. Bielecki, Kraków 1997, s. 163.

11 Por. CMC 2000, nr 1–23; DMC 2003, nr 1–26.

12 Por. CMC 2000, nr 6.

sił je popierać (por. PC 2c). O powinności takiej byli przekonani Założyciele instytutu, którzy, wymagając od swoich duchowych córek nieustannej postawy dyspozycyjności wobec Kościoła, powtarzali, że „zgromadzenie [...] jest przeznaczone do tego, aby pracować w Kościele, dla Kościoła i z Kościołem, aby żyć, działać i szerzyć zbawienie"[13]. Troska Założycieli o zachowanie jedności z Kościołem znajduje swój wyraz w konstytucji zgromadzenia, która zaznacza: „Zgromadzenie jest na służbę Kościoła powszechnego, uważne na Jego wskazania, dyrektywy i plany, dyspozycyjne na jego potrzeby, czyni swoimi jego radości i nadzieje, troski i cierpienia, współpracuje w formacji, wzroście i umacnianiu wspólnot chrześcijańskich[14].

Drogą, która wiedzie stan życia konsekrowanego do budowania komunii z Kościołem powszechnym, jest Kościół lokalny. Sobór Watykański II w wielu miejscach, zarówno w konstytucji *Lumen gentium,* jak i w dekrecie *Perfectae caritatis*, przypomina, że instytuty życia konsekrowanego powinny być otwarte na potrzeby Kościoła lokalnego. Ojcowie soborowi domagają się wprost, aby instytuty życia konsekrowanego brały pod uwagę pożytek całego Kościoła i poszczególnych diecezji (por. PC 20). Osoby konsekrowane powinny zatem pozostać dyspozycyjne, by zaradzić potrzebom Kościoła lokalnego, którego dobro wpływa na pożytek Kościoła powszechnego[15]. Odpowiadając na apel Soboru Watykańskiego II, dokumenty Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta wzywają siostry do tego, by pozostając w „postawie dyspozycyjności" i służby wobec Kościoła, uczestniczyły zgodnie z charyzmatem instytutu w misji powszechnej Kościoła, żyjąc i pracując w Kościele lokalnym w duchu jedności i otwartości[16].

Dokument *Mutuae relationes,* przedstawiający wskazania dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele,

---

[13] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 40–41; L. Milito, *Autobiografia*, dz. cyt., s. 28.

[14] CMC 2000, nr 17.

[15] Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 509–510.

[16] Por. *Codice di vita,* dz. cyt., nr 81; CMC 2000, nr 6; DMC 2003, nr 6.

zaznacza, że na szerokim polu duszpasterzowania określone zostało nowe, a zarazem bardzo ważne miejsce, jakie przyznać należy kobietom konsekrowanym. Dokument stwierdza, że będąc wierne swemu powołaniu i stosownie do cech właściwych kobiecie, a także w odpowiedzi na konkretne potrzeby Kościoła i świata, kobiety konsekrowane winny poszukiwać, odkrywać i podejmować się realizacji nowych form apostolskiej posługi (por. MR 49). Wkład kobiety w życie społeczne i eklezjalne dokonuje się poprzez: świadectwo Ewangelii, głębokie wyczucie problemów ludzkich i skuteczność w ich rozwiązywaniu, wielką zdolność słuchania i dialogu, uważną i wielkoduszną odpowiedź na aktualne wyzwania oraz pełen przekonania i odwagi udział w działalności duszpasterskiej[17].

Wskazując na płaszczyzny działań podejmowanych przez kobiety konsekrowane, Jan Paweł II wymienia w adhortacji *Vita consecrata* takie dziedziny, jak: refleksja teologiczna, kulturowa oraz duchowa. Podkreśla, że Kościół oczekuje wiele od kobiecego geniuszu nie tylko w tym, co dotyczy specyfiki życia konsekrowanego kobiet, ale także rozumienia wiary we wszystkich jej przejawach. Papież zauważa w ten sposób, że niezwykle cenny, zwłaszcza dziś, staje się specyficzny wkład kobiet konsekrowanych w rozwój nauki, obyczajów, życia rodzinnego i społecznego, zwłaszcza w dziedzinach związanych z obroną godności kobiety i z poszanowaniem życia ludzkiego. Istotnie, „kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami «nowego feminizmu», który nie ulega pokusie naśladowania modeli «maskulinizmu», ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwyciężania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku" (VC 58). Misja kobiety konsekrowanej rozciąga się zatem na różnorakie działania, do których można zaliczyć posługę ewangelizacyjną, pracę wychowawczą, udział w formacji przyszłych kapłanów i osób konsekrowanych, animację wspólnot

[17] Por. B. Giordani, *Formacja kobiet konsekrowanych. Wskazówki psychologiczno-pedagogiczne*, przeł. B. Rzepka, Kraków 2007, s. 133–134.

chrześcijańskich i kierownictwo duchowe oraz obronę życia i troskę o pokój na świecie (por. VC 58).

Sprostanie oczekiwaniom Kościoła względem kobiet konsekrowanych zakłada konieczność tego, aby ich formacja była dostosowana do nowych potrzeb, przewidywała realne, instytucjonalne możliwości systematycznego kształcenia i przeznaczała na nie odpowiednio wiele czasu, tak by obejmowało ono wszystkie dziedziny – od teologiczno-duszpasterskiej po zawodową. Takie pogłębienie formacji, według *Vita consecrata*, pomoże kobiecie konsekrowanej lepiej zrozumieć własne dary, a zarazem ożywi niezbędną wzajemną wymianę darów wewnątrz Kościoła (por. VC 58). Potrzebę eklezjalnego charakteru procesu formacyjnego podkreślają wyraźnie dokumenty Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, według których powinien on prowadzić do kształtowania kobiet zdolnych żyć w Kościele i dla Kościoła. Siostry mają formować się zgodnie z nauczaniem Kościoła, mają służyć mu sercem hojnym i odnowionym, które jest zdolne do współodczuwania z Kościołem, poprzez autentyczną duchowość komunii, bliskie relacje z pasterzami oraz wierne trwanie w nauczaniu Kościoła[18]. Misjonarki klaretynki mają być kobietami zaangażowanymi w życie i misję Kościoła powszechnego i lokalnego poprzez swoją profetyczną obecność i włączanie się w projekty duszpasterskie zgodnie ze swoim charyzmatem. W ten sposób będą zdecydowanie świadczyć o swojej miłości do Kościoła i trosce o jego jedność[19].

3.1.2. W służbie nowej ewangelizacji

Dzieło ewangelizacji, szeroko rozumianej jako działalność wpływająca na przeobrażenie świata zgodnie z zamiarem Boga Stwórcy i Odkupiciela, o czym była mowa w rozdziale pierwszym, zawsze było szczególną troską Kościoła. Niemniej jednak XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, które odbyło się w październiku 2012 roku

---

18 Por. M. A. Ferreira Rocha, *Chiamate ad essere donne*..., dz. cyt., s. 48, 101.

19 Por. Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato*..., dz. cyt., s. 19.

w Watykanie, pod hasłem „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej" podkreśliło konieczność i naglącą potrzebę nowej ewangelizacji w dzisiejszej rzeczywistości. Biskupi podjęli głęboką refleksję nad terminem „nowej ewangelizacji", wprowadzonym do oficjalnego nauczania Kościoła przez Jana Pawła II, oraz dokładnie określili zadania nowej ewangelizacji, jej konteksty i znaczenie dla dzisiejszego świata[20].

„Nowa ewangelizacja – stwierdza synod – to nazwa, którą określono odrodzenie duchowe, inicjację procesu nawrócenia, do którego Kościół wzywa samego siebie, wszystkie swoje wspólnoty, wszystkich swych ochrzczonych. Dlatego jest to rzeczywistość, która nie dotyczy jedynie określonych i ściśle zdefiniowanych regionów, lecz jest metodą, która pozwala wyjaśnić i wytłumaczyć w praktyce dziedzictwo apostolskie dla naszych czasów. Poprzez nową ewangelizację Kościół chce wprowadzić do współczesnego świata i do dzisiejszej debaty najbardziej pierwotne i właściwe mu zagadnienia: być miejscem, w którym już teraz doświadcza się Boga, gdzie pod kierunkiem Ducha Zmartwychwstałego pozwalamy się przemienić darem wiary. Ewangelia jest wciąż nowym głoszeniem zbawienia dokonywanego przez Chrystusa, aby dać ludzkości udział w tajemnicy Boga i Jego życiu w miłości oraz otworzyć ją na przyszłość z pewną i niezawodną nadzieją"[21].

W dziele nowej ewangelizacji osoby konsekrowane mają do spełnienia szczególną rolę. Od tego, czy ją wypełnią, zależy w dużym

---

[20] Po raz pierwszy Jan Paweł II użył sformułowania „nowa ewangelizacja" w dniu 9 czerwca 1979 roku w homilii, jaką wygłosił podczas Mszy św. w Mogile-Nowej Hucie. Papież użył wówczas takich zwrotów, jak: „Nowa Huta", „nowy krzyż", „nowe czasy", „nowe warunki", „nowa ewangelizacja". Por. Jan Paweł II, *Krzyż nowohucki nowym nasieniem ewangelizacji*, [w:] *Nauczanie papieskie II (1979),* t. I, Poznań 1990, s. 700–704. Pojęcie to stało się znane i nabrało rozgłosu, dzięki przemówieniu Jana Pawła II do biskupów Ameryki Łacińskiej z okazji obchodów 500-lecia ewangelizacji. Por. *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej CELAM*, 9.03.1983, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1983 nr 4 (40), s. 29.

[21] Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris,* Watykan 2012, nr 88.

stopniu realizacja misyjnego zadania Kościoła. Naśladując Jezusa, który głosił Ewangelię, osoby konsekrowane są powołane do służby ludziom ze świata niewiary i pozostającym poza chrześcijaństwem. Nowej ewangelizacji potrzebują zarówno kraje, które po Soborze Watykańskim II przeszły wielki wstrząs duchowy i religijny, jak też państwa na pozór spokojne i oficjalnie katolickie, w których deklarowana wiara często rozmija się z praktyką życia[22]. Wspominany wyżej synod zaznacza również, że rozeznanie, do którego skłania nowa ewangelizacja, pokazuje, że ewangelizacyjne zadanie Kościoła podlega głębokiej transformacji. Tradycyjne i dobrze utrwalone wyobrażenia o ewangelizacji – które umownie stosowało podział na „kraje chrześcijańskie" i „ziemie misyjne" – dziś pomimo swej pojęciowej jasności okazują się być niewystarczające[23].

Nowa ewangelizacja to głoszenie Ewangelii zawsze nowej, która musi być prowadzona „z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu" (VS 106). Nie chodzi tutaj, co z naciskiem podkreślił Jan Paweł II, o powtórną ewangelizację, ale o taką nową ewangelizację, która „musi dać odpowiedź spójną, trafną i przekonywującą, zdolną umocnić wiarę katolicką w jej podstawowych prawdach, w jej wymiarze indywidualnym, rodzinnym i społecznym" (VS 106). Ewangelizacja winna być najpierw nowa w swoim zapale i gorliwości. Źródłem tego zapału jest przede wszystkim Duch Święty, który „przynagla do głoszenia wielkich dzieł Bożych" (RMi 1). Nowa ewangelizacja otrzymuje zatem impuls z przemieniającego spotkania z Bogiem żywym, wypływa z osobistego doświadczenia bliskości Boga, dotknięcia Jego Miłości. Nowa gorliwość rodzi się z totalnego poddania życia Bogu, we wszystkich jego wymiarach[24].

---

[22] Por. C. Parzyszek, *Osoby konsekrowane w służbie nowej ewangelizacji*, „Życie Konsekrowane" 2012 nr 5 (91), s. 15.

[23] Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., nr 76.

[24] Por. E. Tardif, J. H. Prado Flores, *Jezus jest Mesjaszem*, przeł. M. Bigiel, Łódź 1991, s. 103.

Pisząc o potrzebie nowych postaw w dziele ewangelizacji, poprzednia przełożona generalna zgromadzenia Ana Bruscato zaznacza, że konieczna jest pokorna postawa tego, kto „słucha, uczy się i głosi". Misjonarka klaretynka pragnąca włączyć się w dzieło nowej ewangelizacji musi nauczyć się słuchać najpierw głosu Boga i Jego Słowa, by nauczyć się także wsłuchiwać z miłością w głos mężczyzn i kobiet, z taką samą empatią i pasją, jaką Bóg ma wobec człowieka ubogiego. Poprzez kontemplację Chrystusa ubogiego i pokornego siostra upodabnia się do Jezusa, Misjonarza Ojca i Odkupiciela ludzi, uczy się żyć w ubóstwie, prostocie, dyspozycyjności i w duchu błogosławieństw, by stać się w ten sposób czytelnym znakiem obecności Boga. W konsekwencji klaretynka głosi to, co sama przeżyła w przemieniającym doświadczeniu spotkania z Bogiem życia[25]. Od takiego doświadczenia zależy efektywność ewangelizacji. Adhortacja *Vita consecrata* mówi wprost: „Nowa ewangelizacja – podobnie jak ewangelizacja we wszystkich epokach – będzie skuteczna, jeśli stanie się «głoszeniem na dachach» tego, co najpierw zostało przeżyte w głębokim zjednoczeniu z Chrystusem" (VC 81).

Potrzebę nowych metod w dziele ewangelizacji, którą podkreślał Jan Paweł II, przypomina na nowo synod biskupów. Dokument *Instrumentum laboris* stwierdza: „Trzeba szukać nowych metod i form wyrazu, by przekazać człowiekowi współczesnemu niezmienną prawdę Jezusa Chrystusa, wciąż nową i będącą źródłem wszelkiej nowości"[26]. Biskupi, odwołując się do wzoru Chrystusa – pierwszego ewangelizatora, nauczają: „Sam sposób, w jaki Jezus traktuje ludzi, należy postrzegać jako istotny element Jego ewangelizacyjnej metody. Potrafił On przyjąć wszystkich, nikogo nie dyskryminując ani nie wyłączając [...] potrafił dotrzeć do głębi człowieka i zrodzić go dla wiary w Boga, który pierwszy umiłował. [...] Staje się On tym samym przykładem dla Kościoła ewangelizującego, pokazując mu

---

[25] Por. A. Bruscato, „Okólnik" 8.10.2008.

[26] N. Eterović, *Przedmowa*, [w:] Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., s. V.

istotę wiary chrześcijańskiej: wierzyć w miłość poprzez oblicze i głos tejże miłości, czyli przez Jezusa Chrystusa"[27].

W metodzie nowej ewangelizacji zwraca się zatem szczególną uwagę nie na strategię, ale przede wszystkim na jakość relacji, które w procesie ewangelizacji stają się nieodzowne. Są one pierwszym sposobem przekazywania Ewangelii tak, by była ona pojmowana jako łaska dana na drogę każdemu człowiekowi i każdemu ludowi, łaska zarówno dla tego, kto ewangelizuje i kto jest ewangelizowany, pozwalająca usłyszeć i wyznawać imię, które zbawia. Jest to łaska doznania zbawienia w braterstwie, które z niej się wywodzi i przez nią jest umacniane[28]. W tej perspektywie przekazywanie światu tajemnicy odkupienia znaczy nie tyle nauczanie, co tworzenie przestrzeni doświadczenia wyzwalającej mocy miłości Boga. Realizacja odkupienia, wyrażająca się w ciągłym jego uobecnianiu, urzeczywistnia się jako *redemptio in communione,* czyli zjednoczenie ludzi z Bogiem w Kościele przez niewyczerpaną i nigdy niegasnącą miłość (por. KKK 772–776). W owym dążeniu do pełnego zjednoczenia z Bogiem zawarta jest podarowana człowiekowi przez Odkupiciela wolność urzeczywistniania odkupienia w ziemskim życiu, a także jego komunikacja światu, aby przeniknęło go Boże zbawienie. Z jednej strony, odkupienie już zostało dokonane, gdy władza grzechu i śmierci została pokonana, a człowiek został na zawsze zjednoczony z Bogiem. Z drugiej strony, przed ludźmi pozostaje zadanie kontynuowania w świecie Chrystusowej misji odkupienia. To odkupienie urzeczywistni się dzisiaj tylko wówczas, gdy uczniowie Jezusa staną się kontynuatorami Jego *praxis,* wiernie przekazującymi słowa i naśladującymi postawę Odkupiciela. Ci, którzy idą Jego śladami, mają dzisiaj to samo zadanie do wypełnienia, co Syn Boży[29]. O prawdzie tej przypomina Bene-

---

[27] Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...,* dz. cyt., nr 23.

[28] Por. A. Cencini, *Jak dobrze jest przebywać razem. Życie braterskie w dobie nowej ewangelizacji*, tłum. Z. Ziółkowski, Warszawa 1998, s. 40.

[29] Por. R. Hajduk, *Kontynuacja dzieła odkupienia...,* dz. cyt., s. 137–138.

dykt XVI w homilii na zakończenie synodu, podkreślając, że zadaniem nowej ewangelizacji jest szukanie sposobów, by uczynić głoszenie zbawienia bardziej skutecznym, gdyż bez niego ludzkie życie pozostaje pełne sprzeczności i pozbawione tego, co istotne. Papież wskazuje również na przykład prawdziwych protagonistów nowej ewangelizacji, którymi byli święci potrafiący mówić językiem zrozumiałym dla wszystkich poprzez przykład swego życia i pełnione dzieła miłosierdzia[30].

Prawdę o posłannictwie osób konsekrowanych syntetycznie ujmuje orędzie końcowe synodu *O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele,* w którym biskupi, zwracając się do zakonników i zakonnic, zauważają: „Bez waszego życia kontemplacyjnego, bez waszego ubóstwa i dziewictwa, bez promieniowania waszej czynnej i bezinteresownej miłości wobec najbardziej potrzebujących, Kościół straciłby wielką część swego potencjału ewangelizacyjnego, swej zdolności ukazywania dobra zbawienia i dopomagania ludziom w przyjęciu do serca Boga, od którego pochodzi ta wspaniała nadzieja"[31]. Docenienie roli życia konsekrowanego w dziele nowej ewangelizacji jest jednocześnie wezwaniem dla misjonarek klaretynek do pełniejszego naśladowania Jezusa, doskonałego Głosiciela, który nie tylko mówi o królestwie Bożym, ale samą swoją postawą przyjmowaną wobec spotykanych przez siebie ludzi przekazuje prawdę o Bożym odkupieniu. Temat naśladowania postaw Jezusa w relacjach interpersonalnych w życiu siostry klaretynki został omówiony szerzej w drugim rozdziale. Warto jednak zauważyć, że w kontekście charakterystycznego przejawu natury kobiecej, którym jest relacyjność, niezaprzeczalne są słowa *Vita consecrata* stwierdzającej, że przyszłość nowej ewangelizacji, podobnie zresztą

---

[30] Por. Benedykt XVI, *Światłość otwierająca człowiekowi oczy. Homilia Papieża podczas Mszy św. na zakończenie Synodu Biskupów,* wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 2012 nr 12 (348), s. 38.

[31] Orędzie końcowe IX Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów *O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego*, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1995 nr 1 (169), s. 45.

jak wszystkich innych form działalności misyjnej, jest nie do pomyślenia bez udziału kobiet, zwłaszcza kobiet konsekrowanych (por. VC 57)[32].

Nowa ewangelizacja, oprócz nowego zapału i nowych metod, zakłada również zastosowanie nowych środków wyrazu. Stanowi ona wezwanie dla osób konsekrowanych do szukania odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki powinny włączyć się w dzieło nowej ewangelizacji[33].

Pomimo że konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta dokładnie precyzuje misję instytutu: „głoszenie Słowa Bożego i posługa miłości według programu dzieł miłosierdzia", to jeszcze w tym samym punkcie zaznacza, że działania te muszą być naznaczone powszechnym charyzmatem misyjnym i zależą od potrzeb Kościoła i znaków czasu[34]. Dokument stwierdza, że misjonarki klaretynki są powołane do pracy ewangelizacyjnej w każdej części świata, „wszystkimi dostępnymi środkami", zgodnymi z życiem konsekrowanym i charyzmatem zgromadzenia, wybieranymi według tego, co pilniejsze i potrzebniejsze[35]. Zastosowanie nowych środków wyrazu w dziele nowej ewangelizacji zakłada umiejętność rozpoznawania i odczytywania nowych kontekstów, które pojawiły się w ostatnich dziesięcioleciach w dziejach ludzkości, aby przemienić je w miejsca głoszenia Ewangelii oraz doświadczenia Kościoła[36]. Wymaga zatem od osób konsekrowanych pełnej świadomości teologicznego sensu wyzwań naszej epoki, które należy poddawać uważnemu i wspólnotowemu rozeznaniu (por. VC 81).

---

32 Por. W. B. Krasiczyńska, *Kobieta konsekrowana wobec nowej ewangelizacji*, „Życie Konsekrowane" 2012 nr 4 (96), s. 71.

33 Por. Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1992 nr 1 (139), s. 49–50.

34 Por. CMC 2000, nr 17.1.

35 Por. tamże, nr 7.

36 Por. Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., nr 51.

3.1.3. Nieustanne odczytywanie znaków czasu

Konieczność odczytywania znaków czasu została podkreślona przez papieża Jana XXIII, który w bulli *Humanae salutis,* zwołującej Sobór Watykański II, podniósł tę kwestię jako naglące wyzwanie dla Kościoła. Przeciwstawiając się pesymizmowi i odczuciu bezsensu, jakie budzi u wielu obraz współczesnego świata rozdzieranego dramatycznymi napięciami, papież pisze, że dusze pozbawione wiary nie widzą nic innego, jak tylko ciemności pokrywające oblicze ziemi. My natomiast pragniemy potwierdzić całą naszą wiarę w Zbawiciela, który nie oddalił się od odkupionego przez siebie świata. Tak więc przyjmując polecenie Jezusa, aby umieć rozróżniać znaki czasu (por. Mt 16, 4) dostrzegamy, jak nam się wydaje, pośród tych ciemności niemało wskazówek dających nadzieję co do losów Kościoła i ludzkości. Odkupiciel jest bowiem obecny nie tylko w Kościele, kontynuującym dzieło swego Boskiego Zbawiciela. Jest On obecny również w wydarzeniach ludzkich, które wszystkie odnoszą się do Niego jako do swego celu i przygotowują, nawet u tych, którzy o tym nie wiedzą, dopełnienie Jego odkupienia[37]. W perspektywie powyższych słów nie każde wydarzenie socjologiczne czy historyczne, charakteryzujące daną epokę, należy uznać za znak czasu, ale jedynie takie, które można dzięki wierze rozpoznać jako wchodzące w plan zbawienia. Odkryć w historii znak czasu oznacza odkryć taki fakt, który pozwala lepiej odczytać Ewangelię[38]. Znaki czasu można by zatem określić jako niezmienne zjawiska kultury współczesnej, w których ukryte jest jakieś pokrewieństwo z Ewangelią, ze zbawczą i eschatologiczną rzeczywistością, będące w planach Opatrzności wskazaniem i wezwaniem dla Kościoła. Można też znaki czasu zdefiniować jako wydarzenia pozostające w związku ze zbawczą inicjatywą Boga w stosunku do człowieka, rozwijającą się w świecie i realizowaną przez Ducha Świętego, pozwalające na odczytanie tego,

---

[37] Por. K. Gierat, *Obowiązek i przywilej odczytywania znaków czasu przez osoby konsekrowane*, „Życie Konsekrowane" 2003 nr 1 (39), s. 27.

[38] Por. W. J. Gogola, *Osoba i wspólnota*, Kraków 2002, s. 11.

czego Bóg oczekuje od człowieka żyjącego w konkretnych warunkach ekonomicznych, społecznych i politycznych. Zdarzenia dostrzegane w danym czasie winny być konfrontowane z Ewangelią, która je naświetla i nadaje im ostateczny sens, te z kolei rzucają światło na Ewangelię, ponieważ pozwalają zrozumieć, co ona dokładnie znaczy i jakiej rzeczywistości dotyczy[39].

Potrzebę otwartości na współczesny świat oraz dokonujące się w nim przemiany i wydarzenia, które należy widzieć jako konkretne znaki czasu, podkreśla konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta. Dokument instytutu, określając tożsamość misjonarki klaretynki, akcentuje pośród innych cech uważność na znaki czasu[40]. Ta zakłada w naturalny sposób umiejętność ich rozeznawania, którą podpowiada Sobór Watykański II w znanej metodzie: widzieć, oceniać i działać. Czynność dostrzegania domaga się nieuprzedzonej postawy wobec rzeczywistości, otwarcia się na nią, zapatrzenia się i zasłuchania, dostrzeżenia dokonujących się w niej pojedynczych zmian i historycznych procesów. Na zjawiska te należy spoglądać w świetle wiary, która „rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka, dlatego kieruje ona umysł do rozwiązań w pełni ludzkich" (por. GS 11). Kolejnym etapem w procesie rozeznawania znaków czasu jest interpretacja zjawisk, wydarzeń, tendencji charakteryzujących aktualną rzeczywistość świata. Etap ten dokonuje się dzięki zrozumieniu „ciężaru" pierwiastka ludzkiego w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach (por. GS 11). Jest to etap trudny, a jego skuteczność uzależniona jest od postępującego nawrócenia osoby rozeznającej. Dopiero gdy osoba wyrzeknie się samej siebie i zacznie żyć wyłącznie dla Chrystusa, będzie mogła „widzieć" oczyma wiary Boga w świecie, tzn. będzie zdolna identyfikować znaki czasu. Jan Paweł II nazywa tę zdolność swoistym instynktem nadprzyrodzonym, przy pomocy którego można rozpoznać wolę Bożą – co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe (por. Rz 12, 2; VC 68, 94).

---

39 Por. K. Gierat, *Obowiązek i przywilej*..., dz. cyt., s. 27–31.

40 Por. CMC 2000, nr 14.

Na nieodzowność rozeznawania woli Bożej we wszystkich okolicznościach zwracają uwagę dokumenty zgromadzenia, przypominając, że objawia się ona właśnie przez znaki czasów[41]. Widzenie wydarzeń, procesów historycznych w świetle wiary, a następnie interpretowanie ich w wewnętrznej uległości Duchowi Świętemu prowadzi do zrozumienia zawartego w nich wezwania oraz do współdziałania z Bogiem w twórczej przemianie świata[42].

Nieustanne rozeznawanie znaków czasu jest nieodzownym warunkiem do tego, by Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego M. Klareta mogło wnosić swój niezastąpiony wkład w przemienianie świata. Powołując się na tę oczywistość, przełożona generalna instytutu, ogłaszając jego restrukturyzację w 2008 roku, przypomina, że przyszłość charyzmatu zgromadzenia i jego zdolność do reagowania na znaki czasów jest odpowiedzialnością każdej misjonarki klaretynki. W liście okólnym pisze: „dynamizm, z jakim świat się rozwija i szybkość, z jaką zmieniają się potrzeby różnych społeczeństw, wzywają nas misjonarki klaretynki do odnowy naszego życia, naszych sił, duchowości i struktur, aby być wiernymi charyzmatowi oraz stać się skuteczną mediacją dla królestwa Bożego"[43]. W kolejnych latach procesu restrukturyzacji zachęca siostry, by w wierności Bogu i znakom czasu miały odwagę zweryfikować dzieła misyjne zgromadzenia[44]. W zmieniającym się bowiem świecie misjonarki klaretynki mają być twórczymi naśladowczyniami ideału zaproponowanego im przez Założycieli zgromadzenia, mają być zdolne do tego, by odpowiadać adekwatnie na wyzwania wynikające z uważnej lektury znaków czasu i kontekstu, w którym żyją[45]. Refleksja nad znakami czasu chroni bowiem od pominięcia ogromnych obszarów rzeczywistości, które ciągle potrzebują

---

41 Por. CMC 2000, nr 49; Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato...*, dz. cyt., s. 13.

42 Por. K. Gierat, *Obowiązek...*, dz. cyt., s. 34–35.

43 Por. A. Bruscato, „Okólnik" 24.10.2008.

44 Por. taż, „Okólnik" 1.03.2009.

45 Por. taż, „Okólnik" 26.12.2008.

odkupienia, i które stają się wezwaniem do urzeczywistniania go w przyszłości.

Dokument przygotowany na IX Kapitułę Generalną, wydarzenie postrzegane od początku istnienia zgromadzenia jako specjalny czas odkrywania znaków czasu oraz ewangelicznej refleksji odnośnie do potrzeb i aspiracji Kościoła, kładzie szczególny nacisk na wyzwania stające przed nową ewangelizacją, które niesie ze sobą sekularyzacja, postmodernizm i globalizacja. Ujmuje on dobrze sytuacje, wobec których staje w świecie Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, jak również potrzebę odkrycia najbardziej skutecznych środków stawania się świadkami tajemnicy odkupienia w dzisiejszej rzeczywistości[46]. Siostry muszą w uległości Duchowi Świętemu uważnie patrzeć na rzeczywistość zgromadzenia, świata, Kościoła i całej planety, by rozeznać znaki czasu, które wskażą nowe drogi ich misyjnego posługiwania[47]. Chociaż bowiem konstytucja instytutu wyraźnie nakreśla specyficzność misji zgromadzenia, zaznacza jednocześnie, że jest ona zależna od potrzeb Kościoła i znaków czasu[48].

3.2. Głoszenie słowa

Głoszenie słowa w charyzmacie Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta ujmowane jest jako włączenie się w odkupieńcze dzieło Chrystusa oraz w misję ewangelizacyjną Kościoła[49]. Konstytucja instytutu zaznacza, że zadanie rozprzestrzeniania Ewangelii nie pochodzi z wyboru człowieka, ale zostało mu powierzone i na niego nałożone. „Sam Jezus, przyłączając do siebie współpracowników dzieła zbawienia, powołał tych, których sam chciał, aby Mu towarzyszyli i mogli być posłani, aby głosić Dobrą Nowinę"[50].

---

46 Dokument III Kapituły Generalnej, *Unidade no Espirito...*, dz. cyt., s. 4; *Documento base – IX Capítulo Geral*, Londrina 2010, nr 39.

47 Por. A. Bruscato, „Okólnik" 29.04.2010.

48 Por. CMC 2000, nr 17.1.

49 Por. CMC 2000, nr 3, 17.

50 Tamże, nr 3.

Przepowiadanie Dobrej Nowiny o życiu i zmartwychwstaniu Jezusa, w którym każdy człowiek może odkryć sens swojego życia, nie jest niczym innym, jak kontynuacją dzieła samego Odkupiciela. Założycielka Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta w jednym z okólników tak pisze o tym do swoich duchowych córek: „Macie przed sobą trudną misję, trudne zadanie kontynuowania misji Chrystusa Odkupiciela, który był Pierwszym Misjonarzem wybranym przez Ojca"[51]. Głosić Chrystusa Odkupiciela, dodaje Matka Leonia, to mieć świadomość, że odkupienie obejmuje całego człowieka, doskonali i przemienia wszelkie wartości ludzkie, by wszystko zjednoczyć w Chrystusie i wszystko doprowadzić do swego celu: do nowej ludzkości[52]. Obwieszczanie ludziom tajemnicy odkupienia wymaga od misjonarek klaretynek postawy nieustannej modlitwy i dyspozycyjności, by odpowiedzieć na wszelkiego rodzaju potrzeby misji[53].

3.2.1. Uniwersalizm misyjny

Wizja odkupienia, którego powszechny charakter podkreśla duchowość klaretyńska, co było zaznaczone w poprzednim rozdziale niniejszej dysertacji, warunkuje misyjny charakter instytutu. Głoszenie słowa – jak stwierdza konstytucja zgromadzenia – jest odpowiedzią na Jezusowe wezwanie: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię każdemu stworzeniu" (Mk 16, 15)[54]. Celem tego misyjnego mandatu było umożliwienie wszystkim ludziom poznania Boga, stąd też głoszenie słowa odgrywa tak ważną rolę, stanowi serce misji[55]. Misjonarka klaretynka powinna zatem, według wskazań dyrektorium, przyjąć ten mandat i być dyspozycyjna wobec misji uniwersalnej instytu-

---

51 L. Milito, „Okólnik" 22.09.1977, CLM IV, s. 82.

52 Por. taż, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 383.

53 Por. CMC 2000, nr 5, 70.

54 Tamże, nr 16.

55 Por. P. de Coppi, *Por uma Igreja toda missionária. Breve curso de missiologia*, São Paulo 1994, s. 167.

tu[56]. Poprzez głoszenie słowa ma przekazywać wszystkim tajemnicę odkupienia, „poprzez którą objawia się ciągła miłość i miłosierdzie, jakimi Bóg kocha każde ze swoich dzieci"[57]. W ten sposób klaretyńskie przepowiadanie Dobrej Nowiny przybliża ojcostwo i dobroć Boga[58]. Staje się głoszeniem prawdy o Bożym usynowieniu człowieka, prawdy, która we współczesnej rzeczywistości jest antidotum na fakt degradującej mocy tych form ubóstwa, które sprawiają, że człowiek nimi dotknięty zaczyna myśleć o sobie jak o niechcianym dziecku Boga[59]. W tym kontekście głoszenie słowa postrzegane jest przez Założycielkę Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta jako głoszenie słowa nadziei, życia i miłości[60]. Jest przekazywaniem miłości miłosiernej Boga i równocześnie jest dzieleniem się Chrystusem[61]. Przepowiadanie Dobrej Nowiny przekształca się w pomoc ofiarowaną każdej osobie ludzkiej, ponieważ Syn Boży stał się człowiekiem, aby umożliwić ludziom to, czego własnymi siłami nie potrafiliby osiągnąć: przyjaźni Boga, Jego łaski i życia nadprzyrodzonego – tego życia, które jako jedyne może zaspokoić najgłębsze pragnienia ludzkiego serca[62]. „Głosząc Jezusa z Nazaretu, prawdziwego Boga i doskonałego Człowieka, otwiera się przed ludzką istotą perspektywę przebóstwienia, a tym samym bycia bardziej człowiekiem. Tylko tą drogą świat może odkryć wzniosłe powołanie, do jakiego został wezwany i urzeczywistnić je dzięki zbawieniu dokonanemu przez Boga"[63].

---

56 Por. DMC 2003, nr 14.

57 CMC 2000, nr 17.2.

58 Por. tamże, nr 12.

59 Por. K. Papciak, *Preferencyjna opcja na ubogich w misji osób konsekrowanych,* „Życie Konsekrowane" 2004 nr 1 (45), s. 35.

60 Por. L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 151.

61 Por. CMC 2000, nr 75, 80.

62 Por. Jan Paweł II, *Orędzie Jego Świątobliwości Jana Pawła* II *na Niedzielę Misyjną 22 października 2000 roku*, [w:] *„Tydzień Misyjny 2000". Misyjne materiały liturgiczne*, Warszawa 2000, s. 5.

63 Jan Paweł II, *Incarnationis Mysterium*. Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000*,* Poznań 1998, nr 2.

Matka Leonia w swoim spojrzeniu na przepowiadanie Dobrej Nowiny uwypukla również aspekt głoszenia, proponowania i realizowania pojednania człowieka z Bogiem[64]. Poprzez głoszenie słowa dociera do ludzi bogactwo odkupienia w Jezusie Chrystusie, który przez swoją śmierć i zmartwychwstanie urzeczywistnił pojednanie człowieka z Bogiem. Takie przepowiadanie przynagla do nawrócenia się do Boga i przestrzega przed utratą Jego łaski. Głoszenie Ewangelii zatem to nic innego, jak odzwierciedlanie tego, co w swym życiu czynił Jezus, to głoszenie odkupienia ofiarowanego wszystkim ludziom przez Boga w osobie Chrystusa, w którym uobecniło się i wypełniło królestwo Boże[65]. Misyjne przepowiadanie ma zatem – jak konstatuje konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta – budować królestwo Boże, to jest „sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym" (Rz 14, 17)[66]. Stąd w dokumentach instytutu często powraca temat służby ewangelizacyjnej na rzecz królestwa[67]. Założycielka zgromadzenia w jednym z okólników z 1975 roku przypomina swoim duchowym córkom, że Rok Święty jest przynagleniem do służby wszystkim ludziom, tak by Królestwo Pokoju i Sprawiedliwości mogło objąć wszystkie ludy ziemi[68].

Uniwersalność misyjna Zgromadzenia zakłada konieczność poddawania jego posłannictwa nieustannemu procesowi inkulturacji, w celu uczynienia przesłania odkupienia czytelnym w wielu kontekstach kulturowych i historycznych, w których dokonuje się dzisiejsza posługa ewangelizacyjna instytutu. Dzięki inkulturacji, której nieodzowną potrzebę w głoszeniu Ewangelii podkreślają dokumenty zgromadzenia, odkupienie może być zrozumiałe dla każdego człowieka niezależnie od szerokości i długości geograficznej, na jakiej żyje[69]. Ważnym jednak czynnikiem zakorzeniania

---

64 Por. L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 108.

65 Por. RMi 18.

66 Por. CMC 2000, nr 17.2.

67 Por. tamże, nr 26, 29, 44.

68 Por. L. Milito, „Okólnik" luty 1975, CLM III, s. 167.

69 Por. CMC 2000, nr 21; DMC 2003, nr 24.

Ewangelii w sercu dzisiejszej ludzkości jest preferowanie takiego sposobu inkulturacji, który zdecydowanie odbiega od czysto zewnętrznego przystosowywania się do stylu kultury laickiej akceptowanej niekiedy w imię rzekomych przesłanek tolerancji. Chodzi tu o „przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach"[70].

W każdym przypadku należy mieć na uwadze całą złożoność zjawiska inkulturacji, która w znacznej mierze jest uwzględniona w papieskiej encyklice *Redemptoris missio*, a z której jasno wynika, że proces włączania Kościoła w kultury narodów wymaga długiego czasu i wiele cierpliwości. Dynamizm związany ze spełnieniem wszystkich, nawet tych nieuświadomionych pragnień ludzkich sprawia, że inkulturacja Ewangelii nie może być planowana zbyt systematycznie, ponieważ jest zjawiskiem spontanicznym i wzrasta stopniowo. Dlatego musi ona być nieustannie konfrontowana z ulegającą odczuwalnym przeobrażeniom kulturą ludzką. Nie ulega natomiast wątpliwości, że inkulturacja zgodna w każdym detalu z duchem Ewangelii jest radykalnie wcielana w życie konsekrowane, gdyż w tym życiu, na mocy zobowiązań podjętych wobec Boga i całego Ludu Bożego, w całej pełni zachowuje się integralne wyznanie wiary chrześcijańskiej, dążenie do doskonałej miłości, jak też najdoskonalszą praktykę rad ewangelicznych. Wszystkim wyznawcom Chrystusa ukazuje się w ten sposób wzór trwałego zachowania charyzmatycznej tożsamości, owocujący wielkim poszanowaniem ludzi, z którymi się żyje i dla zbawienia których się działa[71]. W takiej perspektywie osoby życia konsekrowanego są pierwszymi, które doświadczają na sobie i promują potrzebę inkulturacji wewnątrz Kościołów lokalnych. Posłannictwo to mogą

---

[70] Jan Paweł II, *Spotkanie z Papieską Radą do Spraw Kultury,* Rzym, 13.01.1986, [w:] *Wiara i kultura: dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Lublin 1988, s. 340.

[71] Por. M. Kowalczyk, *Komplementarność apostolskiej misji Kościoła. Studium teologiczno-dogmatyczne,* Ząbki 2005, s. 255–256.

realizować jednak jedynie wtedy, gdy ich zgromadzenia są gotowe na twórcze i wierne wypełnianie swojego charyzmatu, nie trzymając się kurczowo niezmiennych struktur personalnych i instytucjonalnych, ale trwale poszukując konstruktywnych metod do zaangażowania się w otaczającą kulturę[72]. Do takiej postawy wobec ciągle zmieniającej się rzeczywistości wzywa misjonarki klaretynki IX Kapituła Generalna. Dokument kapituły zaznacza jednocześnie, że proces inkulturacji zakłada autentyczną odnowę, która jest powrotem do ducha Ewangelii[73].

Konieczność odzwierciedlenia wartości chrześcijańskich w różnych kulturach staje się dziś jednym z największych wyzwań, którego spełnienie może się okazać decydujące dla upragnionych owoców apostolskiej misji Kościoła. Aby te owoce okazały się zbawienne dla całego świata, wyznawcy Chrystusa muszą bezzwłocznie stanąć wobec różnorodności środowisk, ras i kultur zdecydowanie niechętnych zbawczej misji Kościoła, przekonując do akceptacji wysiłku ewangelizowania wszystkich ludów ziemi[74]. Propozycja Kościoła jest często odrzucana albo wręcz kontestowana przez człowieka, który siebie samego uważa za pana życia i śmierci oraz wierzy w samozbawienie, czyli wydaje mu się, że nie potrzebuje Bożego odkupienia w swoim życiu. Wobec takiej sytuacji pojawia się przed Kościołem, a tym samym przed osobami życia konsekrowanego, ważne zadanie, aby jasno i odważnie głosić Ewangelię, Dobrą Nowinę, której treścią jest osoba Jezusa Chrystusa i Jego dzieło odkupienia. Wobec jawnej ignorancji w odniesieniu do osoby Jezusa wyzwaniem w głoszeniu odkupienia jest kształtowanie intelektualnej szczerości, wskazywanie na naukowo zbadane fakty historyczne. Jest to pierwszy krok w głoszeniu Dobrej Nowiny, który może zostać nazwany preewangelizacją, polegającą na konfrontacji mitu z faktem historycznym

---

72 Por. D. O'Murchu, *Vows for non-violence. A radical option for life*, Quezon City 2001, s. 33.

73 Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...*, dz. cyt., s. 28–32.

74 Por. M. Kowalczyk, *Komplementarność...*, dz. cyt., s. 255.

w obliczu ewidentnej niewiedzy, która pretenduje do tego, by być przyjmowaną jako prawda[75].

Kolejnym krokiem przepowiadania Dobrej Nowiny, wymagającym w dzisiejszych czasach odwagi i proroczego ducha, jest głoszenie Jezusa Chrystusa jako ostatecznej prawdy o człowieku, jako wzoru dla jego ontologicznej i egzystencjalnej realizacji. Takie przepowiadanie pociąga za sobą zdecydowane przeciwstawienie się tym modelom antropologicznym, które są niezgodne z naturą i godnością człowieka. Zakłada jednocześnie ukazanie jako centrum całego życia społecznego i kulturalnego osoby ludzkiej obdarzonej godnością bycia stworzoną na obraz i podobieństwo Boga oraz powołaną do udziału w Jego życiu. Przepowiadanie Ewangelii pod żadnym względem nie może ignorować aktualnej kultury – powinna być ona poznawana i oceniana. Dopiero wtedy wiara chrześcijańska może pojawić się jako istotna i znacząca rzeczywistość zbawienia, zdolna wygenerować alternatywne wzorce kulturowe dla dzisiejszego społeczeństwa[76]. W takim kontekście należy odczytywać słowa konstytucji klaretyńskiej, która mówi, że przepowiadanie misjonarek klaretynek będzie o tyle skuteczne, o ile będzie się łączyło z poznaniem i szanowaniem tradycji i kultury tych, do których są posłane[77].

Opowiadając się za głoszeniem słowa w duchu inkulturacji, duchowość klaretyńska akcentuje ważność takich elementów, jak: poznawanie współczesnego społeczeństwa, Kościoła i wydarzeń oraz ocenianie ich w świetle wiary; zaangażowanie w zadania duszpasterskie Kościołów lokalnych; przystosowanie do potrzeb Kościoła i świata z odnowioną mentalnością w postawie otwartości i dyspozycyjności; nieustanna weryfikacja dzieł apostolskich; przystosowanie do wymagań czasów, miejsc i kultur[78]. Inkulturacja potrzebuje

---

[75] Por. P. Drobot, *Ewangelizacja jako głoszenie odkupienia,* [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia...*, dz. cyt., s. 113–118.

[76] Por. *Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe,* 13–31.05.2007, Brasília 2007, nr 480.

[77] Por. CMC 2000, nr 55.

[78] Por. tamże, nr 20.

również odpowiedniej formacji, poczynając od tej początkowej, a na formacji permanentnej kończąc[79]. Istnieje potrzeba poznawania kultury ludności, wśród której się pracuje, poprzez dokładne i solidne studiowanie fundamentów i ewolucji tej kultury, poprzez refleksję nad tym, co jest widoczne, czy też korzystanie z pomocy ekspertów. Takiemu poznawaniu rzeczywistości musi towarzyszyć proces pogłębiania własnej tożsamości zakonnej. Dokumenty posoborowe wielokrotnie zwracają uwagę na pierwszeństwo doświadczenia charyzmatycznego i chrześcijańskiego w wewnętrznym przeżyciu autentycznego „bycia" osób i wspólnot życia konsekrowanego. Aby żyć i działać w sposób bardzo znaczący i skuteczny, nie wystarczy jedynie zaadaptować się w świecie, ale przede wszystkim wcielić się w środowisko kulturowe, naśladując zachowania samego Chrystusa. Inkulturacja nie jest bowiem „ubraniem zewnętrznym" ani techniką działania, ale jest raczej sposobem istnienia, który wciela się i wyraża w szczególnym kontekście na rzecz i korzyść konkretnego narodu[80]. Jakkolwiek dokumenty zgromadzenia wyrażają przekonanie, że aby głoszone odkupienie mogło dosięgnąć wszystkich ludzi, siostry powinny posiadać zdolność adaptacji do różnych sytuacji społeczno-kulturalnych, politycznych, ekonomicznych i religijnych, to podkreślają także, że misjonarka klaretynka musi żyć Ewangelią, by mogła ją głosić innym[81].

Mimo tego, że w dokumentach Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta jest mowa o bezpośrednim głoszeniu słowa, nie zawierają one jednak wykazu określonych form przepowiadania. Za swoim Założycielem konstytucja instytutu podaje, że głoszenie odkupienia, będące głoszeniem ogromu miłości Boga, który posłał do nas swojego umiłowanego Syna, aby dał świadectwo miłości Ojca oraz zaprosił człowieka zranionego grzechem do zwrócenia się ku Niemu, ma się odbywać „wszystkimi dostępny-

---

79 Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...,* dz. cyt., s. 15.

80 Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 690–694.

81 Por. DMC 2003, nr 24; L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 108.

mi środkami zgodnymi z życiem konsekrowanym i charyzmatem zgromadzenia"[82].

3.2.2. Ewangelizacja ubogich

Fakt, że Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta powstawało równocześnie z wprowadzaniem w życie postanowień Soboru Watykańskiego II, kiedy to Kościół został zdefiniowany jako „Kościół ubogich", przyczynił się do tego, że misja instytutu skierowana została przede wszystkim do najuboższych[83]. Zasadniczo jednak wpłynęły na to miłość do ubogich i gorliwość apostolska Założycieli zgromadzenia, którzy te dwie wartości uczynili niejako wyznacznikiem posłannictwa nowo powstałego instytutu[84]. Wyprzedzili oni w ten sposób opcję preferencyjną na rzecz ubogich posoborowego Kościoła[85].

Konstytucja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta przypomina, że jego Założyciele „byli zawsze wrażliwi i otwarci na wołanie Boga i braci, szczególnie najuboższych, potrzebujących i cierpiących, czyli osób, którym zgromadzenie ma służyć"[86]. W testamentach duchowych Założycieli skierowanych do członkiń instytutu można odczytać ich wielką troskę dotyczącą misji wśród najuboższych. Matka Leonia, pisząc o celu zgromadzenia, podkreśla zarówno wymiar uniwersalny jego posłannictwa, jak i opcję na rzecz ubogich. W testamencie duchowym pisze do swoich córek: „Kochajcie wszystkich powszechną miłością, ponieważ są dziećmi Boga i waszymi braćmi. Starajcie się służyć wszystkim, ale szczególnie tym najuboższym"[87]. Podobnie ostatnia myśl abp. Geralda Fernandesa skierowana do duchowych córek odnosi się do „służby

---

82 Por. CMC 2000, nr 7.

83 Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 37.

84 Por. CMC 2000, nr 1.

85 Por. García, *História da Congregação...*, dz. cyt., s. 11.

86 CMC 2000, nr 13.

87 L. Milito, *Testamento spirituale,* [w:] *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 401.

najuboższym", której potrzebę w Kościele stale podkreślał: „Mojemu Zgromadzeniu Sióstr Klaretynek chcę powiedzieć, że śmierć zbliży nas do siebie jeszcze bardziej. Z nieba będę widział ich pracę, modlitwę i oddanie się ubogim"[88].

Opierając się na dziedzictwie duchowym swoich Założycieli, misjonarki klaretynki starają się każdego dnia wzrastać w miłości do najuboższych[89]. Zabiegają o to, jak stwierdza dyrektorium, by kochać wszystkich jak braci[90]. Miłość misjonarek klaretynek do ubogich czyni z nich uprzywilejowanych odbiorców ewangelicznego przepowiadania[91]. Podobnie Jan Paweł II wskazuje na miłość wobec ubogich jako na źródło posługi misyjnej, odwołując się w *Redemptoris missio* do dokumentu III Konferencji Plenarnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej: „ubodzy zasługują na szczególną uwagę, niezależnie od sytuacji moralnej czy osobistej, w jakiej się znajdują. Zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, by być Jego dziećmi, ale obraz ten jest w nich zatarty, a nawet znieważony. Bóg przeto staje w ich obronie i kocha ich. Wynika stąd, że pierwszymi odbiorcami misji są ubodzy, a ich ewangelizacja jest w pełnym tego słowa znaczeniu znakiem i potwierdzeniem misji Jezusa" (RMi 60). Uprzywilejowane miejsce ubogich pośród Ludu Bożego podkreśla również papież Franciszek, który w adhortacji *Evangelii gaudium* przypomina, że „w sercu Boga jest preferencyjne miejsce dla ubogich, On sam bowiem «stał się ubogim» (2 Kor 8, 9). Cała droga naszego odkupienia naznaczona jest ubogimi" (EG 197).

Dla misjonarek klaretynek głoszenie słowa Bożego ubogim jest wyraźnym sposobem naśladowania Chrystusa, który – jak zaznacza konstytucja instytutu – został posłany, aby głosić Ewangelię ubogim[92]. W Jego życiu ubodzy, cierpiący, prześladowani zajmowali szczególne miejsce. Prorok Izajasz zapowiadał Go jako Mesjasza

---

88 Por. G. Fernandes Bijos, *Testamento spirrituale*, Londrina 1978.

89 Por. CMC 2000, nr 14.

90 DMC 2003, nr 17.

91 Por. *Carisma delle Missionarie di S.Antonio M. Claret*, dz. cyt., s. 36.

92 Por. CMC 2000, nr 52.

ubogich[93]. Dokumenty zgromadzenia podkreślają, że Jezus namaszczony przez Ducha Świętego i wierny woli Ojca ewangelizował ubogich, uzdrawiał chorych, pocieszał strapionych, wyzwalał uciśnionych i ofiarował swoje życie, aby odkupić świat[94]. Nędza ludzka pod różnorodnymi postaciami przyciągała współczucie Chrystusa Odkupiciela, który brał ją na siebie i utożsamiał się z najmniejszymi ze swych braci. Przez swoje nauczanie i postępowanie Jezus wyznaczył drogę swoim naśladowcom. Podjęcie opcji na rzecz ubogich dotyczy wszystkich chrześcijan, którzy są wezwani do tego, by mieć „te same uczucia co Jezus" (por. Flp 2, 5; EG 198). „Stąd ci, których przygniata nędza są przedmiotem szczególnej miłości ze strony Kościoła, który od zarania swego istnienia, [...] nie przestawał pracować, by przynieść im ulgę, bronić ich i wyzwalać"[95].

Duchowość klaretyńska wyraża przekonanie, że głoszenie Dobrej Nowiny ubogim, aby mogło być skuteczne, zakłada przyjęcie postawy solidarności z biednymi na wzór Jezusa, który „będąc bogaty, dla nas stał się ubogim" (2 Kor 8, 9)[96]. Nie jest to pochwała ubóstwa i nędzy, gdyż te zawsze należy przezwyciężać. Równocześnie trzeba pamiętać, że ubogi jest powołany do tego, aby stawał się innym człowiekiem, aby się nawracał, przyjmując odkupienie, które przyniósł Jezus. Dlatego posługa ewangelizacyjna przede wszystkim odnosi się do zwiastowania „spraw innego życia – to znaczy najwyższego i wiecznego powołania ludzi, które jest związane z obecnym stanem, a równocześnie od niego odłączone – innego życia, które wychodzi ponad czas i historię", życia, które jest owocem wyzwolenia wysłużonego przez Chrystusa (por. EN 28). Pragnąc głosić wyzwolenie w Chrystusie, misjonarki klaretynki muszą najpierw same przyjąć ubóstwo jako wyzwolenie w służbie królestwu[97]. Każda bowiem

---

93 Por. J. Różański, *Misje a promocja ludzka...*, dz. cyt., s. 71.

94 Por. CMC 2000, nr 3.

95 Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Wrocław 1986, nr 68.

96 Por. CMC 2000, nr 41.

97 Por. tamże, nr 37.

osoba przeżywająca głębokie wyzwolenie zyskuje większą wrażliwość na potrzeby innych ludzi (por. EG 9). Konstytucja instytutu akcentuje fakt, że ślubowane ubóstwo ewangeliczne, które łączy się ze szczególnym umiłowaniem ubogich, wyraża się zwłaszcza poprzez dzielenie z najbiedniejszymi ich sposobu życia, pragnień i potrzeb[98]. Założycielka zgromadzenia w jednym z okólników pisze, że „nie możemy kochać ubogich, jeśli nie wiemy, czym jest ubóstwo. Aby je poznać, musimy zżyć się z ubogimi"[99]. W ten sposób solidarność misjonarek klaretynek z „siostrami i braćmi, do których są posłane" potwierdza autentyczność przepowiadania Ewangelii[100]. Ewangelizacja bowiem przede wszystkim ma dokonywać się przez świadectwo, którego formą jest ubóstwo oraz otwarcie się na innych w duchu „miłości braterskiej" (por. EN 15, 41). Świadectwo, będące praktyczną realizacją osobistej świętości, jest najskuteczniejszym narzędziem i metodą ewangelizacji. Staje się łącznikiem między dziełem odkupienia dokonanym przez Jezusa a ewangelizacją, czyli głoszeniem odkupienia. Obfite odkupienie jest bowiem w stanie głosić ktoś, kto uznaje siebie za człowieka odkupionego i żyje na co dzień tą rzeczywistością[101].

Priorytetowy rys opowiedzenia się za ubogimi w posłannictwie Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta nie oznacza jakiegokolwiek lekceważenia lub dyskryminacji innych grup. Jest jedynie wskazaniem i zachętą do stanięcia po stronie ubogich i wzięcia ich w obronę, tak jak czynił to Bóg, który już w Starym Testamencie objawiał się jako „Bóg ubogich, Przyjaciel ubogich, Obrońca ubogich"[102]. Świadectwo osób konsekrowanych, uczestniczących aktywnie w obronie praw ludzkich, jest w niektórych przypadkach jedynym skutecznym echem głosu Ewangelii i Kościoła, dzięki spełnianiu wymogów życia ubogiego w praktyce i w duchu, oszczędnego, w ode-

---

98 Por. tamże, nr 41.

99 L. Milito, „Okólnik" 1978, CLM IV, s. 132.

100 Por. CMC 2000, nr 55.

101 Por. P. Drobot, *Ewangelizacja…*, dz. cyt., s. 121.

102 G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 55.

rwaniu od dóbr materialnych. Przykładem osobistego życia osoby te zdecydowanie dowodzą, że preferencja ubogich, wynikająca z ewangelicznego sposobu upominania się o sprawiedliwy podział dóbr tego świata, nakazuje ustawić w służbie człowiekowi cały porządek społeczny, ekonomiczny i polityczny. Skoro zaś – zgodnie z wymogami apostolskiej misji osób konsekrowanych – opcja na rzecz ubogich ma swoje źródło w ślubie ubóstwa, trzeba ją realizować nawet wtedy, gdy wymaga ona heroicznej ofiary[103].

Duchowość klaretyńska nie utożsamia ubóstwa wyłącznie z biedą materialną. Założyciel zgromadzenia ubogim nazywa człowieka upokarzanego; prześladowanego; wygnańca; tego, który żyje poza własną ojczyzną; tego, który cierpi z powodu niesprawiedliwości, znosi niewdzięczność; potrzebującego; człowieka słabego, głodnego, chorego[104]. Założycielka instytutu określa ubogimi cierpiących z powodu podziałów i nienawiści[105]. Ubogimi są dla niej ludzie opuszczeni w społeczeństwie: chorzy, starsi i dzieci[106]. Konstytucja instytutu nie precyzuje dokładnie słowa „ubodzy", daje jedynie pomocnicze wytłumaczenie, że są to „najbardziej potrzebujący [...] wybrani według miejsc i sytuacji"[107]. Zachęca tym samym misjonarki klaretynki do ciągłej refleksji nad tym, czy ich działalność służy najuboższym i odpowiada duszpasterskim potrzebom epoki[108]. IX Kapituła Generalna, przypominając o tym, że zgromadzenie zostało założone po to, aby służyć ubogim, wzywa misjonarki klaretynki do odnowienia zaangażowania na rzecz ubogich[109]. Przypomina jednocześnie, że przyglądając się historii życia konsekrowanego, można zauważyć fakt, że za każdym razem, kiedy przestawało ono być blisko ubogich, traciło znaczenie w świecie, gdyż w ten sposób sprzeciwiało się

---

[103] Por. M. Kowalczyk, *Komplementarność...*, dz. cyt., s. 234–235.
[104] Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 55.
[105] Por. L. Milito, „Okólnik" maj 1973, CLM III, s. 86.
[106] Por. taż, „Okólnik" 22.07.1976, CLM IV, s. 27.
[107] CMC 2000, nr 19.
[108] Por. tamże, nr 21.
[109] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...*, dz. cyt., s. 21.

swojej naturze. Dlatego misjonarki klaretynki powinny pamiętać, że opcja na rzecz ubogich, będąca dziedzictwem charyzmatycznym przekazanym instytutowi przez jego Założycieli, musi być zawsze priorytetem w podejmowaniu nowych działań apostolskich. Wraz z ciągle zmieniającą się rzeczywistością wyzwanie stanowi również rozeznanie tego, kim są dzisiejsi ubodzy[110]? Na szczególną troskę zasługują tak zwani „nowi biedni", do których uczestnicy synodu o życiu konsekrowanym zaliczyli: „bezrobotnych w krajach najbardziej cierpiących niedostatek, ludzi z obszarów zniszczonych przez przemoc, ucisk, wojny domowe, uchodźców, narkomanów, chorych na AIDS, a także ludy wykorzenione ze swych środowisk, mniejszości narodowe pozbawione poszanowania ze względu na rasę, czy też czystość etniczną, narody ubogie systematycznie wykluczane z planów rozwoju grup międzynarodowych"[111]. Osoby konsekrowane, przeżywając dramaty wszystkich tych ludzi ubogich, głębiej sobie uświadamiają, że między innymi dla nich poświęcili się Bogu, bez względu na okoliczności życia i czasu, i właśnie dlatego mają ucieleśniać Kościół, który w każdej sytuacji, a więc w sytości i niedostatku, powinien być wierny radykalizmowi Błogosławieństw[112].

Głoszenie słowa Bożego ubogim oznacza również odkrywanie przyczyn zła obecnego w świecie. Wynika to z faktu, że „pomiędzy ewangelizacją a promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności" (EN 31). Stąd orędzie wyzwolenia człowieka wymaga zaangażowania się na rzecz sprawiedliwości, postępu i pokoju w świecie. Takie zaangażowanie zakłada opcja na rzecz ubogich, która skłania misjonarki klaretynki do troski wyrażającej się nie tylko w przepowiadaniu Dobrej Nowiny, ale związana jest z miłością ewangeliczną do braci pokrzywdzonych i z pragnie-

---

[110] Por. *Seguir Gesù Missionario Redentore oggi. Sussidio per la formazione della comunità*, Roma 2011, s. 14–18.

[111] Por. Synod Biskupów, IX Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i w świecie. Instrumentum laboris,* Watykan 1994, nr 104.

[112] Por. M. Kowalczyk, *Komplementarność...*, dz. cyt., s. 236.

niem wyzwolenia ich z tej trudnej sytuacji. Zadaniem misjonarek klaretynek jest więc głoszenie Ewangelii, solidaryzowanie się z ubogimi, walka o ich fundamentalne prawa do wolności i sprawiedliwości przy użyciu środków skutecznych, lecz zgodnych z życiem konsekrowanym. Misjonarkom klaretynkom nie wolno zamykać uszu na wołanie ubogich, na „jęk biednego człowieka, niewinny głos dziecka, zatroskane wołanie młodzieży, na narzekanie zmęczonego robotnika, westchnienia cierpiącego"[113]. Uczyńmy wszystko – pisze Matka Leonia do swoich duchowych córek – aby dzięki nam Chrystus mógł kontynuować swoje dzieło zbawienia[114]. Nie można bowiem tylko głosić Ewangelii w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale należy także mocą Ewangelii przemieniać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które ciągle jeszcze stają w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawienia (por. EN 19).

3.3. Posługa miłości

W posłudze apostolskiej, która chce służyć komunikacji Chrystusowego dzieła odkupienia we współczesnym świecie, nie można poprzestać wyłącznie na mówieniu o Bożej miłości. Miłość staje się prawdziwa dla człowieka tylko wtedy, gdy wchodzi w ludzką rzeczywistość, co dokonało się przez Jezusa i dalej rozszerza się dzięki ludzkiemu działaniu. Pamięć o Jezusie, Jego nastawieniu wobec ludzi i zasadach działania to fundament praktyki duszpasterskiej, która *hic et nunc* czyni odkupienie wiarygodnym i istotnym dla życia każdego człowieka[115]. Głębokie przekonanie o tej prawdzie wyrażają dokumenty ustawodawcze Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, które od samego początku istnienia instytutu podkreślają, że kontynuowanie misji Chrystusa Odkupiciela obej-

---

[113] L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 212.

[114] Tamże.

[115] Por. R. Hajduk, *Kontynuacja dzieła odkupienia...,* dz. cyt., s. 141.

muje wyraźne głoszenie słowa Bożego oraz posługę miłości według programu dzieł miłosierdzia[116]. Przepowiadanie Ewangelii wiąże się więc w posłannictwie misjonarek klaretynek z podejmowaniem różnorakiej działalności sprzyjającej promocji ludzkiej[117]. Realizacja postulatów wyzwolenia i rozwoju człowieka na przestrzeni lat w Zgromadzeniu Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta konkretyzuje się w dziełach prowadzonych przez instytut, obejmujących takie obszary, jak: formacja religijno-kulturalna, edukacja i wychowanie, opieka sanitarna i asystencja społeczna. Te różne formy apostolatu, pozwalające na wypełnianie dzieł miłosierdzia względem duszy i ciała, są dostosowywane do potrzeb określonego czasu i miejsca, by mogły być czytelnym przejawem konkretnej współpracy z Bogiem w budowaniu nowej ludzkości.

3.3.1. Dzieła miłosierdzia

Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia stwierdza, że dla apostolstwa osób konsekrowanych w Kościele istotna jest wszelka wrażliwość na potrzeby i cierpienia człowieka w świecie współczesnym. Ta wrażliwość, będąca przejawem miłości do bliźniego, a wyrażająca się w podejmowaniu różnorakich dzieł apostolskich, czyni misję życia konsekrowanego czytelną (por. RD 15). Według *Vita consecrata* służba najuboższym i najbardziej potrzebującym staje się niejako przedłużeniem pełnego miłości gestu Jezusa obmywającego stopy swoim uczniom w czasie ostatniej wieczerzy (por. VC 75). Do sceny pochylającego się nad apostołami Mistrza z Nazaretu odnosi się Założyciel Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, którego słowa przytacza konstytucja instytutu, stwierdzając, że „zgromadzenie będzie autentyczne tylko wtedy, kiedy uklęknie u stóp ubogich, tak jak uczynił to Chrystus w czasie ostatniej wieczerzy"[118]. Wzorując się na przykładzie miło-

---

[116] Por. CMC 1962, nr 6.
[117] Por. DMC 2003, nr 14.
[118] CMC 2000, nr 19; G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 75.

siernej posługi Jezusa w Wieczerniku, siostry widzą sens swojego życia w codziennym realizowaniu ofiarnej miłości oraz w konkretnej i wielkodusznej praktyce dzieł miłosierdzia wobec najbardziej potrzebujących sióstr i braci[119].

Założycielka zgromadzenia pisze do swoich duchowych córek, że „prawdziwą misjonarką Chrystusa jest ta siostra, która nie boi się zobaczyć biednej twarzy, i która czyni wysiłki, aby pomagać potrzebującym, według swoich możliwości, z całą miłością, do której jest zdolna"[120]. Pełnienie dzieł miłosierdzia domaga się wrażliwego serca i otwartych oczu, dzięki którym jest się w stanie dostrzec potrzeby drugiego człowieka. Posługa miłości zakłada posiadanie wyobraźni miłosierdzia, która podpowiada, że prawdziwe miłosierdzie powinno być odbiciem nieskończonego miłosierdzia samego Boga. Aby działania osób konsekrowanych na rzecz miłosierdzia mogły być owocne, konieczne jest najpierw dogłębne rozeznanie, co tak naprawdę w danym przypadku jest źródłem ludzkiej nędzy. Wyobraźnia miłosierdzia pozwala ocenić, komu i w jaki sposób okazać miłosierdzie: komu pomagać zdobyć środki do życia, a kogo raczej mobilizować, by sam podjął wysiłek i nie tylko zatroszczył się o siebie, ale także pomagał innym. Nieroztropna filantropia bowiem, choć bywa wyrazem dobrej woli, może bardziej przyczyniać się do utrwalania ludzkiej biedy niż do jej leczenia[121]. Miłosierdzie natomiast w swoim właściwym i pełnym kształcie objawia się „jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku" (DiM 6).

Misjonarki klaretynki są świadome, że trzeba wciąż oczyszczać wewnętrzny wymiar tych dzieł, które nazywamy dziełami miłosierdzia wobec człowieka, aby promieniował w nich wymiar miłosierdzia Chrystusa. Kolejne dokumenty ustawodawcze instytutu podejmują więc kwestię posługi miłości i starają się na nowo odczytywać ją

---

119 Por. CMC 2000, nr 7, 14, 17.3, 18, 19.

120 Por. L. Milito, *Diario spirituale*, dz. cyt., s. 134.

121 Por. J. Augustyn, *„Wyobraźnia miłosierdzia" jako wyzwanie dla osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane" 2003 nr 1 (39), s. 13–15.

zgodnie ze znakami czasu i potrzebami danej rzeczywistości. Według dyrektorium z 1961 roku misjonarki mają mieć serce zawsze gotowe do przyjęcia wszystkich, niezależnie od rasy, koloru skóry, przynależności społecznej, przekonań politycznych i religijnych. Ponadto siostry powinny być czułe jak matki dla swoich dzieci, obdarzać troskliwą miłością i opieką ludzi starszych oraz chorych, jednocześnie gorliwie dbając o zbawienie ich dusz. Praca misjonarek klaretynek ma rozsiewać dobro, nieść ulgę ubogim w ich nędzy i cierpieniu[122].

Pierwsza konstytucja, określając cel instytutu, stwierdza, że jest nim hojna współpraca w misji zbawczej Kościoła na świecie poprzez „oddanie się wszystkim dziełom miłosierdzia względem duszy i ciała, a w sposób szczególny dziełom formacji religijnej i kulturalnej oraz asystencji charytatywnej, społecznej i sanitarnej"[123]. Kolejny dokument instytutu uzupełnia powyższy tekst zdaniem, że wszystkie formy apostolatu powinny być realizowane „zgodnie z najbardziej naglącymi potrzebami Kościoła i przy użyciu środków zgodnych z życiem zakonnym"[124]. Taka postawa wymaga wobec tego od misjonarek klaretynek głębokiego włączenia się w rzeczywistość, w której prowadzona jest ich działalność. „Cel działalności apostolskiej – według konstytucji – musi pobudzać do poznania, w miarę możliwości, wielkich problemów współczesnego społeczeństwa, które można osiągnąć uczestnicząc w wydarzeniach historycznych oraz wypełniając obowiązki obywatelskie i społeczne"[125]. Dokument z 1975 roku wśród form apostolatu wymienia: „dzieła wychowania chrześcijańskiego oraz kulturalnego dzieci i młodzieży, jak również asystencję szpitalną i społeczną w różnorakich formach". Podkreśla, że misjonarki klaretynki muszą również mieć na uwadze formację młodzieży w parafii, a także zatroszczyć się o przygotowanie młodych osób do życia w rodzinie[126].

---

[122] DMC 1961, s. 16–17, 104.
[123] CMC 1962, nr 2.
[124] CMC 1975, nr 3.
[125] Tamże, nr 165.
[126] Tamże, nr 160.

W tekście konstytucji „ad experimentum" z 1991 roku specyficzna misja Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta zostaje określona z jeszcze większą przejrzystością. Dokument przypomina, że misjonarki klaretynki są powołane do pracy w dziele ewangelizacji w każdej części świata, poprzez wyraźne głoszenie słowa oraz służbę charytatywną z preferencją wobec najuboższych, spełnianą w duchu błogosławieństw poprzez praktykę dzieł miłosierdzia względem duszy i ciała, z użyciem wszystkich możliwych środków, wybierając to, co jest bardziej naglące i potrzebne[127]. Konstytucja ta nie wymienia konkretnych form apostolatu, stwierdza natomiast, że misjonarki klaretynki włączają się w dzieło odkupienia, „w duchu dyspozycyjności i całkowitego oddania się Bogu i braciom w wymiarze uniwersalnym"[128]. Za przykładem Boskiego Odkupiciela i ożywiane tym samym Duchem, ofiarują swoje życie, uczestnicząc w Jego zbawczej misji i wychodząc naprzeciw potrzebom i aspiracjom braci, szczególnie tych najuboższych[129]. Dokument ten podkreśla ponadto, że siostry powinny w podejmowaniu działalności apostolskiej kierować się wrażliwością na potrzeby braci, dając pierwszeństwo miejscom bardziej potrzebującym światła Ewangelii i służby miłości[130]. W działalności charytatywnej nie chodzi bowiem tylko o czynienie dobra, za tym musi stanąć ludzkie serce w postawie bezinteresownej miłości. Wtedy pomoc charytatywna staje się świadectwem obecnej w świecie miłości, której ostatecznym źródłem jest zawsze Bóg. Miłość ta winna stawać się na wzór miłości Boga, czyli obejmować każdego człowieka, niezależnie od jego wykształcenia, statusu społecznego czy przynależności religijnej[131]. Bardzo zdecydowanie takiej postawy bliskości względem każdego

---

[127] Por. CMC 1991, nr 7.

[128] Tamże.

[129] Por. tamże, nr 1.

[130] Por. tamże, nr 5.

[131] Por. W. Zagrodzki, *Kościół w służbie odkupieniu w świetle encykliki „Redemptor hominis" Jana Pawła II*, [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia...*, dz. cyt., s. 104.

człowieka domaga się Jan Paweł II, uzasadniając ją służbą odkupieniu: „Dlatego tak bardzo musi być – również i Kościół – zjednoczony z każdym człowiekiem, skoro z nim zjednoczył się Chrystus w Tajemnicy Odkupienia" (RH 18). Ci zatem, którzy działają w instytucjach charytatywnych Kościoła, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego wypełnienia tego, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa (por. DCE 31a). Służba miłosierdziu realizowana w instytutach życia konsekrowanego jest czynnikiem, który kształtuje relacje osobowe w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa. Dzięki temu Ewangelia staje się rzeczywistością działającą, a życie konsekrowane żywą egzegezą słów Jezusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40)[132].

Tekst obecnej konstytucji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, zatwierdzonej w 1999 roku przez Stolicę Apostolską, zasadniczo pokrywa się z tekstem konstytucji „ad experimentum". Podkreśla on jedynie mocniej fakt, że misjonarki klaretynki, oddając się posłudze miłości, mają na uwadze integralne wyzwolenie swoich braci i sióstr[133]. Dokument zaznacza, że służba najuboższym, czyli najbardziej potrzebującym według dzieł miłosierdzia, jest oznaką wierności charyzmatowi zgromadzenia i już nowicjuszki uczą się przyjmować wszystkich braci, niemniej jednak ze szczególną troską, dobrocią i miłosierdziem tych, którzy są najbiedniejsi[134]. Siostry zaproszone są do tego by, świadomie realizować swoją predyspozycję do troszczenia się o innych, która charakteryzuje powołanie do macierzyństwa i związana jest z możliwością bycia matką, niezależnie od biologicznego wymiaru rodzicielstwa. Powołanie do bycia matką

---

[132] Por. J. Kiciński, *Powołanie – konsekracja – misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009, s. 199.

[133] Por. CMC 2000, nr 17.3.

[134] Por. tamże, nr 97.

nie wywodzi się bowiem z instynktu macierzyńskiego, ale z czułości postrzeganej jako najwyższy wyraz troski, która nie jest czysto techniczna, ale posiada wymiar osobowy i charakteryzuje się „byciem dla" osoby kochanej[135]. Realizując ten najcenniejszy rys powołania do bycia matką, misjonarki klaretynki z zaangażowaniem przeżywają wartości, którym poświęciły swoje życie, i przekazują je tym, których ogarniają swoją macierzyńską troską. Zgodnie ze swoim powołaniem siostry starają się z czułością otaczać opieką ubogich, dając świadectwo miłości Boga do każdego człowieka[136].

Mimo tego, że posługa miłości nie może być środkiem do prozelityzmu i zawsze jest praktykowana bezinteresownie, nie oznacza to jednak, że działalność charytatywna pozostawia sprawy wiary obojętnymi. Często najgłębszą przyczyną cierpienia człowieka jest właśnie brak Boga w jego życiu. Osoba, która praktykuje *caritas* w imieniu Kościoła, nigdy nie będzie narzucać innym wiary tego Kościoła. Wie ona jednak, że miłość w jej czystości i bezinteresowności jest najlepszym świadectwem o Bogu, a Bóg, który jest miłością, „staje się obecny właśnie wtedy, gdy nie robi się nic innego ponad to, że się kocha" (DCE 31c). Świadomi tej prawdy byli Założyciele Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, toteż w swoich zapiskach często przynaglają do postawy miłości swoje duchowe córki. Za przykładem św. Antoniego M. Klareta, Matka Leonia przytacza słowa św. Pawła: „Miłość Chrystusa przynagla nas" (2 Kor 4, 14), przypominając, że to właśnie miłość powinna stanowić jedyną motywację zaangażowania się w służbę braciom[137]. W jednym z okólników pisze: „Nasza działalność apostolska przemieniona miłością Chrystusa będzie trwała i skuteczna dla tych wszystkich, którzy będą mieć z nami kontakt, ponieważ będziemy widzialnymi znakami miłości Boga poprzez słowo pociechy, gest dobroci, pomoc w potrzebie zarówno materialnej, jak

---

135 Por. B. Giordani, *Formacja kobiet konsekrowanych*..., dz. cyt., s. 136–139.

136 Por. CMC 2000, nr 42.

137 Por. A. M. Klaret, *Autobiografia,* Warszawa 1992, s. 113; L. Milito, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 212.

i duchowej"[138]. Arcybiskup Geraldo Fernandes podkreśla potrzebę dobrego przygotowania się do spełnianej misji po to, by móc być prawdziwym świadectwem miłości Chrystusa[139]. Świadectwo takie wyraża się poprzez „poświęcanie uwagi ludziom i miłość okazywaną ubogim i maluczkim, tym, którzy cierpią" (RMi 42).

Zgodnie z nowym dyrektorium instytutu klaretynka ma głosić słowo i wypełniać posługę miłości wobec adresatów misji zgromadzenia, zgodnie z dyrektywami Kościoła, projektami duszpasterstwa i promocji społecznej[140]. W praktyce uczynków miłosierdzia wobec ciała i ducha, zgodnie z przesłaniem Błogosławieństw, ma przyjmować najbardziej ubogich, z czułością Boga Ojca i wrażliwością Jezusa. Ma doceniać każdą osobę jako dar Boży, przyjmując wszystkich jak siostry i braci w Chrystusie oraz respektując ich różnorodne zwyczaje i kulturę. Ma promować życie, tworząc takie warunki, w których każda osoba może rozwijać swój potencjał i żyć z godnością[141]. Siostra klaretynka musi być świadoma tego, „że Bóg w jakiś szczególny sposób zawierza jej człowieka. Oczywiście, Bóg zawierza każdego człowieka wszystkim ludziom i każdemu z osobna. Jednakże to zawierzenie odnosi się w sposób szczególny do kobiety – właśnie za względu na jej kobiecość – i w sposób szczególny stanowi też o jej powołaniu" (MD 30). W tym kontekście misjonarka klaretynka stara się odpowiedzieć na oczekiwania dzisiejszego świata „na objawienie się owego geniuszu kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że największa jest miłość (1 Kor 13, 13)" (MD 30).

Posługę miłości na wzór Chrystusa, który pochylał się nad najmniejszymi, misjonarki klaretynki realizują dziś poprzez prowadzenie: przedszkoli, szkół, ochronek, domów dziecka, centrów żywienia, adopcji na odległość, domów dla ludzi starszych, także szpitali, ambulatoriów, domów rekolekcyjnych oraz poprzez realizację różnorod-

---

138 L. Milito, „Okólnik" 1.11.1977, CLM IV, s. 86.

139 Por. G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 75.

140 DMC 2003, 13.

141 Tamże, 17.

nych inicjatyw podejmowanych na rzecz ubogich bądź rozwoju kultury, mających na celu łączenie ewangelizacji z promocją ludzką[142].

3.3.2. Ewangelizacja a promocja ludzka

Nauczanie Kościoła ukazuje w sposób coraz to bardziej ewidentny głębokie więzy, jakie zachodzą między ewangelicznymi wymogami jego własnej misji a zaangażowaniem się ludzi na rzecz promocji osób oraz tworzeniem społeczności godnej człowieka (por. OE 1). „Pomiędzy ewangelizacją bowiem i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; więzy natury teologicznej, gdyż planu stworzenia nie można oddzielać od planu odkupienia, które sięga aż do konkretnych sytuacji, zwalczania krzywdy i zaprowadzania sprawiedliwości; są także więzy natury ewangelicznej, mianowicie porządek miłości: bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego i braterskiego postępu człowieka" (EN 31). W tym kontekście ewangelizować znaczy szerzyć Dobrą Nowinę w każdym miejscu ludzkiej egzystencji, co prowadzi do zmiany ludzkiego sposobu myślenia i działania oraz weryfikacji kryteriów osądów, określonych wartości i modeli życia. Urzeczywistnianie takiego modelu ewangelizacji wymaga otwartości na integralną wizję człowieka, by w świetle słowa Bożego odpowiedzieć na nurtujące go pytania tak, aby ewangelizacja prowadziła do wewnętrznej przemiany, dzięki której powstają nowi ludzie, a w konsekwencji nowa ludzkość (por. EN 18–19).

Dyrektorium Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta stwierdza, że wszystkie wspólnoty i dzieła przez nie prowadzone mają być miejscami ewangelizacji i promocji ludzkiej[143]. Zależność między ewangelizacją a promocją osób podkreśla doku-

---

[142] Por. *Reltório VIII Capitulo Geral*, Londrina 2005, s. 77–84.

[143] Por. DMC 2003, nr 25.

ment III Kapituły Generalnej. Zaznacza on, że życie zakonne jest życiem poświęconym Bogu i braciom, a oddanie to musi prowadzić misjonarki klaretynki do tego, by były coraz bardziej wrażliwe na potrzeby bliźnich. Muszą one całkowicie zaangażować się w takie działania, które będą polepszać warunki życia ludzi zarówno w znaczeniu materialnym, intelektualnym, jak i duchowym. Klaretyński apostolat musi doprowadzić ludzi do poznania ich własnej wartości, ukazując odpowiednie warunki życia, sprawiedliwości i pokoju, które zapewnią im integralny rozwój[144]. Jeszcze wyraźniej o ścisłym związku ewangelizacji i promocji ludzkiej mówi IV Kapituła Generalna, której dokument konstatuje, że koniecznie należy połączyć ewangelizację i promocję ludzką. Jest bowiem rzeczą niemożliwą, by podejmować ewangelizację bez pochylenia się nad problemami ludzi. Jeżeli miałoby to nastąpić, byłoby jednoznaczne z ignorowaniem doktryny Ewangelii o miłości. Nie należy również ograniczać ewangelizacji tylko do doczesnego projektu społecznego[145].

Założycielka zgromadzenia przykładała dużą uwagę do tego, by działania apostolskie misjonarek klaretynek charakteryzowały się troską o prawdziwie integralny rozwój człowieka. W swoich zapiskach zachęca swoje duchowe córki: „Kochajcie w sposób szczególny ubogich [...] pomagajcie im i wspierajcie ich w potrzebach duchowych i materialnych. Niech wasze towarzyszenie młodzieży, chorym, biednym i potrzebującym nie ogranicza się jedynie do spełniania dzieł miłosierdzia względem ciała, pierwszym celem waszej obecności niech będzie zbawienie dusz"[146]. W jednym z okólników pisze: „Kto jest bardziej głodny niż ten, kto jeszcze nie ma «żywego chleba, który zstąpił z nieba» (por. J 6, 51)? Kto jest bardziej spragniony niż ten, kto nie dosięgnął źródła łaski, jakim jest chrzest? Kto jest bardziej przybyszem niż ten, kto jeszcze błądzi daleko od Jezusa i chodząc w ciemnościach, nie wie, dokąd idzie (por. J 12, 35)? Jezus jest Dro-

---

144 Por. Dokument III Kapituły Generalnej, *Unidade no Espirito...*, dz. cyt., s. 149.

145 Por. Dokument IV Kapituły Generalnej, *Nossa Congregação Missionária na Missão do Igreja*, Londrina 1981, s. 6–7.

146 L. Milito, „Okólnik" 20.06.1965, CLM I, s. 212.

gą, Prawdą i Życiem (por. J 14, 6). Kto jest bardziej nagi niż ten, kto jeszcze nie ma szaty łaski uświęcającej? Kto jest bardziej chory niż ten, kto niewidomy od urodzenia, nie widzi Światłości świata, którą jest Jezus (por. J 1, 9)? Kto jest bardziej więźniem niż ten, kto jest niewolnikiem diabła?"[147].

Misyjna posługa nie może się utożsamić z pracą na rzecz rozwoju, ograniczającą się do działalności gospodarczej mającej na celu zaspokojenie potrzeb materialnych ludzi (por. KKK 2426). Pracujący na rzecz rozwoju może swoje zaangażowanie w postęp i wolność motywować pewną ideologią, humanitaryzmem, a jego celem jest polepszenie doczesnej sytuacji życiowej. Misjonarki klaretynki, podejmując działalność sprzyjającą rozwojowi, pamiętają, że cel, do którego dążą, wykracza poza ten świat, oraz że miłość jest pobudzającą siłą powierzonej im misji[148]. Prawdę, że posługa misyjna nie może ograniczać się wyłącznie do udzielania pomocy ubogim, przypomina pierwsze dyrektorium instytutu, które stwierdza, że misjonarki klaretynki pełniąc dzieła miłosierdzia względem duszy i ciała starają się jak Jezus używać wszystkich możliwych środków, by rozpalić na świecie ogień Bożej miłości. Dokument ten wzywa ponadto siostry do tego, aby każdy nawet najtrudniejszy apostolat był pełen miłości Boga, przynosząc w ten sposób ewangelizowanym dobroć, radość i pokój[149].

Działalność apostolska misjonarek klaretynek, która łączy ewangelizację z promocją osób, naznaczona jest troską o przywrócenie wszystkim świadomości godności ludzkiego życia. Tak wyraźnie podkreślany przez duchowość klaretyńską aspekt tajemnicy odkupienia odkrywający przed człowiekiem prawdę o nim samym – o czym była mowa w poprzednim rozdziale niniejszej pracy – staje się dla misjonarek klaretynek impulsem do podejmowania różnorodnych form apostolatu, które sprzyjałyby ukazywaniu wartości człowieczeństwa. Dokument III Kapituły Generalnej, którego wskazania są

---

147 Taż, „Okólnik" październik 1978, CLM IV, s. 123.

148 Por. Dokument IV Kapituły Generalnej, *Nossa Congregação...*, dz. cyt., s. 8.

149 DMC 1961, s. 18–19.

wciąż aktualne, zobowiązuje misjonarki klaretynki do poszukiwania odpowiednich sposobów pozwalających na ewangelizację i promocję ludzką wśród takich grup pozostających na marginesie społeczeństwa, jak: więźniowie, prostytutki, narkomani, czy też – samotne matki, niepełnosprawni. Praca wśród tych grup – według dokumentu – polega na „odbudowaniu" całej osoby ludzkiej zarówno w aspekcie społecznym, jak i duchowym. Wymaga od misjonarek klaretynek bezinteresownej miłości i pomocy okazywanej z szacunkiem, w taki sposób, aby osoby te mogły zrealizować w sobie plan Boga[150].

Konkretne działania misjonarek klaretynek na rzecz ludzi trapionych różnymi problemami stają się służbą na rzecz godności osoby ludzkiej w nieludzkim społeczeństwie, gdzie z obojętnością lekceważone są prawa człowieka (por. RdC 35). Posługa miłości stanowi realizację daru odkupienia pojmowanego jako wyzwolenie z duchowej nędzy i moralnej degradacji, wyzwolenia, które wiąże się z „prawdą o Jezusie Chrystusie, o Zbawicielu, prawdą o Kościele, prawdą o człowieku i jego godności"[151]. Spełniane dzieła miłosierdzia względem duszy i ciała są wyrazem zaangażowania w budowanie sprawiedliwszego świata, który daje nowe i lepsze możliwości życia i rozwoju człowieka. Taka twórcza służba osób konsekrowanych w dynamiczną organizację całego życia społecznego, która bywa niesłusznie kwestionowana pod pozorem mieszania się do polityki, wynika z obowiązku „partycypacji ludzkiej, odpowiedzialnej i czynnej wszystkich obywateli. W tej perspektywie rola zakonników w poczynaniach i dziełach nabiera głębokich znaczeń: budzenia się i angażowania w te kulturowo-socjalne przemiany, które wywierają wpływ na ludzką promocję" (OE 12). Wszystkie prace wykonywane przez osoby zakonne powinny zamieniać się w narzędzia tej promocji, którą Kościół szerzy w świecie. Szkoły, szpitale, ośrodki opieki, różne przedsięwzięcia mające na celu niesienie pomocy ludziom biednym, przyczynianie się do rozwoju kulturalnego i duchowego ludów nie

---

150 Por. Dokument III Kapituły Generalnej, *Unidade no Espirito...*, dz. cyt., s. 35–37.

151 Kongregacja ds. Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, Rzym 1985, nr 24, 30.

tylko wciąż zachowują swoją aktualność, ale odpowiednio przystosowane, bardzo często okazują się uprzywilejowanymi miejscami ewangelizacji i autentycznej promocji ludzkiej (por. OE 6).

Prawdziwa promocja ludzka, według dyrektyw V Konferencji ogólnej CELAM, musi być integralna, czyli ma promować wszystkich ludzi i całego człowieka, wychodząc od nowego życia w Chrystusie, który przemienia osobę w ten sposób, że staje się ona, podmiotem własnego rozwoju. Samo duszpasterstwo społeczne powinno natomiast być dobrze zorganizowane, organiczne i integralne, zapewniające potrzebującym wsparcie oraz umożliwiające promocję ludzką, szczególnie zwracając uwagę na nowe rzeczywistości wykluczenia i marginalizacji, w jakich żyją grupy zagrożone[152]. W odpowiedzi na zalecenia dokumentu z Aparecidy, IX Kapituła Generalna instytutu podjęła zobowiązanie odnowienia zapału misyjnego, w sposób szczególny w posłudze ubogim, w pracy z którymi należy stosować metodologię włączania, uczestnictwa i wyzwolenia, przynoszącą interaktywną solidarność, dzięki czemu ubodzy i wykluczeni staną się partnerami w podejmowanych inicjatywach[153].

Zaangażowanie w duchu miłości w społeczny rozwój stanowi część misji Kościoła. Już bowiem „sama służba ubogim jest aktem ewangelizacji" (VC 82). Postęp ludzki we wszystkich swych wymiarach nie sprzeciwia się woli Bożej. Historia jest terenem, na którym „Boży plan" staje się osiągalny dla ludzi. Ich zwycięstwa są znakami wielkości Boga i w konsekwencji Jego niepojętych planów (por. GS 34). Historia staje się sceną, na której Bóg objawia samego siebie, szczególnie w wydarzeniach i osiągnięciach tego świata, w których zwycięża miłość i miłosierdzie, mające w Nim swe źródło. Dlatego Założycielka zgromadzenia przypomina często swoim duchowym córkom, że muszą one stać się przekazicielkami miłości miłosiernej Boga, której pełnię okazał wobec ludzi w swoim Synu[154]. Jezus „jest bowiem źródłem

---

[152] Por. *Documento de Aparecida*..., dz. cyt., nr 399–401.

[153] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado*..., dz. cyt., s. 22–23.

[154] Por. L. Milito, „Okólnik" 11.10.1965, CLM I, s. 233.

i wzorem tej odnowionej, przenikniętej braterską miłością, szczerością i duchem pokoju ludzkości, której wszyscy pragną" (AG 8). Matka Leonia mocno podkreśla aspekt odkupienia rozumianego jako ciągły rozwój nowego człowieka w nowym świecie, mówiąc, że w centrum działalności apostolskiej misjonarek klaretynek musi być Chrystus w tajemnicy swojej śmierci i zmartwychwstania, Chrystus Odkupiciel, który jest Początkiem i Wzorem nowej ludzkości[155]. W jednym z okólników pisze: „Najdroższe córki, jako misjonarki otwórzmy ramiona i serce na całą ludzkość w wielkim ideale «odnowienia wszystkiego w Chrystusie Odkupicielu»"[156].

Instrukcja *Optiones evangelicae* wymienia „cztery wielkie wierności" jako kryterium wyboru form zaangażowania się osób konsekrowanych w promocję ludzką. Są nimi: wierność wobec człowieka i współczesności, wierność wobec Chrystusa i Ewangelii, wierność wobec Kościoła i jego misji w świecie oraz wierność wobec życia zakonnego i wobec charyzmatu własnego instytutu (por. OE 13). Odnowiona obecność osób zakonnych w misji Kościoła dla celów ewangelizacji i dla promocji ludzkiej nie byłaby bowiem w pełni autentyczna, gdyby musiała wyrzec się, choćby tylko częściowo, specyficznych cech życia konsekrowanego i charakteru właściwego każdemu instytutowi (por. OE 28). Uważne na dyrektywy Kościoła i wierne dziedzictwu Założycieli, Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, wychodząc naprzeciw potrzebom szybko zmieniającej się rzeczywistości, stara się nieustannie aktualizować swoje dzieła apostolskie, by jak najskuteczniej pomagać bliźnim i „nieść odkupienie całej ludzkości", łącząc ewangelizację z promocją ludzką[157].

3.4. Nowe „areopagi" misji zgromadzenia

W adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II zachęca osoby konsekrowane, „trwające w pełnej harmonii z Kościołem i z jego Magisterium,

---

155 Por. taż, *Diario spirituale,* dz. cyt., s. 383.

156 Taż, „Okólnik" Boże Narodzenie 1969, CLM II, s. 175.

157 Por. CMC 1975, nr 159; L. Milito, „Okólnik" październik 1974, CLM III, s. 150.

do szukania nowych odpowiedzi o charakterze duchowym i apostolskim na pojawiające się wyzwania" (VC 13). Potrzebę refleksji nad nowymi kontekstami, z którymi spotyka się dzisiaj życie konsekrowane podkreśla również dokument IX Kapituły Generalnej Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, który przynagla do nieustannego odnawiania działalności misyjnej instytutu w kreatywnej wierności jego charyzmatowi[158]. Nie sposób zatem zamknąć rozdziału poświęconego odkupieńczemu wymiarowi misji zgromadzenia bez zasygnalizowania zjawisk, które jawią się w dzisiejszej rzeczywistości z nową mocą, i które oczekują od życia konsekrowanego nowych odpowiedzi.

3.4.1. Otwarcie na wielkie dialogi

Instrukcja o odnowionym zaangażowaniu życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu *Ripartire da Cristo* stwierdza, że życie zakonne nie może zadowolić się tylko istnieniem w Kościele i dla Kościoła. Wychodzi ono bowiem z Chrystusem ku innym Kościołom chrześcijańskim, ku innym religiom, ku każdemu człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, także temu, który nie wyznaje żadnej religii. Życie konsekrowane jest więc wezwane do zaofiarowania własnego specyficznego wkładu we wszystkich wielkich dialogach, otwartych wewnątrz Kościoła przez Sobór Watykański II (por. RdC 40).

Synod na temat życia konsekrowanego uwydatnił głęboką więź między życiem konsekrowanym i ekumenizmem. „Skoro bowiem duszą ekumenizmu jest modlitwa i nawrócenie, nie ulega wątpliwości, że instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego są w szczególny sposób odpowiedzialne za postępy tego procesu. Jest zatem konieczne, aby w życiu osób konsekrowanych więcej miejsca zajmowała modlitwa ekumeniczna i autentyczne świadectwo ewangeliczne, dzięki czemu mocą Ducha Świętego będzie można obalić mury podziałów i uprzedzeń między chrześcijanami" (VC 100).

---

[158] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado*..., dz. cyt., s. 19–22.

Wprawdzie dokument *Vita consecrata* zaznacza, że żaden instytut nie może czuć się zwolniony z obowiązku pracy na rzecz jedności chrześcijan, wydaje się jednak, że na wezwanie do zaangażowania w dialog ekumeniczny w sposób szczególny powinno odpowiedzieć Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, akcentujące w swoim posłannictwie głoszenie tajemnicy odkupienia wszystkim ludziom (por. VC 101)[159]. Jedność chrześcijan przyczynia się bowiem do wiarygodnego głoszenia tajemnicy odkupienia, o czym była mowa w paragrafie poświęconym personalistycznemu wymiarowi odkupienia w ujęciu encykliki *Redemptor hominis*.

Nowość różnych kontekstów, w których chrześcijanie mają żyć swoją wiarą i głosić Ewangelię, przyczynia się do rozwoju ekumenicznej konfrontacji, a także ukazuje potrzebę realnej jedności chrześcijan. Nie można jej mylić ze zwykłą serdecznością we wzajemnych relacjach czy współpracą przy jakimś wspólnym projekcie, lecz ma ona raczej być pragnieniem, by dać się przemienić przez Ducha Świętego, upodabniając się do obrazu Chrystusa[160]. Jak przypomina Sobór Watykański II, podziały między chrześcijanami są antyświadectwem: „Ten podział otwarcie sprzeciwia się woli Chrystusa i jest zgorszeniem dla świata, a nadto przynosi szkodę najświętszej sprawie głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu" (UR 1). Przezwyciężenie podziałów jest zatem, według ojców synodu dotyczącego nowej ewangelizacji, nieodzownym warunkiem pełnej wiarygodności naśladowania Chrystusa. To, co łączy chrześcijan, jest mocniejsze, niż to, co ich dzieli, dlatego też powinni pobudzać się nawzajem w dążeniu do wiernego dawania świadectwa Ewangelii, ucząc się wzrastać w jedności[161]. Wiąże się to przede wszystkim z właściwym rozumieniem tego centralnego pojęcia ekumenicznego, jakim jest „jedność". Pośród przyjmowanego w rozmowach ekumenicznych rozumienia jedności, pomimo wszelkich wzajemnych zapewnień, wy-

---

[159] Por. CMC 2000, nr 3.

[160] Por. Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., nr 72.

[161] Por. tamże, nr 125.

raźnie zaznacza się jej „absolutystyczne" postrzeganie, które wciąż miesza jedność z „jednolitością". Kto pragnie żywej jedności, musi odrzucić „jednolitość" nie tylko deklaratywnie, ale także rzeczywiście, i zgodzić się na „jedność w wielości"[162]. Wzrastanie w tak rozumianej jedności zakłada niejednokrotnie potrzebę zmiany własnego punktu widzenia, poszerzenia horyzontów, odkrywania nowych wymiarów świętości i otwarcia się na nowe aspekty chrześcijańskiego zaangażowania[163]. Takiej ekumenicznej wrażliwości oczekuje się w sposób szczególny od osób konsekrowanych, mających zabiegać przede wszystkim o tę duchową jedność, zanim jeszcze urzeczywistnią ją w dziełach, a także z przekonaniem wspierać starania o to, by ukazać wszystkich chrześcijan zjednoczonych w pokazywaniu światu profetycznej i przemieniającej mocy przesłania Ewangelii (por. VC 100)[164].

Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, wydane przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan, szczegółowo precyzuje postawy i działania, jakie powinny charakteryzować osoby konsekrowane. Według dokumentu istotną rolę odgrywa w życiu osób konsekrowanych świadomość ekumenicznego znaczenia ich formy życia, jako że nawrócenie serca, świętość osobista, modlitwa publiczna i prywatna oraz bezinteresowna służba Kościołowi i światu są samym sercem ruchu ekumenicznego. Dyrektorium dodaje, że osoby konsekrowane powinny przyczyniać się do zrozumienia ekumenicznego wymiaru powołania wszystkich chrześcijan do świętości życia, stwarzając okazję do rozwijania formacji duchowej, kontemplacji, adoracji i uwielbienia oraz służby bliźniemu. Uwzględniając okoliczności miejsca i osób, wskazane jest, by instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego organizowały

---

[162] Por. A. Nosol, *Jedność Kościoła i Europy*, Opole 2009, s. 44–45 (Ekumenizm i Intergracja, 21, red. P. Jaskóła, J. Kobienia).

[163] J. Sin, *Homily on the ecumenical service for the jubilee of ecumenism*, „Boletín Eclesiástico de Filipínas" 2000 nr 76 (819), s. 510.

[164] Por. Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., nr 72.

spotkania z chrześcijanami różnych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych, mające na celu modlitwę liturgiczną, rekolekcje, ćwiczenia duchowe oraz głębsze zrozumienie duchowych tradycji chrześcijan. Dokument Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan zaleca ponadto podtrzymywanie relacji z klasztorami lub wspólnotami życia wspólnego innych Wspólnot chrześcijańskich celem wymiany bogactw duchowych i intelektualnych oraz doświadczeń życia apostolskiego, albowiem wzrost charyzmatów zakonnych tych Wspólnot może być realnym ich wkładem do całego ruchu ekumenicznego. Kolejnymi aspektami w działaniu na rzecz budowania jedności chrześcijan, na które zwraca uwagę dyrektorium, jest prowadzenie działalności ekumenicznej w placówkach wychowawczych administrowanych przez instytuty życia konsekrowanego czy stowarzyszenia życia apostolskiego, a także współpraca z innymi chrześcijanami we wspólnym działaniu na rzecz sprawiedliwości społecznej, rozwoju ekonomicznego, polepszenia zdrowia i wychowania, ekologii, pokoju oraz pojednania między narodami i wspólnotami[165].

Przytaczane wcześniej dyrektorium sugeruje nawet, by instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego mianowały na poziomie swej władzy centralnej delegata lub komisję zobowiązaną do popierania i zapewniania ich zaangażowania ekumenicznego. Funkcja tych delegatów czy komisji polegałaby na popieraniu formacji ekumenicznej wszystkich członków, na wspieraniu specjalnej formacji ekumenicznej doradców do spraw ekumenicznych przy odpowiednich autorytetach na płaszczyźnie generalnej i lokalnej tychże instytutów i stowarzyszeń, a zwłaszcza na wcielaniu w życie i zapewnieniu wszelkich działań ekumenicznych[166]. Pomimo tego, że Zgromadzenie Misjonarek św. Antoniego M. Klareta nie powołało do istnienia takiej komisji czy chociażby nawet delegatki, ostatnia kapituła generalna instytutu podkreśla wagę popierania różnorodnej działalności ekumenicznej i zaanga-

---

[165] Por. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, nr 5, „Communio" 1994 nr 2 (80), s. 4.

[166] Por. tamże, nr 51.

żowania się w nią[167]. Potrzeba odpowiedniego przygotowania do podejmowania prac na rzecz jedności chrześcijan została uwzględniona również w przygotowywanym nowym planie formacji dla całego zgromadzenia[168].

Według adhortacji *Vita consecrata* instytuty życia konsekrowanego nie mogą uchylać się od zaangażowania także w dialog międzyreligijny, gdyż ten przynależy do misji ewangelizacyjnej Kościoła (por. VC 102). Odwołując się do tego faktu, dokument przypomina niejako o potrzebie dogłębnego zrozumienia tego dialogu, który dla chrześcijan ma wymiar zbawczy i jest częścią „dialogu zbawienia, którego inicjatywę wziął na siebie Bóg"[169].

Posoborowe dokumenty Kościoła dotyczące dialogu międzyreligijnego wskazują na potrzebę dialogu i jego możliwość, precyzują jego rozumienie i uwarunkowania, a także podają praktyczne wskazówki, jak dialog ten ma być realizowany. Dokument Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego *Dialog i przepowiadanie* z 1991 roku, powołujący się na wcześniejszy tekst *Postawy Kościoła wobec wyznawców innych religii*, mówi o czterech formach dialogu, do których należą: dialog życia, dialog dzieł, dialog wymiany teologicznej oraz dialog doświadczenia religijnego[170]. We wszystkich tych formach dialogu instytuty życia konsekrowanego mają uczestniczyć zgodnie z własnym charyzmatem i ze wskazaniami władz kościelnych (por. VC 102).

Dialog życia, bez którego nie może być mowy o dialogu na płaszczyźnie społeczno-politycznej, teologicznej czy w dziedzinie doświadczenia religijnego, zakłada „uwagę, szacunek i przychylność

---

[167] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...*, dz. cyt., s. 23.

[168] Por. *Plano Geral de Formação „ad experimentum"*, Londrina 2013, s. 70, 85.

[169] Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacja Ewangelizacji Ludów, *Dialog i przepowiadanie*, nr 80, „Nurt SVD" 1993 nr 3(62), s. 75–106.

[170] Por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 185. Dokument *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* został wydany w 1984 roku przez Sekretariat dla Niechrześcijan, zwany od 1988 roku Papieską Radą do Spraw Dialogu Międzyreligijnego. Por. tamże, s. 19.

wobec drugiego człowieka, a także uznanie jego osobowej tożsamości, jego sposobów wyrażania siebie, jego wartości"[171]. Dotyczy on zatem realizacji najważniejszego przykazania, przykazania miłości, od wypełniania którego Chrystus uzależnił ludzkie zbawienie. Osiągną je ci, którzy głodnych nakarmią, spragnionych napoją, podróżnych w dom przyjmą, nagich przyodzieją, chorych i więźniów odwiedzą (por. Mt 25, 31–46)[172]. Boska pedagogia dialogu nie polega jedynie na słowach, ale także na czynach, które dają świadectwo „nowości chrześcijańskiej", nowości miłości Ojca[173]. W dialogu międzyreligijnym zadaniem chrześcijańskiego partnera dialogu jest tworzenie ewangelicznej atmosfery w każdym środowisku, w którym żyje i działa[174]. Z tej racji adhortacja *Vita consecrata* stwierdza, że osoby konsekrowane poprzez świadectwo życia ubogiego, pokornego i czystego, przenikniętego braterską miłością do wszystkich przyczyniają się do rozwoju dialogu życia, który jest urzeczywistnieniem fundamentalnego modelu misji i głoszenia Ewangelii Chrystusa. Dokument zaleca również, by instytuty zakonne w celu pogłębiania wzajemnego poznania, szacunku i miłości, rozwijały stosowne formy dialogu ze środowiskami monastycznymi innych religii, prowadzonego w duchu serdecznej przyjaźni i obopólnej szczerości (por. VC 102).

Drugą formą dialogu międzyreligijnego, do której zachęcają posoborowe dokumenty, jest dialog dzieł[175]. Dokument *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* wyjaśnia, że dotyczy on dzieł i współpracy „na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej i po-

---

171 *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu i misji,* nr 29, [w:] *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczania Jana Pawła II* (1965–1989), oprac. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 44–59.

172 Por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny...,* dz. cyt., s. 186.

173 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie,* [w:] *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst, komentarze, studia,* red. I. Ledwoń, K. Pek, Lublin–Warszawa 1999, nr 117.

174 Por. *Postawa...*, dz. cyt., nr 30.

175 Por. tamże, nr 31–32; *Dialog i przepowiadanie*, dz. cyt., nr 42b.

litycznej, których celem jest wyzwolenie i wyniesienie człowieka"[176]. Bez dialogu dzieł i dialogu życia pozostałe dwie formy dialogu nie mają racji bytu, jako że takie działania, jak dążenie do pokoju między narodami i między religiami, obrona praw człowieka i wszelkie działania na rzecz rozwiązania różnych problemów świata stanowią swoiste „miejsce", gdzie spotykający się chrześcijanie i członkowie innych tradycji religijnych mogą dać dowód swojej autentyczności. Ze swej strony chrześcijanie powinni w tego rodzaju dialogu widzieć jeden ze znaczących elementów swojej misji wobec świata. Wszystko bowiem, co przyczynia się do pojednania między ludźmi i do budowania pokoju w świecie, jest znakiem królestwa Bożego[177]. Do tej szczególnej formy dialogu wezwane są instytuty życia konsekrowanego, które według zaleceń *Vita consecrata* powinny dążyć do porozumienia z członkami innych religii, nawiązując z nimi dialog dzieł przygotowujący drogę do głębszej wspólnoty. Szczególną rolę w tej formie dialogu mogą spełnić kobiety konsekrowane, współpracując z osobami o różnych tradycjach religijnych na rzecz godności kobiety, zwłaszcza w dążeniu do równości i właściwej wzajemności między mężczyzną i kobietą (por. VC 102).

Kolejną formą dialogu międzyreligijnego jest dialog wymiany teologicznej, który obejmuje najmniejszy krąg uczestników i przeznaczony jest dla „specjalistów, którzy starają się pogłębić zrozumienie wzajemnego dziedzictwa religijnego i docenić wartości duchowe jedni drugich"[178]. Stąd zrozumiałe jest, że zaangażowanie w tę formę dialogu polecane jest tylko odpowiednio przygotowanym do tego osobom. Ostatnią, czwartą formą dialogu międzyreligijnego jest dialog doświadczenia religijnego. Odnosi się on przede wszystkim do dziedziny ascetyki, kontemplacji i mistyki. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* zachęca instytuty życia konsekrowanego, aby uważnie zastanawiały się, „w jaki sposób ascetyczne i kontemplacyjne tradycje, których nasiona Bóg niekiedy złożył w starożytnych

---

[176] Por. *Postawa*..., dz. cyt., nr 31.
[177] Por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny*..., dz. cyt., s. 193.
[178] Por. *Dialog i przepowiadanie*, dz. cyt., nr 42c.

kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można by przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego" (AG 18). Dialog doświadczenia religijnego ma zatem prowadzić do obopólnego wzbogacenia i jest niejako ukoronowaniem wszystkich pozostałych form dialogu, bowiem przez wejście w głąb, przez dialog serc, ale również przez dialog wewnętrzny z Bogiem, umacnia się wiara każdego z uczestników dialogu[179].

Vita consecrata docenia wkład w dialog międzyreligijny osób konsekrowanych, które dzięki odwadze i cierpliwości nawiązały owocne kontakty z różnymi narodami misyjnymi, ukazując wszystkim drogę zbawienia, a także tych, które dzisiaj potrafią odkrywać w dziejach poszczególnych ludzi i narodów ślady obecności Boga prowadzącego całą ludzkość ku rozpoznawaniu znaków Jego odkupieńczej woli. Dokument podkreśla jednocześnie, że udział osób konsekrowanych w dialogu międzyreligijnym wymaga odpowiedniego przygotowania w ramach formacji początkowej i formacji stałej, a także w pogłębianiu wiedzy naukowej, jako że ta niełatwa dziedzina wymaga solidnej znajomości chrześcijaństwa i innych religii, której musi towarzyszyć mocna wiara oraz ludzka i duchowa dojrzałość (por. VC 79, 102).

Wytyczne odnośnie do dialogu międzyreligijnego posoborowych dokumentów znajdują swój oddźwięk w najnowszych dokumentach ustawodawczych Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta. Dokument IX Kapituły Generalnej, przywołując słowa testamentu Założycielki instytutu zalecające, by miłować wszystkich, gdyż wszyscy są dziećmi Boga, naszymi braćmi i siostrami, zachęca misjonarki do otwartości na dialog międzyreligijny. Podkreśla również potrzebę kultywowania postaw wyrażających szacunek wobec przedstawicieli innych tradycji religijnych oraz nieodzowność wspólnego działania na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony rzeczywistości stworzonej[180].

---

[179] Por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny...*, dz. cyt., s. 200–201.

[180] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...*, dz. cyt., s. 23.

Oprócz dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego adhortacja *Vita consecrata* poleca osobom konsekrowanym wziąć pod uwagę także dialog z tymi, którzy nie wyznają żadnej religii. Dokument zapewnia, że ludzie wybierający życie konsekrowane stają się – ze względu na samą naturę tej drogi – szczególnym punktem odniesienia dla owej tęsknoty za Bogiem, która zawsze nurtuje serce człowieka i skłania go do podejmowania różnych form ascezy i duchowości. Osoby konsekrowane, realizując wiernie wszystkie dobrowolnie przyjęte zobowiązania, mogą ukazywać swoim współczesnym, gdzie należy szukać odpowiedzi na niepokoje, unikając rozwiązań złudnych i często negujących zbawcze wcielenie Chrystusa (por. 1 J 4, 2–3; VC 103). Dialog taki staje się z jednej strony okazją do radosnego głoszenia daru, który jest dla wszystkich i wszystkim powinien być proponowany z największym szacunkiem dla wolności każdego: daru objawienia Boga-Miłości, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał" (J 3, 16). Z drugiej strony, obowiązek misyjny nie zabrania podejmowania dialogu z wewnętrzną gotowością do przyjęcia zalążków słowa, ponieważ między zasobami i ograniczeniami każdej kultury osoby konsekrowane mogą znaleźć wartości cenne dla własnego życia i misji. „Nierzadko Duch Boży, który «wieje tam, gdzie chce» (J 3, 8), wzbudza także w powszechnym ludzkim doświadczeniu, mimo jego wielorakich sprzeczności, znaki swojej obecności, pomagające samym uczniom Chrystusa głębiej rozumieć orędzie, którego są głosicielami" (RdC 44).

3.4.2. Odpowiedzialność za dzieło stworzenia

Przedstawiona w pierwszym rozdziale refleksja na temat odkupienia w perspektywie ekoteologii ukazuje nowe możliwości rozwiązania globalnego w swym zasięgu kryzysu ekologicznego, który przybiera niewyobrażalne wcześniej rozmiary i skutki. Dla zbudowania właściwej etyki ekologicznej potrzebna jest bowiem rzetelna, adekwatna wizja antropologiczna. W takiej etyce j należy mieć na uwadze nie tylko perspektywę stworzenia, niejako modelową dla

oceny działania człowieka w przyrodzie, ale i w równym stopniu perspektywę soteriologiczną. Wymiar odkupienia, nowego stworzenia decyduje znacząco w analogicznej mierze o godności człowieka, jak i godności natury[181].

Droga do rzeczywistych przemian i przezwyciężenia kryzysu ekologicznego przebiega przez osobę i jej hierarchię wartości. Pierwszym zaś krokiem wychodzenia z tego kryzysu powinien być rachunek sumienia, skutkujący „ekologicznym nawróceniem"[182]. Do takiego nawrócenia wzywa Jan Paweł II, postrzegając je jako fundament do kształtowania postawy odpowiedzialności ekologicznej: odpowiedzialności wobec siebie samych, wobec innych i wobec środowiska[183]. Człowiek, będący częścią dzieła stworzenia, nie może dobrowolnie dysponować pozostałymi dobrami stworzonymi. W panowaniu nad światem zobowiązany jest do tej wspomnianej wyżej potrójnej odpowiedzialności: wobec swojego sumienia, wobec innych (zwłaszcza przyszłych pokoleń), ostatecznie zaś wobec Boga Stwórcy. Świadomość odpowiedzialności ekologicznej przed Bogiem gwarantuje jednocześnie jej realizację wobec innych i siebie samego. W sposobie odniesienia człowieka do siebie samego i innych ludzi jest bowiem wewnętrznie zawarta jego relacja do Boga. Każda więc decyzja, jaką osoba podejmuje wobec świata i społeczności ludzkiej, oparta jest na jej stosunku do Boga. Stąd odpowiedzialność wobec Boga implikuje jednocześnie konkretną odpowiedzialność wobec świata i wobec ludzkości. W kontekście dogmatu o Bogu, Stwórcy świata i człowieka, odpowiedzialność ekologiczna jawi się jako powrót do najstarszej prawdy o człowieku i jego pierwotnym powołaniu, zgodnie z którym Adam i Ewa zostali umieszczeni w ogrodzie Eden po to,

---

181 Por. P. Bortkiewicz, *W stronę integralnej i adekwatnej etyki ekologicznej*, [w:] *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej,* red. A. Dyduch-Falniowska i in., Kraków 2000, s. 206.

182 Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej,* Lublin 2007, s. 183.

183 Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1990 r.*, dz. cyt., s. 23.

aby uprawiać go i doglądać. Już w tej biosferycznej perspektywie odpowiedzialności ekologicznej ujawnia się jej antropocentryzm. Ostatecznie jest to bowiem odpowiedzialność za człowieka, za jego zdrowie i życie[184].

Według dokumentu *Ripartire da Cristo,* wobec kryzysu ekologicznego, narastającego poprzez fakt, że człowiek nie chce uznać swojej odpowiedzialności przed Bogiem za świat, nie mogą pozostać obojętnymi osoby życia konsekrowanego (por. RdC 45). To od nich, żyjących w szczególnym przymierzu z Bogiem, oczekuje się tego, by były promotorami kultury ekologicznej. Jeśli w przeszłości nie do pomyślenia było, by instytuty życia konsekrowanego zajmowały się ochroną środowiska naturalnego, dziś niewyobrażalny staje się fakt, aby istniał instytut, który nie podejmowałby ekologicznych inicjatyw[185]. Misjonarki klaretynki do promowania kultury ekologicznej wzywa ostatnia kapituła generalna, która podkreśla konieczność rozwijania postaw szacunku, troski i obrony ekosystemów oraz zasobów naturalnych Ziemi[186]. Odnosząc się do tego apelu, dokumenty poszczególnych kapituł prowincjalnych zaznaczają potrzebę poszerzania wiedzy odnośnie do ochrony środowiska, ale także nawołują do „ekologicznego nawrócenia", które sugeruje Magisterium Kościoła[187].

W czasach, gdy „człowiek, opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie, [...] gdy mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać", potrzebne są osoby,

---

184 Por. B. Jurczyk, *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*, Opole 2002, s. 134–140.

185 Por. Th. Berry, *The Christian future and the fate of Earth,* New York 2009, s. 74–76.

186 Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...,* dz. cyt., s. 23.

187 Por. Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato...,* dz. cyt., s. 22.

które świadomie będą „pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia" (CA 37). Rozwój kultury ekologicznej i programów ekorozwoju możliwy będzie tylko dzięki tym, których styl życia będzie oparty na skromności, wstrzemięźliwości, samoograniczaniu; których codzienne decyzje będą motywowane kryteriami ekologicznymi i etycznymi; dzięki temu, kogo można by nazwać „człowiekiem ekologicznym"[188]. Taki sposób życia powinien być charakterystyczny dla osób ślubujących czystość, ubóstwo i posłuszeństwo, by odkupieńcza moc życia radami ewangelicznymi przyczyniała się do właściwego egzystowania wszystkich Bożych stworzeń[189].

Refleksję nad ekologicznym wymiarem rad ewangelicznych podejmuje, wspominany w drugim rozdziale tej dysertacji, José Cristo Rey García Paredes. Według tego hiszpańskiego teologa pełny sens czystości, ubóstwa i posłuszeństwa może być zrozumiany dopiero wtedy, gdy spojrzy się na nie w perspektywie relacji interpersonalnych, relacji z Bogiem, ale także relacji ze środowiskiem naturalnym. Zdaniem Paredesa czystość warunkuje odniesienie do stworzenia przepełnione szacunkiem i czcią. Ewangeliczne dziewictwo charakteryzuje się także profetycznym uznaniem wobec tajemnicy życia. Ani przemoc, która zabija, ani też regeneracja, która przynosi nowe życie, nie przynależą do czystości. Stąd ślubujący ewangeliczną czystość powinni odznaczać się szczególną czcią i troską wobec życia, przede wszystkim ludzkiego, ale również wobec jakichkolwiek przejawów życia na ziemi. Nie należy zapominać, że przeżywanie czystości jest ściśle związane z ewangelicznym ubóstwem i posłuszeństwem, dlatego łączy się z budowaniem relacji ze środowiskiem, która naznaczona jest rezygnacją z chęci panowania, opresji czy przemocy[190]. Papież Franciszek zdecydowanie prosi, by mężczyźni i kobiety dobrej woli byli „opiekunami stworzenia, Bożego planu wpisanego

---

188 Por. S. Jaromi, *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004, s. 141.

189 Por. D. O'Murchu, *Consecrated religious life: the changing paradigms,* Quezon City 2005, s. 210–224.

190 Por. J. C. R. García Paredes, *Theology of religious life…,* dz. cyt., s. 164.

w naturę, opiekunami bliźniego, środowiska"[191]. Osoby praktykujące radę czystości wezwane są do tego, by prawdziwie kochać i szanować każde stworzenie oraz zdecydowanie świadczyć o tym, że nie jest ono jedynie materialnym źródłem ludzkiej korzyści i dobrobytu. Stworzenie jest przestrzenią i kontekstem Bożego objawienia, to podstawowe zwierciadło, w którym widzimy oblicze Boga i odczytujemy sposób, w jaki mamy żyć jako stworzenia planety Ziemi[192].

Ewangeliczne ubóstwo, według hiszpańskiego teologa, uwalnia od destrukcyjnej zaborczości. Bycie ewangelicznie ubogim to wchodzenie w rzeczywistość bez dążenia do zachłannego gromadzenia rzeczy doczesnych, to nade wszystko sytuowanie siebie pośród stworzeń w relacji wzajemnej zależności. To odczuwanie bólu nie tylko z powodu cierpienia i nędzy braci i sióstr, ale także z powodu dewastacji „siostry-matki natury"[193]. Ubóstwo wychowuje człowieka do prawdy, że świat nie jest jego, ale jest darem Boga, darem, z którego należy korzystać, zawsze z poszanowaniem, dzięki czemu może odnawiać się harmonia pomiędzy światem i osobą, wyzwalając człowieka od dążenia do przesadnego posiadania i zawłaszczania sobie świata[194].

Osoba zakonna, która troszczy się o ekologiczny wymiar ubóstwa, rozwija głęboki szacunek wobec natury oraz uczy się odnosić do wszystkich stworzeń nie jak do rzeczy, ale jak do tajemnic. Pozbywa się zaborczej i wyniosłej postawy po to, aby znaleźć kosmiczną harmonię i jedność ustanowione przez zmartwychwstałego Pana. Uznaje Jezusa jako Odkupiciela całego stworzenia i pamięta, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wie przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia, oczekując odkupienia (por. Rz 8, 21–23)[195].

---

[191] Franciszek, *Bądźmy „opiekunami" stworzenia*, 19 III. Msza św. na rozpoczęcie posługi Piotrowej, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 2013 nr 5 (352), s. 19.

[192] Por. D. O'Murchu, *Consecrated religious life...*, dz. cyt., s. 211.

[193] Por. J. C. R. García Paredes, *Theology of religious life...*, dz. cyt., s. 118.

[194] Por. G. Firszt, *Życie według rad ewangelicznych*, dz. cyt., s. 83.

[195] Por. J. C. R. García Paredes, *Theology of religious life...*, dz. cyt., s. 114–118.

Związana ściśle ze ślubem ubóstwa, podejmowana przez osoby konsekrowane, opcja na rzecz ubogich ma także swój ekologiczny wymiar. Zakłada ona bowiem zaangażowanie w ochronę biosfery i jej zasobów z tej racji, że środowisko naturalne jest miejscem zamieszkania wszystkich ludzi. Nikt nie ma zatem prawa poprzez nieodpowiedzialne zachowania niszczyć Ziemi, czyniąc ją nieprzyjazną dla przyszłych pokoleń. Przeznaczenie uniwersalne dóbr stworzonych wymaga ogólnoludzkiej solidarności, która przekracza logikę utylitarystyczną i nie przedkłada neoliberalnej ekonomii ponad kryteria etyczne[196]. Refleksję nad niesprawiedliwym podziałem dóbr naturalnych Ziemi proponuje misjonarkom klaretynkom pokapitulny program formacji, który przynagla jednocześnie do tego, by siostry poprzez zobowiązanie do ekologicznego stylu życia ich wspólnot były świadectwem, że możliwy jest zrównoważony rozwój, oparty na solidarności i poszanowaniu środowiska naturalnego[197].

Ekologiczny wymiar posłuszeństwa, według Paredesa, to posłuszeństwo przymierzu, które Stworzyciel zawarł z całym stworzeniem, i które wyraża się w podporządkowaniu pierwotnemu powołaniu, aby uprawiać ogród ziemi i strzec go (por. Rdz 2, 15). Osoba ślubująca posłuszeństwo powinna starannie i z oddaniem troszczyć się o to przymierze, kochając ze wszystkich sił nie tylko Boga i bliźnich, ale także cały stworzony świat. Musi nauczyć się słuchać i być posłuszna naturze we wszystkich jej stworzeniach[198]. Prawo, które zostało przez Boga wpisane w naturę i które można odczytać za pomocą rozumu, skłania do poszanowania zamysłu Stwórcy – zamysłu, który ma na celu dobro człowieka. To prawo wyznacza pewien wewnętrzny porządek, który człowiek zastaje i który powinien zachować. Wszelkie działanie, które sprzeciwia się temu porządkowi, nieuchronnie uderza w osobę ludzką[199]. Człowiek jest zatem

---

196 Por. *Documento de Aparecida...*, dz. cyt., nr 125–126, 474.

197 Por. *Seguir Gesù Missionario Redentore...*, dz. cyt., s. 14–18.

198 Por. J. C. R. García Paredes, *Theology of religious life...*, dz. cyt., s. 80.

199 Por. Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone podczas Liturgii Słowa, Zamość, 12.06.1999, nr 3, [w:] *VII Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 164.

w szczególny sposób odpowiedzialny za środowisko życia, to znaczy za rzeczywistość stworzoną, która z woli Boga ma służyć jego osobowej godności i jego życiu. W istocie, panowanie, przekazane przez Stwórcę Adamowi i Ewie, nie oznacza władzy absolutnej, nie może też być mowy o wolności „używania" lub dowolnego dysponowania rzeczami. Ograniczenie nałożone od początku na człowieka przez samego Stwórcę i wyrażone w sposób symboliczny w zakazie „spożywania owocu drzewa" (por. Rdz 2, 16–17) jasno ukazuje, że w odniesieniu do widzialnej natury jesteśmy poddani nie tylko prawom biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać (por. EV 42).

W myśl autentycznej etyki ekologicznej, która zakłada integralny związek „ekologii przyrody" z „ekologią człowieka", czyli łączy ochronę środowiska z wrażliwością na ochronę życia ludzkiego, osoby konsekrowane wezwane są do troski o dar życia i ukazywanie jego wartości[200]. W czasach, gdy nowe pespektywy otwarte przez postęp nauki i techniki dają początek nowym formom zamachów na godność ludzkiej istoty, budowanie „nowej kultury życia" jest jednym z priorytetowych zadań, jakie Kościół stawia przed instytutami życia konsekrowanego. W dziedzinie tej znaczące zadanie do wypełnienia mają kobiety konsekrowane, które poprzez swoje poświęcenie, przeżywane w pełni i z radością, stają się znakiem czułej dobroci Boga dla ludzkości oraz przypominają o wartości każdego ludzkiego życia[201]. Postawę troski i poszanowania życia, od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci, misjonarki klaretynki starają się okazywać w podejmowanej zgodnie ze swoim charyzmatem posłudze miłości, prowadząc szpitale, ambulatoria, ośrodki opieki nad nieuleczalnie chorymi, domy dla ludzi starszych, ochronki i domy dziecka[202]. Siostry zabiegają o to, by swoim zachowaniem dawać świadectwo o tym, że życie ludzkie ma charakter święty i nienaruszalny, ponieważ od samego początku domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje

---

[200] Por. P. Bortkiewicz, *W stronę integralnej...*, dz. cyt., s. 206.
[201] Por. J. Kiciński, *Powołanie...*, dz. cyt., s. 183–187.
[202] Por. *Relatório IX Capitulo Geral*, Londrina 2011.

na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu (por. EV 53).

Ekologiczną wrażliwość osób konsekrowanych pozwala rozwijać głęboka duchowość eucharystyczna, która jest charakterystyczna dla Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta[203]. Eucharystia bowiem, jak pisze w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* papież Benedykt XVI, sprzyja autentycznej zmianie mentalności w odczytywaniu historii i świata. Słowami modlitwy błogosławieństwa i prośby dotyczącej chleba i wina, „owocu ziemi", „winnego krzewu" oraz „pracy rąk ludzkich", poza włączeniem całego ludzkiego trudu i aktywności w ofiarę złożoną Bogu, liturgia wzywa nas do uznania ziemi za stworzenie Boże, wytwarzające potrzebne nam pożywienie. „Ziemia nie jest niezależną rzeczywistością, samą materią, którą nieodpowiedzialnie się posługujemy według ludzkiej pożądliwości. Ma ona miejsce w dobrym zamyśle Boga, według którego wszyscy jesteśmy powołani, aby stać się synami i córkami w jedynym Synu Bożym". Papież dodaje, że „słuszne zatroskanie o warunki ekologiczne, jakie degradują naturę stworzoną w tak wielu częściach świata, znajduje pociechę w perspektywie chrześcijańskiej nadziei, która zobowiązuje do odpowiedzialnego działania na rzecz ochrony stworzenia. W związku pomiędzy Eucharystią a kosmosem odkrywamy bowiem jedność Bożego zamysłu i możemy pojąć głęboki związek pomiędzy stworzeniem i «nowym stworzeniem», zapoczątkowanym przez zmartwychwstanie Chrystusa, nowego Adama" (SAC 92).

Według teorii rekapitulacji św. Ireneusza, opisywanej w pierwszym rozdziale tej pracy, w drodze do zjednoczenia z Chrystusem uczestniczy całe stworzenie. Z chlebem i winem, wziętymi z materii świata i ukazującymi związek dzieła stworzenia i odkupienia, dzieje się to samo, co powinno się stać z całym światem, jeśli spojrzymy na niego w kierunku zmartwychwstania. Całe stworzenie ogniskuje się razem z człowiekiem w Eucharystii, która daje nadzieję dopełnienia w życiu przyszłym.

---

[203] Por. CMC 2000, nr 8, 74–76.

Przytaczając słowa Założyciela zgromadzenia mówiące o tym, że „ten świat może być szczęśliwszy", dokument IX Kapituły Generalnej wskazuje misjonarkom klaretynkom konkretne sposoby włączenia się w promowanie kultury ekologicznej. To zaangażowanie w lokalne projekty na rzecz ochrony środowiska i wprowadzanie ich w życie poszczególnych wspólnot, a także kształtowanie świadomości i odpowiedzialności ekologicznej poprzez różnorodne inicjatywy edukacyjne podejmowane przez siostry[204]. Dla zgromadzenia jest oczywiste, że prowadzenie takiej działalności zakłada odpowiednie przygotowanie sióstr, stąd plan formacji dotyczący całego zgromadzenia uwzględnia na wszystkich etapach formacji zakonnej edukację ekologiczną, która ma nie tylko poszerzać wiedzę teoretyczną misjonarki klaretynki, ale także kształtować w niej prawdziwą siostrę wszelkiego stworzenia[205].

3.4.3. Komunia ze świeckimi

Jednym z owoców nauki o Kościele jako komunii jest ukształtowanie się w ostatnich latach świadomości, że różne społeczności współtworzące go mogą i powinny połączyć siły, zachowując postawę współpracy i wymiany darów, aby owocniej uczestniczyć w jego misji. Przyczynia się to do stworzenia bogatszego i pełniejszego obrazu samego Kościoła, a zarazem pozwala skuteczniej podejmować wielkie wyzwania naszej epoki, dzięki harmonijnemu współdziałaniu różnych charyzmatów (por. VC 54). W tym aspekcie do podstawowych zadań instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego należy współpraca ze świeckimi.

Świadomość współuczestnictwa w misji Kościoła osób świeckich i konsekrowanych podkreśla IX Kapituła Generalna Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, która stwierdza, że siostry dzielą misję ze świeckimi, doceniając ich odpowiedzialną partycypa-

---

[204] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...*, dz. cyt., s. 23.

[205] *Plano Geral de Formação „ad experimentum"*, dz. cyt., s. 66, 78, 85–86.

cję w budowaniu królestwa Bożego[206]. Dokument kapituły zaznacza ponadto, że uczestnictwo świeckich w misji Kościoła jest niekwestionowaną potrzebą naszych czasów i domaga się przyjęcia tej rzeczywistości[207]. Przełożona generalna Dulcinea Ribeiro de Almeida dodaje poza tym, że świeccy, którzy żyją duchowością instytutu oraz uczestniczą w jego misji, są znakiem żywotności danego charyzmatu[208].

Otwierając się na świeckich, nie można zapomnieć, że istnieje wobec nich obowiązek posługi formacyjnej. Formacja ta, zgodnie z potrzebami Kościoła i specyfiką danego instytutu, zakłada solidny przekaz depozytu wiary, umacnianie elementów wspólnototwórczych, pogłębianie samoświadomości eklezjalnej, uwrażliwienie na potrzebujących pomocy i kształtowanie konkretnych form, poprzez które osoby świeckie wnoszą chrześcijańską wizję człowieka i wrażliwość społeczną w różnorodne dziedziny życia zawodowego[209]. Do tych wszystkich elementów dokumenty klaretyńskie dodają konieczność włączenia formacji charyzmatycznej, postrzegając osoby świeckie jako te, które są powołane do tego, by współdzielić bogactwa patrymonium charyzmatycznego zgromadzenia. Przyjęcie świeckich jako tych, którzy mają udział w klaretyńskim charyzmacie naśladowania Jezusa, Misjonarza i Odkupiciela, pociąga za sobą nie tylko otwarcie przed nimi drzwi wspólnot i prowadzonych dzieł, ale przede wszystkim drzwi serc we wspólnej wymianie darów[210].

Wzajemne otwarcie na siebie musi przebiegać w atmosferze poszanowania odmiennych powołań oraz różnych stylów życia zakonnego i świeckiego. W imię obustronnego ubogacania i współpracy nie może dokonywać się laicyzacja życia zakonnego, czy też

---

[206] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...*, dz. cyt., s. 22–23.

[207] Por. tamże, s. 27.

[208] Por. D. Ribeiro de Almeida, „Okólnik" 11.11.2013.

[209] Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 525.

[210] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...*, dz. cyt., s. 27; *Seguir Gesù Missionario Redentore...*, dz. cyt., s. 47.

klerykalizacja świeckiego[211]. Komunia i wzajemność nie są nigdy jednostronne. Osoby zakonne i świeckie, dalekie od wzajemnej obojętności i współpracy tylko w perspektywie podejmowanych razem działań, we wzajemnej wymianie charyzmatów oraz w dopełnianiu się z poszanowaniem własnej odrębności mogą odnaleźć właściwe relacje komunii i odnowione doświadczenie braterstwa ewangelicznego (por. RdC 31).

Dokumenty Kościoła opisują szczegółowo, na czym polega wymiana darów pomiędzy osobami konsekrowanymi i świeckimi. Przede wszystkim osoby ślubujące rady ewangeliczne promują życie pełne harmonii w odniesieniu do swojego ciała, woli i dóbr materialnych. Dzięki takiemu świadectwu świeccy zostają wprowadzeni w bezpośrednie doświadczenie ducha rad ewangelicznych, co zachęca ich, by żyli duchem Błogosławieństw i dawali o nim świadectwo, dążąc do przemiany świata zgodnie z zamysłem Bożym (por. VC 55). Od osób konsekrowanych oczekuje się ponadto, by były dla osób świeckich „przewodnikami po drogach życia duchowego" (VC 55): aby wprowadzały na drogę odkrywania i rozpoznawania śladów miłości Boga w codzienności (por. ChL 34); aby przemienione osobistym spotkaniem z Bogiem w autentycznych świadków Ewangelii przyprowadzały świeckich do Jezusa oraz pomagały im odpowiedzieć życiem na miłość Boga i „rozwijać zdrową duchowość działania, która dostrzega Boga we wszystkich rzeczach i widzi wszystkie rzeczy w Bogu" (VC 74). Codzienne doświadczenie spotkania z Bogiem w Jego słowie sprawia, że osoby konsekrowane mogą pomóc świeckim czytać Pismo Święte jak żywą księgę, która kształtuje życie (por. VC 94; NMI 39). Wspólnoty zakonne, dzięki komunii siostrzanej i braterskiej, są dla świeckich „*schola amoris* («szkołą miłości»), szkołą, która uczy kochać Boga, kochać braci i siostry żyjących obok nas, kochać ludzkość potrzebującą Bożego miłosierdzia i braterskiej solidarności" (VFC 25). Wspólnoty takie powinny inspirować świeckich do udziału w swoim charyzmacie i posłannictwie (por. VC 56).

---

[211] Por. E. K. Fleran, *Wspólnota ewangelizacyjna: zakony i świeccy*, [w:] *Communio consecrata*, dz. cyt., s. 103–104.

Osoby świeckie natomiast, poprzez fakt zaangażowania w sprawy świata, bardziej znają jego rzeczywistość i problemy. Mogą zatem świadczyć i przypominać osobom konsekrowanym o znaczeniu rzeczywistości ziemskich w zbawczym planie Boga (por. ChL 55). O ile świeccy są narażeni na zagubienie ducha ewangelicznego poprzez zbyt mocne zaangażowanie w sprawy doczesne, o tyle konsekrowani mogą nieświadomie odchodzić od racjonalnej oceny rzeczywistych potrzeb współczesnego świata. Tymczasem trzeba zauważyć, że „w wydarzeniach historycznych często ukryte jest Boże wezwanie do działania zgodnego z Jego zamiarami przez żywy i owocny udział w sprawach naszych czasów" (VC 73). Dzięki relacjom ze świeckimi osoby konsekrowane mogą poznać dokładniej rzeczywistość społeczną, gospodarczą i polityczną, a tym samym odkrywać nie tylko obecność Boga ujawniającą się na modlitwie i w sakramentach, ale również w świecie i biegu historii[212].

Świeccy nie tylko przyczyniają się do trafnego odczytywania przez konsekrowanych znaków czasu, ale również do wypracowywania „nowych programów ewangelizacji, dostosowanych do potrzeb dnia dzisiejszego" (VC 73). Poprzez własny styl życia oraz często głęboką wiarę i zaangażowanie w sprawy świata i Kościoła, czy też skutkiem tego, że oczekują od osób konsekrowanych radykalizmu, osoby świeckie stają się wyzwaniem dla osób poświęconych Bogu i mobilizują je do pełniejszego upodabniania się do Chrystusa. Ponadto dzięki osobom świeckim duchowość i działalność danego instytutu promieniuje poza jego obręb, przysparzając mu nowych energii do działania. To oni, żyjąc na co dzień charyzmatem określonej wspólnoty, zanoszą go innym, rozszerzając w ten sposób znajomość jej duchowości i posłannictwa[213].

Wierni świeccy zrzeszeni przy wspólnotach życia konsekrowanego nierzadko dokonują „nieoczekiwanych i owocnych odkryć, dotyczących niektórych aspektów charyzmatu, co pobudza do bardziej duchowej jego interpretacji i każe czerpać z niego wskazania

[212] Por. tamże, s. 112.
[213] Por. tamże, s. 113.

do nowych działań apostolskich" (VC 55). Fakt ten jest wezwaniem osób konsekrowanych do większego otwarcia na świeckich i zasłuchania w ich spostrzeżenia. Na to wezwanie starają się odpowiadać misjonarki klaretynki, które wspólnie za świeckimi należącymi do FEC i ICLAM podejmują refleksję nad charyzmatem, co miało miejsce chociażby w czasie ostatniej kapituły generalnej zgromadzenia, w której uczestniczyły osoby świeckie[214].

Obopólne ubogacenie specyfiką własnego powołania, stające się inspiracją i zaproszeniem do pełniejszego powierzenia się Bogu, łączy konsekrowanych i świeckich w jedną rodzinę wezwaną do apostolstwa (por. AA 2). Dokumenty klaretyńskie zaznaczają, że pierwszym zadaniem apostolskim, jakie stoi przed osobami konsekrowanymi i świeckimi, jest działalność ewangelizacyjna[215]. VIII Kapituła Generalna zgromadzenia zdecydowanie wskazała na konieczność opracowania projektów misyjnych z udziałem świeckich, czy też organizacji społecznych, które to projekty czyniłyby dynamiczną działalność ewangelizacyjną oraz przyczyniałyby się do jej skuteczności[216]. Odpowiedzią na apel kapituły jest podejmowana przez misjonarki klaretynki coraz częstsza współpraca ze świeckimi wolontariuszami w realizacji różnorodnych inicjatyw misyjnych. Współpraca ta dokonuje się w oparciu o regulamin wolontariatu w Zgromadzeniu Misjonarek św. Antoniego M. Klareta, który nie tylko określa jej cele, zasady czy kryteria, ale także zaznacza konieczność odpowiedniego przygotowania wolontariuszy. Siostry odpowiedzialne są za ich właściwą formację, aby nie tylko odznaczali się kompetencją, ale także opierali swoją wolę działania na głębokich motywacjach nadprzyrodzonych, a w swoich zamierzeniach kierowali się żywym zmysłem wspólnotowym i kościelnym[217]. Świeccy – wolontariuszki czy

---

[214] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *Formadas no discipulado...*, dz. cyt., s. 6.

[215] Por. Dokument IX Kapituły Prowincjalnej, *Formate nel discepolato...*, dz. cyt., s. 21.

[216] Por. Dokument IX Kapituły Generalnej, *La persona...*, dz. cyt., s. 39.

[217] Por. *Regulamento para o voluntariado leigo,* Londrina 2009, s. 8–11.

wolontariusze – biorący udział w klaretyńskiej działalności misyjnej powinni być osobami, które rozumieją charyzmat misyjny i żyją nim w najbardziej bezpośredniej formie, służąc biednym i potrzebującym, dając w ten sposób szerszą i kreatywną odpowiedź na wyzwania ewangelizacyjne[218].

Założyciel instytutu, o. Geraldo Fernandes, w jednym ze swoich przesłań dla zgromadzenia wzywa wszystkie siostry do otwarcia się na nowe horyzonty, które Duch Święty wyłania w procesie ewangelizacji. Arcybiskup pisze: „Pozostańcie wierne duchowi Zgromadzenia [...] w poczuciu przynależności do Kościoła, nie do małego i odosobnionego kościoła, ale do Kościoła, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa"[219]. To Kościół, w którym wszelka działalność Ciała Mistycznego, sprawowana poprzez wszystkie swoje członki, jednak na różne sposoby, ma na celu uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i przez nich skierować cały świat rzeczywiście do Chrystusa (por. AA 2).

[218] Por. tamże, s. 10.

[219] G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, dz. cyt., s. 88.

ZAKOŃCZENIE

Zgodnie z przyjętym założeniem niniejsza praca podejmuje antropologiczną refleksję nad fundamentalnymi elementami życia zakonnego w Zgromadzeniu Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta w świetle ewoluującej percepcji odkupienia. Ma się ona przyczyniać do głębszego rozumienia przez siostry tajemnicy odkupienia i jej znaczenia dla ludzkiej egzystencji, a także do odkrycia nowych dróg włączania się kobiet konsekrowanych w kontynuację dzieła odkupienia. Zatrzymanie nad tym tematem wydaje się być nieodzowne dla misjonarek klaretynek, których pierwsze dyrektorium porównuje siostrę do żołnierza Chrystusa Odkupiciela („il vero soldato di Cristo Redentore")[1]. Ta mało przemawiająca do kobiecego serca metafora zdaje się raczej zniechęcać niż inspirować do poszukiwania sposobów realizacji zadania głoszenia wszystkim tajemnicy odkupienia, do którego powołane jest zgromadzenie misjonarek klaretynek[2]. Tym bardziej zatem oczywista wydaje się konieczność badań podjętych w niniejszym elaboracie, a mających na celu odczytanie na nowo odkupieńczego wymiaru duchowości i misji instytutu.

Przedstawienie zarysu teologii odkupienia, rozpoczynające niniejszą dysertację, zostało podzielone na pięć podrozdziałów. Pierwszy

---

[1] DMC 1961, s. 20.

[2] CMC 2000, nr 3.

ukazuje biblijne podstawy rozumienia odkupienia, które w Starym Testamencie kształtowane jest na rzeczywistym, historycznym wyzwoleniu narodu wybranego, a kontekst Exodusu i wykupu z niewoli staje się perspektywą dla zrozumienia ostatecznego eschatologicznego odkupienia, kiedy to Bóg uczyni wszystko nowym. W Nowym Testamencie idea odkupienia, oznaczającego uwolnienie, bądź też wyzwolenie, akcentuje diametralną zmianę sytuacji wykupionego. Człowiek wyzwolony przez Chrystusa z etycznego reżimu Prawa i jego skutków, ze „świata" dalekiego Bogu, staje się własnością Boga, jednak taką, dla której znamienne są przywileje dziecka. Odkupienie przyniesione przez Jezusa dotyczy nie tylko ludzkości, ale całego stworzenia, które uczestniczy w wyzwoleniu z przemijalności i obdarowaniu chwałą.

Podrozdział dotyczący patrystycznej interpretacji odkupienia omawia naukę ojców apostolskich i apologetów, a także dwa główne ujęcia teologii odkupienia ukształtowane w tradycjach greckiej i łacińskiej. Ojcowie Kościoła, kontynuując nauczanie Nowego Testamentu na temat odkupienia, interpretują je przede wszystkim jako wyzwolenie umysłu i ducha. Nie pomijają jednak znaczenia ciała, czego przykładem jest Ireneuszowa teoria rekapitulacji, przy pomocy której wyjaśnia on odkupienie, a która zdecydowanie odrzuca gnostycką koncepcję odkupienia jedynie duszy. W tradycji greckiej odkupienie pojmowane jest jako proces ontycznej przemiany, który rozpoczął się we wcieleniu, a definitywnie objawił się w zmartwychwstaniu Chrystusa. Dzieło odkupienia, rozpatrywane przez ojców wschodnich w kategoriach ontologicznych, polega przede wszystkim na przebóstwieniu całego stworzenia. Ojcowie zachodni posługują się kategoriami soteriologicznymi o charakterze moralnym i jurydycznym, wprowadzając pojęcie zadośćuczynienia (*satisfactio*), zaczerpnięte z terminologii prawa rzymskiego, oraz pojęcie zasługi (*meritum*).

W trzecim podrozdziale opisany jest średniowieczny wkład w teologię odkupienia na przykładzie Anzelma z Canterbury i Tomasza z Akwinu. Biskup z Canterbury w swojej doktrynie o zadośćuczynieniu kładzie podstawy soteriologii zachodniej drugiego tysiąclecia.

Jako pierwszy stawia problem zbawienia w kontekście sprawiedliwości, którą człowiek ma oddać Bogu, dokonując zadośćuczynienia za swój grzech. Kontynuacją myśli Anzelmowej z wykorzystaniem całego dorobku tradycji zachodniej jest soteriologia św. Tomasza. Akwinata zapoczątkowuje w nauce o zbawieniu tendencję syntetyzującą, u której podstaw leży przekonanie, że wszystkie wieki, czasy i teorie mogą przybliżać tajemnicę odkupienia tylko we fragmentach, częściowo, a więc najpełniejszy obraz może dawać jedynie synteza.

Kolejny podrozdział dotyczący ujęcia odkupienia w Magisterium Kościoła koncentruje się na wypowiedziach drugiego tysiąclecia. Syntetycznie przedstawia dekret o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego, w którym podstawowymi modelami soteriologicznymi są zasługa i zadośćuczynienie. Ukazane zostaje również, że refleksja teologiczna nad odkupieniem w nauczaniu Magisterium Kościoła począwszy od Soboru Watykańskiego II coraz wyraźniej ujawnia tendencje odchodzenia od rozumienia odkupienia w sensie moralno-prawnym na korzyść ujęć bardziej personalistycznych. Omawiana adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nutiandi* pokazuje, że orędzie odkupienia, które stanowi treść ewangelizacji, wiąże się w sposób nierozerwalny z integralną promocją człowieka, doskonaleniem struktur jego otoczenia oraz procesem inkulturacji. Prezentowana przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis* Bosko-ludzka głębia tajemnicy odkupienia odsłania prawdę o człowieku, który „zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!" (RH 10).

Ostatni podrozdział przedstawia analizę rozumienia odkupienia w niektórych współczesnych kierunkach myśli teologicznej. Przybliżona zostaje nowa teologia polityczna Johanna Baptista Metza, która zajmuje się w sposób szczególny aktualizacją odkupienia ofiarowanego ludzkości przez Jezusa Chrystusa, w warunkach i parametrach epoki współczesnej. Następnie omówiona jest teologia wyzwolenia, której refleksja koncentruje się na historycznym Jezusie i Jego praktyce wyzwolenia wobec uciśnionych, i w której

socjopolityczne wyzwolenie postrzegane jest jako obecność odkupienia w historii. Kolejno przedstawiona jest koncepcja odkupienia autorstwa Karla Rahnera, mieszcząca się w nurcie staurologicznym, w którym krzyż to szczytowy punkt zbawczego posłannictwa Jezusa oraz sposób objawienia się miłości Boga do człowieka. W dalszej części podrozdziału opisana jest integralna wizja tajemnicy odkupienia w myśli Wacława Hryniewicza, który stara się łączyć teologię zachodnią z bogactwem myśli Kościoła wschodniego. Rozdział zamyka prezentacja perspektywy ekoteologii dla refleksji o odkupieniu, które – postrzegane jako proces obejmujący cały kosmos – może stać się odpowiedzią na współczesny kryzys ekologiczny.

W świetle pogłębionego studium nad tajemnicą odkupienia drugi rozdział pracy omawia odkupieńczy wymiar duchowości Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta. Punktem wyjścia dla tej refleksji jest analiza trynitarnego charakteru odkupienia w patrymonium duchowym instytutu, gdzie tajemnica odkupienia postrzegana jest jako pojednanie z Ojcem, wyzwolenie w Jezusie, uświęcenie w Duchu Świętym.

Drugi podrozdział dotyczy naśladowania Jezusa Misjonarza Ojca i Odkupiciela ludzkości, do utożsamienia z którym powołane są misjonarki klaretynki. Przywołanie refleksji latynoamerykańskich teologów sprzyja temu, by w pracy podkreślić fakt, że naśladowanie Boskiego Odkupiciela zakłada przede wszystkim odtworzenie Jego ziemskiego sposobu bycia, a zatem podobieństwo do Jezusa historycznego.

Konsekracja zakonna jest tematem trzeciego podrozdziału, który ujmuje ją jako szczególne przymierze miłości oblubieńczej, będącej początkiem nowego życia w Chrystusie i Kościele, początkiem nowego stworzenia. Przymierze konsekracji zakonnej można zrozumieć w perspektywie przymierza Boga z Izraelem, które określa tożsamość ludu wybranego. „W każdej osobie konsekrowanej zostaje wybrany w szczególny sposób «Izrael» nowego i wiecznego Przymierza" (RD 8). W tym podrozdziale, oprócz perspektywy przymierza, opisany zostaje również paschalny, prorocki i eklezjalny wymiar konsekracji.

W kolejnym podrozdziale przedstawione są rady ewangeliczne czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, mające kluczowe znaczenie w całej ekonomii odkupienia. Mają one bowiem służyć odnowie stworzenia: świat ma stać się przez nie w taki sposób podległy człowiekowi i jemu oddany, ażeby człowiek sam doskonale oddany był Bogu (por. RD 9). Czystość dla królestwa ukazana jest jako zaproszenie do miłości i gościnności, ewangeliczne ubóstwo jako zaproszenie do komunii z ubogimi, a odkupieńcze posłuszeństwo jako zaproszenie do dyspozycyjności i dialogu.

Ostatni podrozdział odnosi się do życia wspólnotowego, postrzegając je jako uprzywilejowane miejsce, w którym objawia się wypełnienie Bożego planu wobec ludzkości – planu komunii, czyli uczynienia ludzi uczestnikami wewnętrznego życia Boga i włączenia ich do wspólnoty miłości, jaką jest Trójca Święta. Kolejno omówione zostają trynitarny model wspólnoty klaretyńskiej, wartość jedności we wspólnotach interkulturowych oraz środki pomocne w budowaniu siostrzanej komunii.

Trzeci rozdział pracy analizuje odkupieńczy wymiar misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, ukazując implikacje dla działalności instytutu, wynikające z wcześniejszej analizy poszczególnych koncepcji odkupienia. Pierwszy podrozdział dotyczy uczestnictwa zgromadzenia w ewangelizacyjnej misji Kościoła, której realizacja zakłada zaangażowanie w życie i posłannictwo Kościoła powszechnego i lokalnego, oraz nieustanne odczytywanie znaków czasu. Omówione zostają również konieczność i sposoby włączenia się misjonarek klaretynek w dzieło nowej ewangelizacji.

W drugim podrozdziale opisane jest głoszenie słowa, które w charyzmacie zgromadzenia misjonarek klaretynek ujmowane jest jako włączenie się w odkupieńcze dzieło Chrystusa oraz w misję ewangelizacyjną Kościoła. Podkreślona zostaje potrzeba inkulturacji w głoszeniu Ewangelii, aby przesłanie odkupienia uczynić czytelnym w wielu kontekstach kulturowych i historycznych, w których dokonuje się dzisiejsza posługa ewangelizacyjna instytutu. Ukazane jest ponadto, że przepowiadanie Dobrej Nowiny ubogim, aby mogło być skuteczne, zakłada przyjęcie postawy solidarności z biednymi na

wzór Jezusa. Postawa taka jest fundamentem przyjętej w zgromadzeniu preferencyjnej opcji na rzecz ubogich.

Kolejny podrozdział przedstawia posługę miłości, która w posłannictwie misjonarek klaretynek wiąże się z przepowiadaniem Ewangelii. Omówiona zostaje realizacja dzieł miłosierdzia, poprzez którą misjonarki klaretynki starają się odpowiedzieć na oczekiwania dzisiejszego świata „na objawienie się owego geniuszu kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że największa jest miłość (1 Kor 13, 13)" (MD 30). Opisany jest również związek ewangelizacji z promocją ludzką, która stanowi realizację daru odkupienia pojmowanego jako wyzwolenie z duchowej nędzy i moralnej degradacji, wiążące się z prawdą o Jezusie oraz o człowieku i jego godności.

Zamykający pracę podrozdział prezentuje nowe „areopagi" misji, które otwierają się przed zgromadzeniem, i które oczekują od niego stosownych odpowiedzi. Ukazana zostaje potrzeba otwarcia się na wielkie dialogi, czyli zaangażowania się w ekumeniczną działalność na rzecz jedności, w dialog międzyreligijny, a także w dialog z tymi, którzy nie wyznają żadnej religii. Kolejno poruszony jest temat odpowiedzialności za dzieło stworzenia, która powinna cechować osoby konsekrowane, by odkupieńcza moc życia radami ewangelicznymi przyczyniała się do właściwego egzystowania wszystkich Bożych stworzeń. Kończąca rozdział refleksja dotyczy współpracy za świeckimi, która przyczynia się to do stworzenia bogatszego i pełniejszego obrazu samego Kościoła, a zarazem pozwala skuteczniej podejmować wielkie wyzwania naszej epoki.

Dokonana w rozprawie analiza odkupieńczego wymiaru duchowości i misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta, poprzedzona studium nad ewoluującą percepcją odkupienia, ukazuje szereg przestrzeni, w których wymiar ten może być realizowany w nowy, właściwy dla kobiety sposób. Propozycje odczytania na nowo odkupieńczego wymiaru charyzmatu zgromadzenia są dwojakiego rodzaju. Jedne dotyczą odnowionego spojrzenia na różne aspekty życia konsekrowanego, a inne odnoszą się do postaw, czy zmian w postawach, które misjonarki klaretynki powinny wpro-

wadzić, by wiarygodnie i efektywnie głosić tajemnicę odkupienia wszystkim ludziom.

Niemożliwe jest powtarzanie w tym miejscu wszystkich opisanych w pracy sugestii odnośnie do nowego postrzegania odkupieńczego wymiaru duchowości i misji instytutu. Niemniej jednak warto zauważyć, że grupują się one wokół trzech fundamentalnych elementów życia konsekrowanego: naśladowania Jezusa, życia wspólnotowego i misji.

Rozprawa ukazuje, że utożsamienie się z Jezusem, Misjonarzem Ojca i Odkupicielem ludzkości, zakłada przede wszystkim odtworzenie Jego ziemskiego sposobu bycia, a zatem podobieństwo do Jezusa historycznego, którego całe życie, zachowanie i postawy miały odkupieńczy charakter. Konieczne jest zatem, aby misjonarki klaretynki coraz głębiej poznawały, w jaki sposób Jezus przeżywał swoje człowieczeństwo, by mogły ukazywać Jego styl życia na ziemi i głosić tajemnicę odkupienia wszystkim ludziom. Odwołując się do antropologii Edwarda Schillebeeckxa, można wskazać sześć „niezmiennych wartości antropologicznych" (*antropological constants*) obecnych w życiu Jezusa, które powinny kształtować również wszystkich Jego uczniów i uczennice oraz być drogowskazem do „stawania się człowiekiem wspólnie z innymi" (*becoming-human-with-others*). Są nimi: relacja z ciałem i naturą, z innymi; stosunek do struktur społecznych i politycznych, do kultury i historii; wyrażanie myśli i działań oraz relacja z Bogiem[3]. Naśladowanie Jezusa z Nazaretu, we wszystkich tych aspektach i w charakterystyczny dla kobiety sposób, oznacza dla misjonarek klaretynek realizowanie w pełni własnego człowieczeństwa, które wyraża się w zdolności uczynienia ze swego życia daru dla innych.

Podjęta w pracy refleksja nad życiem wspólnotowym obejmuje jego dwa zasadnicze wymiary: teologiczny i antropologiczny. Analiza trynitarnego modelu wspólnoty klaretyńskiej jest zaproszeniem do pogłębienia percepcji teologicznego wymiaru życia wspólnotowego, które „wyznaje Ojca, pragnącego połączyć wszystkich ludzi w jedną

[3] Por. L. Wostyn, *Christianity and discipleship*, dz. cyt., s. 50.

rodzinę; wyznaje Wcielonego Syna, który gromadzi odkupionych w jedności, [...] wyznaje Ducha Świętego jako zasadę jedności w Kościele" (VC 21). Wzorowana na Trójcy Świętej klaretyńska wspólnota misyjna powinna być świadoma faktu, że jest powołana do tego, aby pokazywać całe swoje niezwykłe piękno i głębię teologalną, by być ludzką przestrzenią zamieszkałą przez Trójjedynego Boga, która rozlewa w historii dary komunii, właściwe dla trzech Boskich Osób, stając się *signum fraternitatis*.

Analiza rzeczywistości życia w klaretyńskich wspólnotach interkulturowych ukazuje, że w wymiarze antropologicznym wspólnota jawi się jako zaczyn pojednanej ludzkości. Uwidacznia ona drogi pojednania i urzeczywistnia dynamikę relacji, które pozwalają poszczególnym osobom w pełni realizować swoje człowieczeństwo oraz prowadzą do osiągnięcia jedności. W tym sensie wspólnota zakonna staje się przykładem zgody i pokoju, jest niejako proroctwem spełnionej ludzkości i eschatologicznym znakiem nowych niebios i nowej ziemi.

Przeprowadzona w rozprawie analiza działalności misyjnej zgromadzenia, które w powszechnej misji całego Kościoła ma swoje szczególne zadanie do spełnienia, a jest nim głoszenie tajemnicy odkupienia wszystkim ludziom, wskazuje na specyficzny rys, jaki wypełnianiu tej misji nadać mogą kobiety konsekrowane. Wkład misjonarek klaretynek w dzieło nowej ewangelizacji, wpływającej na przeobrażenie świata zgodnie z zamiarem Boga Stwórcy i Odkupiciela, dokonuje się poprzez głoszenie słowa i posługę miłości.

Praca zwraca uwagę, że przepowiadanie Dobrej Nowiny wiąże się nierozerwalnie z troską o relacje interpersonalne, które są pierwszym sposobem przekazywania Ewangelii i przestrzenią doświadczenia wyzwalającej mocy miłości Boga. W kontekście zatem charakterystycznego przejawu natury kobiecej, którym jest relacyjność, niezaprzeczalne są słowa *Vita consecrata*, która stwierdza, że „przyszłość nowej ewangelizacji [...] jest nie do pomyślenia bez udziału kobiet, zwłaszcza kobiet konsekrowanych" (VC 57).

Wskazując na płaszczyzny działań podejmowanych przez misjonarki klaretynki, rozprawa ukazuje, jak istotne jest , aby siostry świa-

domie realizowały swoją predyspozycję do troszczenia się o innych, która charakteryzuje powołanie do macierzyństwa i związana jest z możliwością bycia matką, niezależnie od biologicznego wymiaru rodzicielstwa. Powołanie do bycia matką nie wywodzi się bowiem z instynktu macierzyńskiego, ale z czułości postrzeganej jako najwyższy wyraz troski, która posiada wymiar osobowy i charakteryzuje się „byciem dla" osoby kochanej. Realizując ten najcenniejszy rys powołania do bycia matką, misjonarki klaretynki angażują się w różnorodną działalność apostolską, która łączy ewangelizację z integralną promocją osób, czyniąc odkupienie wiarygodnym i istotnym dla życia każdego człowieka.

Dokonana w pracy analiza odkupieńczego wymiaru duchowości i misji Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta może pomóc obecnym członkiniom instytutu w uchwyceniu własnej odrębności i tożsamości zakonnej. Przyczynia się również do głębszego rozumienia charyzmatu zgromadzenia oraz wskazuje na nowe możliwości wyrażania go w przeżywaniu podstawowych elementów życia zakonnego, w podejmowaniu działalności misyjnej oraz w szukaniu nowych odpowiedzi na pojawiające się wyzwania.

Podjęte badania nie wyczerpały bogactwa treści zawartego w źródłach. Nadal pozostaje wiele ważnych tematów, które potrzebują przemyślenia i opracowania. Zasadnicze znaczenie miałoby zajęcie się analizą programu formacji w Zgromadzeniu Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta z uwzględnieniem sugestii odnośnie do nowego postrzegania odkupieńczego wymiaru duchowości i misji instytutu.

Kolejnym elementem, w którym można by szukać dalszego ciągu poczynionych w rozprawie badań, byłoby studium nad osobą Maryi, pierwszą kontynuatorką dzieła odkupienia, będącą wzorem przeżywania kobiecości na drodze realizowania swojego powołania. Również zagadnienia, do których odnoszą się poszczególne podrozdziały, mogłyby zostać potraktowane jako tematy monografii mających na celu głębszą i obszerniejszą analizę opracowanych kwestii.

Interesującym sposobem kontynuowania niniejszych badań byłoby uzupełnienie przedstawionego zarysu teologii odkupienia w oparciu

o dzieła i teorie w pracy pominięte. Realizacja takiego zamierzenia otworzyłaby w następstwie nowe perspektywy rozumienia odkupienia, a tym samym poszczególnych elementów życia konsekrowanego w jego świetle. Pełniejsze bowiem rozumienie odkupienia, w którym „zawiera się także jakaś dążność do rewaloryzacji wszystkiego, co stworzone, a zwłaszcza co ludzkie", niesie ze sobą doskonalsze rozumienie siebie samej/samego, drugiego człowieka oraz otaczającego świata[4].

[4] Por. Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *„Jestem bardzo w rękach Bożych". Notatki osobiste 1962–2003*, Kraków 2014, s. 26.

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych, wyd. V, Poznań 2000.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa 2009.

Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii, przeł. Z. Kiernikowski, Gniezno 1992.

DOKUMENTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Dokumenty soborowe

Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu,* [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 183–198.

Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium.* Konstytucja o liturgii świętej, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 40–70.

—. *Lumen gentium.* Konstytucja dogmatyczna o Kościele, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 105–170.

—. *Dei verbum.* Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 350–363.

—. *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 537–620.
—. *Unitatis redintegratio*. Dekret o ekumenizmie, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 203–218.
—. *Perfectae caritatis*. Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 264–275.
—. *Apostolicam actuositatem*. Dekret o apostolstwie świeckich, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 379–405.
—. *Ad gentes divinitus*. Dekret o misyjnej działalności Kościoła, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 436–474.
—. *Presbyterorum ordinis*. Dekret o posłudze i życiu kapłanów, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 487–517.
—. *Nostra aetate*. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 334–338.
—. *Dignitastis humanae*. Deklaracja o wolności religijnej, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 414–426.

Dokumenty papieskie i inne

Benedykt XVI, *Brak „sacrum" zubaża kulturę*. Homilia z 7.06.2012, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 2012 nr 7–8 (345), s. 36–38.
—. *Deus caritas est*. Encyklika o miłości chrześcijańskiej, Rzym 25.12.2005, Poznań 2006.
—. *Sacramentum caritatis*. Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, Rzym 22.02.2007, Poznań 2007.
—. *Światłość otwierająca człowiekowi oczy*. Homilia Papieża podczas Mszy św. na zakończenie Synodu Biskupów, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 2012 nr 12 (348), s. 36–38.

Franciszek, *Bądźmy „opiekunami" stworzenia*, 19. 03. Msza św. na rozpoczęcie posługi Piotrowej, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 2013 nr 5 (352), s. 18–19.

—. *Evangelii gaudium*. Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Rzym 24.11.2013, Kraków 2013.

Jan Paweł II, *Centesimus annus,* Rzym 1.05.1991, [w:] tenże, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 397–445.

—. *Christifideles laici,* Rzym 30.12.1988, [w:] tenże, *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 219–294.

—. *Dives in misericordia*, Rzym 30.11.1979, [w:] tenże, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 67–72.

—. *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 17.04.2003, [w:] tenże, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 67–72.

—. *Evangelium vitae,* Rzym 25.03.1995, [w:] tenże, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 531–611.

—. *Ewangeliczne posłuszeństwo w życiu konsekrowanym*. Katecheza z 7.12.1994, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1995 nr 2 (170), s. 52–53.

—. *Incarnationis Mysterium.* Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000, Poznań 1998.

—. *Konsekrowana czystość*, [w:] tenże, *Wierzę w Kościół. Jeden, święty, powszechny i apostolski*, Città del Vaticano 1996, s. 506–510.

—. *Konsekrowana czystość w oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła*. Katecheza z 23.11.1994, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1995 nr 2 (170), s. 49–50.

—. *Krzyż nowohucki nowym nasieniem ewangelizacji,* [w:] *Nauczanie papieskie II (1979),* t. I, Poznań 1990, s. 700–704.

—. *Gratissimam sane.* List do rodzin, Rzym 2.02.1994, [w:] tenże, *Listy*, Kraków 2007, s. 358–399.

—. *Mulieris dignitatem.* List apostolski o godności i powołaniu kobiety, Rzym 15.08.1988, Wrocław 2004.

—. *Novo millennio ineunte.* List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Rzym 6.01.2001, Poznań 2001.

—. *Laborem exercens*, Rzym 14.09.1981, [w:] tenże, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 105–143.

—. Orędzie na Niedzielę Misyjną 22.10.2000, [w:] *„Tydzień Misyjny 2000". Misyjne materiały liturgiczne*, Warszawa 2000, s. 3–6.

—. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1990 r., *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem,* wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1989 nr 12 bis (119), s. 21–22.

—. Przemówienie do Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej CELAM, 9.03.1983, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1983 nr 4 (40), s. 28–30.

—. Przemówienie wygłoszone podczas Liturgii Słowa, Zamość, 12.06.1999, nr 3, [w:] *VII Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 161–167.

—. *Redemptionis donum,* 25.03.1984, [w:] tenże, *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 139–159.

—. *Redemptor hominis,* Rzym 4.03.1979, [w:] tenże, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 25–62.

—. *Redemptoris missio*, Rzym 7.12.1990, [w:] tenże, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 25–62.

—. *Spotkanie z Papieską Radą do Spraw Kultury,* Rzym, 13.01.1986, [w:] *Wiara i kultura: dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Lublin 1988, s. 337–341.

—. *Veritatis splendor*, Rzym 6.08.1993, [w:] tenże, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 451–525.

—. *Vita consecrata*, Rzym 25.03.1996, [w:] tenże, *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 495–576.

Paweł VI, *Evangelica testificatio,* Rzym 29.06.1971, [w:] tenże, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, wybór i opr. A. Żuchowski, T. Sułowska, Poznań–Warszawa 1974, s. 232–259.

—. *Evangelii nuntiandi*. Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym, Rzym 8.12.1975, Warszawa 1986.

Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja ds. Biskupów, *Mutuae relationes*. Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele, [w:] Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia – Listy Apostolskie – Instrukcje,* red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1984, s. 333–373.

Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich, *Optiones evangelicae*. Instrukcja o zakonnikach i promocji ludzkiej, [w:] Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia – Listy Apostolskie – Instrukcje,* red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1984, s. 374–400.

Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Potissimum institutioni*. Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych, [w:] *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*, Kraków 1998, s. 297–348.

—. *Ripartire da Cristo*. Instrukcja o odnowionym zaangażowaniu życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu, Poznań 2002.

—. *Congregavit nos in unum Christi amor*. Instrukcja o życiu braterskim we wspólnocie, [w:] *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*, Kraków 1998, s. 385–434.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Wrocław 1986.

—. *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, Rzym 1985.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie,* [w:] *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst, komentarze, studia,* red. I. Ledwoń, K. Pek, Lublin–Warszawa 1999, s. 13–54.

Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacja Ewangelizacji Ludów, *Dialog i przepowiadanie*, nr 80, „Nurt SVD" 1993 nr 3 (62), s. 75–106.

Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, nr 5, „Communio" 1994 nr 2 (80), s. 3–93.

Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu i misji,* [w:] *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczania Jana Pawła II* (1965–1989), oprac. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 44–59.

Synod Biskupów 1974, *Ewangelizacja współczesnego świata. Schemat przygotowawczy (Lineamenta),* „Życie i Myśl" 1974 nr 2 (236), s. 1–12.

Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1992 nr 1 (139), s. 46–53.

Orędzie końcowe IX Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów *O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego*, wyd. pol. „L'Osservatore Romano" 1995 nr 1 (169), s. 15–24.

Synod Biskupów, IX Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i w świecie. Instrumentum laboris,* Watykan 1994.
Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris,* Watykan 2012.
Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13–31.05.2007, Brasília 2007.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
Mszał rzymski dla diecezji polskich, wyd. II rozszerzone, Poznań 2010.

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Akta podstaw prawnych zromadzenia

Regulamentos das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret, Londrina 1958.
Diretório das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret, Londrina 1961.
Constituição das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret, Londrina 1962.
Costituzioni delle Missionarie di Sant'Antonio Maria Claret, Roma 1975.
Codice di vita, Roma 1975.
Costituzioni delle Missionarie di Sant'Antonio Maria Claret, *„ad experimentum"*, Roma 1991.
Nesti P. S., *Decreto de aprovação*, [w:] CMC 2000, s. 7–8.
Constituição das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret, Londrina 2000.
Diretório das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret, Londrina 2003.

Akta i dokumenty kapituł

III Kapituła Generalna, *Unidade no Espirito pelo vinculo da paz,* Londrina 1976.
IV Kapituła Generalna, *Nossa Congregação Missionária na Missão do Igreja*, Londrina 1981.

VIII Kapituła Generalna, *La persona della claretiana e le strutture della congregazione a servizio della vita in abbondanza nel discepolato di Gesu Missionario e Redentore*, Londrina 2005.
Documento base – IX Capítulo Geral, Londrina 2010.
IX Kapituła Generalna, *Formadas no discipulado de Jesus em comunhão e missão,* Londrina 2011.
Relatório IX Capitulo Geral, Londrina 2011.
IX Kapituła Prowincjalna, *Formate nel discepolato di Gesù per evangelizzare*, Roma 2012.
Reltório VIII Capitulo Geral, Londrina 2005.

Pisma założycieli

Fernandes Bijos G., *Atti di visita di Mons. G. Fernandes*, Roma 1998.
—. *Carta Pastoral de Dom Geraldo Fernandes CMF, primeiro Bispo de Londrina,* Paraná, 13.01.1957, [w:] G. Fernandes Bijos, *Mensagens*, Londrina 1999, s. 8–23.
—. *Ensinamentos de Dom Geraldo*, Londrina 2012.
—. *Mensagens*, Londrina 1999.
—. *Schede manoscritte del fondatore usate in un ritiro spirituale sulla vita comunitaria,* [w:] G. Fernandes Bijos, *Messagi alla Congregazione delle Missionarie di S. Antonio Maria Claret*, Roma 1993, s. 145–175.
—. *Testamento Spirrituale*, Londrina 1978.
Milito L., *Atti di visita 1958–1964*, Roma 1998.
—. *Atti di visita 1965–1980*, Roma 2005.
—. *Autobiografia,* Londrina 1998.
—. *Diario spirituale,* Roma 1981.
—. *Lettere circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione – anno 1953–1965*, vol. I, Roma 2002.
—. *Lettere circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione – anno 1966–1970*, vol. II, Roma 2002.
—. *Lettere circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione – anno 1971–1975*, vol. III, Roma 2002.
—. *Lettere circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione – anno 1976–1980*, vol. IV, Roma 2002.

—. *Testamento spirituale*, [w:] L. Milito, *Diario spirituale,* Roma 1981, s. 399–404.

Okólniki przełożonych generalnych

Bruscato A., *Apresentação,* [w:] CMC 2000, s. 3–5.

—. „Okólnik" 8.10.2008.
—. „Okólnik" 24.10.2008.
—. „Okólnik" 26.12.2008.
—. „Okólnik" 1.03.2009.
—. „Okólnik" 29.04.2010.

Ribeiro de Almeida D., „Okólnik", 28.09.2013.

—. „Okólnik" 11.11.2013.
—. „Okólnik" 26.12.2013.

OPRACOWANIA I INNE

Almeida T. de, *Madre Leônia a missionária dos cinco continentes*, Londrina 1998.
—. *Perfil teológico de Madre Leonia*, Roma 2012.
Amattos I., *The charism of the Missionary Sisters of Saint Anthony Mary Claret*, Melbourne 2000.
Carisma delle Missionarie di S. Antonio M. Claret, Londrina 1991.
Dresler J., *Aktywność społeczna Kościoła latynoamerykańskiego w świetle dokumentów CELAM. Na przykładzie działalności Zgromadzenia Misjonarek św. Antoniego Marii Klareta*, Kraków 2013.
Ferreira Rocha M. A., *Chiamate ad essere donne consacrate nella bontà e nella gioia. Proposta di una Ratio Formationis per le Missionarie di S. Antonio Maria Claret*, Roma 2010.
García J. G. N., *História da Congregação das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret*, São Paulo 1992.
Klaret A. M., *Autobiografia,* Warszawa 1992.

—. *Pisma duchowe*, Warszawa 1991.
Plano Geral de Formação „ad experimentum”, Londrina 2013.
Regulamento para o voluntariado leigo, Londrina 2009.
Seguir Gesù Missionario Redentore oggi. Sussidio per la formazione della comunità, Roma 2011.

LITERAURA POMOCNICZA

Abogunrin S. O., *Ewangelia według św. Łukasza,* [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2000, s. 1239–1301.
Alsup J. E., *Odkupiciel*, [w:] *Encyklopedia biblijna,* wyd. III poprawione, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 2004, s. 862.
Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu*, [w:] Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism,* przekł. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 211–257.
Atanazy z Aleksandrii, *O Wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, [w:] *Atanazy z Aleksandrii ,* Warszawa 1998, s. 21–78 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, LXI).
Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989.
—. *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
—. *Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998.
Augustyn J., *Ofiarować siebie w wolności,* „Życie Konsekrowane” 2004 nr 2 (46), s. 31–36.
—. *„Wyobraźnia miłosierdzia” jako wyzwanie dla osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” 2003 nr 1 (39), s. 12–17.
Babiński J., *Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny*, „Teologia w Polsce” 2011 nr 2 (5), s. 289–298.
Bafia S., *Antropologia w „Cur Deus homo” św. Anzelma z Canterbury,* [w:] *Święty Anzelm biskup i myśliciel. Materiały z konferencji odbytej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 24–26 września 1996,* red. R. Majeran, E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 267–281.
Balter L., *Pneumahagijny wymiar tajemnicy zbawienia,* „Ateneum Kapłańskie” 1981 nr 2 (433), s. 182–193.

Bartnicki R., *Działalność publiczna Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2011.
Bartnik C. S., *Dogmatyka katolicka,* Lublin 1999.
—. *Medytacja personalistyczna o zbawieniu,* [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C. S. Bartnik, Lublin 1979, s. 169–187.
—. *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C. S. Bartnik, Lublin 1979, s. 9–44.
Baumgartner Ch., *Łaska Chrystusowa,* [w:] *Tajemnica Chrystusa,* praca zbiorowa, Poznań–Warszawa–Lublin 1969, s. 419.
Bedouelle G., *Trento (concilio) 1545–1563*, [w:] *Dizionario critico di teologia*, red. P. Coda, Roma 2005, s. 1385–1388.
Berry Th., *The Christian future and the fate of earth,* New York 2009.
Bocheński J. I., *Cierpiętnictwo*, [w:] *Cierpienie*, red. K. Wons, Kraków 2001, s. 22–24 (Zeszyty Formacji Duchowej, 15).
Boff L., *Christ's liberation via oppression: an attempt at theological construction from the standpoint of Latin America,* [w:] *Frontiers of theology in Latin America,* ed. R. Gibellini, New York 1979, s. 92–146.
—. *Passion of Christ, passion of the world*, transl. by R. Barr, New York 2001.
Bokwa I., *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.
Bołoz W., *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*, Kraków 2010.
Bortkiewicz P., *W stronę integralnej i adekwatnej etyki ekologicznej,* [w:] *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej,* red. A. Dyduch-Falniowska i in., Kraków 2000, s. 199–207.
Bosakowski R., *Nowa teologia polityczna,* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. II, Warszawa 2004, s. 276–289.
Cabra P. G., *Życie braterskie. Krótki przewodnik praktyczny,* przeł. B. Hylla, Kraków 2001.
Campenhausen H. von, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.
Cencini A., *Jak dobrze jest przebywać razem. Życie braterskie w dobie nowej ewangelizacji*, tłum. Z. Ziółkowski, Warszawa 1998.
—. *Wspólnota zakonna wspólnotą świętych i grzeszników,* tłum. J. Zarzycka, Kraków 2004.
Chmielewski M., *Życie konsekrowane – znak i manifestacja prorockiej misji Kościoła*, „Życie Konsekrowane" 2000 nr 4 (28), s. 28–34.

Chrupcała L. D., *Nazaret. Kwiat Galilei,* Kraków 2005.

Ciardi F., *Wspólnota zakonna. Ideał a rzeczywistość*, przeł. M. Myczkowski, Kraków 2005.

Congar Y., *The role of the Church in the modern world,* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II,* ed. H. Vorgrimler, t. V, New York 1969, s. 204–258.

Craghan J. F., *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2000, s. 311–359.

Czermak K., *Ewangelizacja w posoborowym nauczaniu Kościoła,* „Nurt SVD" 1996 nr 4 (75), s. 119–138.

Davies B., *Aquinas*, London–New York 2003.

De Coppi P., *Por uma Igreja toda missionária. Breve curso de missiologia,* São Paulo 1994.

Deseille P., *Grzech, zbawienie, przebóstwienie,* [w:] *Tajemnica odkupienia*, Poznań 1997, s. 420–427 (Kolekcja Communio, 11).

Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych,* Opole 1994.

Dorr D., *Mission in today's world*, Dublin 2000.

Dotolo C., *Gesù di Nazaret. Il problema storico a la fede cristiana*, Bologna 1990.

Drobot P., *Ewangelizacja jako głoszenie odkupienia,* [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii",* red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 109–124.

Dziewiecki M., *Warunki trwania we wspólnocie z Jezusem: Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje (Mt 16, 24),* „Życie Konsekrowane" 2011 nr 4 (90), s. 8–20.

Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich,* Lublin 2003.

Eterović N., *Przedmowa*, [w:] Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris,* Watykan 2012, s. III–VI.

Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991.

Ezhaparampil M., *Formation to discipleship: reinterpreting the apostolic school of formation to consecrated life in the context of Asia*, Bangalore 2004.

Faricy R. L., *Teilhard de Chardin's theology of the Christian in the world*, New York 1967.

Ferdek B., *Czym jest ekoteologia?*, [w:] *Ekoteologia w Kościołach chrześcijańskich*, red. J. M. Lipniak, Świdnica 2008, s. 10–22.

Firszt G., *Życie według rad ewangelicznych,* Kraków 2011.

Fitzmyer J. A., *List do Rzymian,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 1257–1320.

—. *Teologia Świętego Pawła,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 2132–2183.

Fleran E. K., *Wspólnota ewangelizacyjna: zakony i świeccy*, [w:] *Communio consecrata*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2002, s. 102–115.

Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, przeł. J. E. Bielecki, Kraków 1997.

Gamberini P., *Gesù Maestro di relazioni umane*, „Religiosi in Italia" 2012 nr 4 (391), s. 139–146.

García Paredes J. C. R., *Theology of religious life: covenant and mission,* t. V: *The evangelical counsels*, Quezon City 2006.

Gierat K., *Obowiązek i przywilej odczytywania znaków czasu przez osoby konsekrowane*, „Życie Konsekrowane" 2003 nr 1 (39), s. 27–38.

Giordani B., *Formacja kobiet konsekrowanych. Wskazówki psychologiczno-pedagogiczne*, przeł. B. Rzepka, Kraków 2007.

Glemp J., *Problem identyfikacji Kościoła lokalnego i partykularnego*, „Prawo Kanoniczne" 1978 nr 3–4 (21), s. 23–39.

Gogola J. W., *Posłuszeństwo zakonne: teologia i praktyka,* [w:] *Formacja zakonna,* red. J. W. Gogola, t. II, Kraków 1998, s. 9–94.

—. *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja*, Kraków 1999.

—. *Ubóstwo konsekrowane: teologia i praktyka*, [w:] *Formacja zakonna,* red. J. Gogola, t. IV, Kraków 1998, s. 9–91.

—. *Czystość konsekrowana: teologia i praktyka,* [w:] J. Gogola, M. Zawada, P. Spiller, *Formacja zakonna,* t. III, Kraków 1998, s. 9–80.

—. *Osoba i wspólnota*, Kraków 2002.

Górski J., *Mały słownik misjologiczny,* Katowice 2001.

—. *Nowy paradygmat misji. Teologia misji w świetle posynodalnych adhortacji kontynentalnych Jana Pawła II,* Warszawa 2006.

Grabska S., *Wyzwolenie,* [w:] *Słownik teologiczny,* wyd. II rozszerzone, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 657–662.

Grillmeier A., *Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus*, [w:] *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher. Dogmatik*, Hg. von J. Feiner, M. Löhrer, t. III, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969, s. 327–392.

Groń R., Świerk S., *Rady ewangeliczne w nauczaniu Jana Pawła II*, „Życie Konsekrowane" 2003 nr 2 (40), s. 80–95.

Grossi V., Sesboüé B., *Łaska i usprawiedliwienie: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej,* [w:] *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie,* red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, t. II, Kraków 2001, s. 281–320.

Grün A., *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka*, przeł. M. Ruta, Kraków 1998.

Grzegorz z Nazjanzu, *Poemat dogmatyczny o Wcieleniu*, tłum. T. Sinko, [w:] *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku,* tłum. J. M. Szymusiak, Poznań 1965, s. 420–421.

Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza* 25, tłum. W. Kania, [w:] *Św. Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 128–184 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, XIV).

Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia: historia, polityka i zbawienie,* przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976.

Hajduk R., *Kontynuacja dzieła odkupienia, czyli o communio, komunikacji i relacji międzyosobowych w posłudze duszpasterskiej,* [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii",* red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 125–145.

Hernik J. A., *Udział w skrajnym ubóstwie Chrystusa,* „Życie Konsekrowane" 2012 nr 6 (98), s. 8–18.

—. *Władza we wspólnocie – posłuszeństwo i dialog, odpowiedzialność i zaufanie*, „Życie Konsekrawane" 2011 nr 6 (92), s. 33–44.

Hildebrand A. von, *Przywilej bycia kobietą*, przeł. Z. Dunian, W. Paluchowski, Poznań 2008.

Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1982.

—. *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców wschodnich*, „Znak" 1977 nr 7–8 (277–278), s. 775–793.

—. *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej,* t. II, Lublin 1987.

—. *Obcować z głębią odkupienia. Z rozważań nad soteriologią ecykliki „Redemptor hominis",* „Znak" 1979 nr 12 (306), s. 1237–1257.

—. *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, „Ateneum Kapłańskie" 1981 nr 2 (433), s. 248–258.

—. *Soteriologia paschalis. Próba interpretacji zbawienia w świetle kategorii paschalnych,* „Ateneum Kapłańskie" 1981 nr 2 (433), s. 167–182.

—. *W głąb tajemnicy odkupienia. Doniosłość soteriologicznej nauki Jana Pawła II,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze,* red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s.169–186.

Iammarrone G., *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali,* Cinisello Balsamo 1995.

Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie*, tłum. A. Świderkówna, [w:] *Ojcowie Apostolscy* Warszawa 1990, s. 66–72 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, XLV).

Ireneusz, *Adversus haereses*, [w:] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 30–55.

Jacobsen W., Jacobsen C., *Authentic relationships: discover the lost art of „one anothering",* Quezon City 2004.

Jaromi S., *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004.

Jaworski M., *O ekonomii odkupienia w encyklice „Redemptor hominis". Kategorie językowe encykliki,* [w:] *Być człowiekiem i chrześcijaninem,* red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 73–82.

Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu,* Kraków 2007.

Jędrzejewski L., *Integralna wizja tajemnicy odkupienia*, [w:] *Tajemnica odkupienia*, Poznań 1997, s.112–144 (Kolekcja Communio, 11).

Jurczyk B., *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*, Opole 2002.

Justyn, 2. *Apologia. Pismo w obronie chrześcijan do senatu rzymskiego*, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeci greccy,* red. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 271–284.

Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000.

Keitzar R., *Creation and restoration: three biblical reflections*, [w:] D. G. Hallman, *Ecotheology: voices from South and North,* New York 1994, s. 46–58.

Kiciński J., *Świętość życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2003 nr 2 (40), s. 96–107.

—. *Powołanie – konsekracja – misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009.

—. *Prorocki charakter życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2000 nr 4 (28), s. 41–44.

Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, tłum. A. Świderkówna, [w:] *Ojcowie Apostolscy,* Warszawa 1990, s. 23–55 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, XLV).

Klostermann F., *The laity*, [w:] *Commentary on the documents of Vatican II,* ed. H. Vorgrimler, t. I, New York 1969, s. 211–243.

Kondracki A., *Wspólnotowy wymiar odkupienia (Ps 130),* [w:] *Biblia o odkupieniu,* red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 99–112.

Kowalczyk M., *Komplementarność apostolskiej misji Kościoła. Studium teologiczno-dogmatyczne,* Ząbki 2005.

Krasiczyńska W. B., *Kobieta konsekrowana wobec nowej ewangelizacji*, „Życie Konsekrowane" 2012 nr 4 (96), s. 68–84.

Królikowski J., *Teologia odkupienia,* [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996,* red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 341–391.

Krucina J., *Spór między katolicką nauką społeczną a teologią polityczną*, „Collectanea Theologica" 1972 nr 2 (42), s. 39–52.

Kruszyłowicz M. B., *Wymiar eklezjalny życia konsekrowanego*, [w:] *Communio consecrata*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2002, s. 116–125.

Kudasiewicz J., *Biblia księgą zbawienia,* [w:] *Biblia o odkupieniu,* red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 7–40.

Kulisz J., *Rozumienie odkupienia w ewolucyjnej wizji świata Piotra Teilharda de Chardin,* [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C. S. Bartnik, Lublin 1979, s. 97–129.

Kupczak J., *Hospitalitas consecrata jako wyraz nadprzyrodzonej miłości*, [w:] *Hospitalitas consecrata*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2003, s. 132–142.

Labusga W., *Żyć jak człowiek wolny,* Warszawa 1996.

Larrú J., *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino,* Roma 2004.

Liszka P., *Charyzmatyczna moc życia zakonnego,* Wrocław 1996.

—. *Wspólnota życia konsekrowanego owocem i narzędziem realizacji programu Boga wobec świata wyrażonego formułą „On będzie Bogiem z nimi" (Ap 21, 3),* „Życie Konsekrowane" 2011 nr 2 (88), s. 18–25.

Lyonnet S., *Odkupienie,* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 599–604.

Łydka W., *Odkupienie*, [w:] *Słownik teologiczny,* wyd. II rozszerzone, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 355–358.

Madej L., *Rozumienie zbawienia w dokumentach Vaticanum II,* [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C. S. Bartnik, Lublin 1979, s. 131–168.

Martinez F. D., *Refounding religious life: charismatic life and prophetic mission,* Quezon City 2000.

McDonagh S., *The greening of the Church*, Quezon City 1990.

McKenzie J. L., *Dictionary of the Bible,* New York 1965.

Metz J. B., *Teologia wobec cierpienia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008.

—. *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, „Concilium" 1968 nr 1–10, s. 285–296.

—. *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Kraków 2000.

—. *The future in the memory of suffering*, [w:] *New questions on God*, ed. J. B. Metz, New York 1972, 11–32.

Moloney F. J., *Teologia św. Jana,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 2184–2198.

Mondin B., *Teologowie wyzwolenia,* Warszawa 1988.

Moraleda D., *Prophetic-missionary dimension of the religious vows,* „Religious Life Asia" 2004 nr 3 (6), s. 29–36.

Moraleda D., „Introduction to missiology: mission of consecrated life", Lectures, Institute for Consecrated Life in Asia, Quezon City 2008–2009, mps.

Mrozek M., *Czy szczęście jest przeszkodą w drodze do Boga?*, [w:] *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj,* red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 109–124.

Myszor W., *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu,* Katowice 2010.

Nosol A., *Jedność Kościoła i Europy*, Opole 2009 (Ekumenizm i Integracja, 21, red. P. Jaskóła, J. Kobienia).

Nowak A. J., *Osoba konsekrowana*, Lublin 2006.

O'Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia,* przeł. J. Pociej, Kraków 2009.

Ohler A., *Odkupienie*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów,* red. A. Grabner-Heider, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 870–871.

Okure T., *Ewangelia według św. Jana,* [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. William R. Farmer (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2000, s. 1302–1364.

O'Murchu D., *Consecrated religious life: the changing paradigms,* Quezon City 2005.

—. *Vows for non-violence. A radical option for life*, Quezon City 2001.

d'Onofrio G., *Historia teologii II. Epoka średniowiecza*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.

Ordon H., *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła,* [w:] *Biblia o odkupieniu,* red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 177–186.

Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, [w:] *Dogmatyka,* red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. III, Warszawa 2006, s. 235–466.

Pałys Z., *Rozwój teologii konsekracji zakonnej. Studium historyczno-teologiczne od Vaticanum II do Vita consecrata Jana Pawła II,* Kraków 2008.

Papciak K., *Preferencyjna opcja na ubogich w misji osób konsekrowanych,* „Życie Konsekrowane" 2004 nr 1 (45), s. 32–40.

Parzyszek C., *Osoby konsekrowane w służbie nowej ewangelizacji*, „Życie Konsekrowane" 2011 nr 5 (91), s. 8–27.

—. *Posłuszeństwo i posługa władzy w życiu konsekrowanym*, Ząbki 2009.

—. *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007.

Penna R., *Il sangue di Cristo nelle Lettere Paoline,* [w:] *Atti della settimana Sangue e Antropologia Biblica* – 10–15 marzo 1980, a cura di F. Vattioni, t. II, Roma 1980, s. 769–821.

Perkins P., *Ewangelia według św. Jana,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 1108–1173.

—. *Listy Janowe,* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 1522–1536.

Phat N. V., *Prophetic role of inserted community among the poor*, „Religious Life Asia" 2003 nr 3 (5), s. 72–79.

Pietras H., *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.

Pozo G. Del, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, [w:] *Duch Odnowiciel,* , Poznań 1998, s. 218–232 (Kolekcja Communio, 12).

Raczkiewicz M., *„Odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie" (Rz 3, 24). Wokół patrystycznego rozumienia tajemnicy odkupienia,* [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii",* red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 33–56.

Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.

—. *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, D. Szumska, Kraków 1979.

—. *Słowa z krzyża*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1980.

—. *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, tłum. D. Szumska, Paryż 1977.

—. *Zur Theologie des Todes*, Innsbruck 1958.

Rakocy W., *Mesjasz Pan – Odkupiciel Izraela: Refleksje na temat pytania uczniów o przywrócenie królestwa Izraela (Dz 1, 6),* [w:] *Biblia o odkupieniu,* red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 143–162.

Raquid J. R., Arsciwals G. P. V., *The vow of obedience as Pag-usapan Natin*, [w:] *At Nanahan sa Atin: coming home to the roots of the Filipino religious,* ed. Q. T. Pedregosa, G. F. P. Timoner, C. V. C. Marquez, Quezon City 2002, s. 23–49.

Rebić A., *Obietnica i przygotowanie zbawienia w Starym Testamencie,* [w:] *Tajemnica odkupienia*, Poznań 1997, s. 29–36 (Kolekcja Communio, 11).

Reid D., *Enfleshing the human: an earth-revealing, earth-healing christology,* [w:] *Earth revealing, earth healing: ecology and Christian theology,* ed. D. Edwards, Minnesota 2001, s. 74–98.

Rogowski R. E., *Teoekologia. Mistyka wszystkich rzeczy*, Wrocław 2008.

—. *Teoekologia*, „Colloquium Salutis" 1982 nr 13, s. 191–203.

Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła,* Warszawa 1983.

Rosłan A., *Wstęp,* [w:] Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism,* przekł. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 5–43.

Różański J., *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001.

Rusin B., *Wspólnota miejscem wzrostu osoby konsekrowanej,* „Życie Konsekrowane" 2011 nr 4 (90), s. 30–48.

Ruszała A., *Modlitwa w służbie budowania wspólnoty zakonnej*, [w:] *Życie we wspólnocie zakonnej*, red. J. Gogola, t. VII, Kraków 2002, s. 188–208.

Rybicki R., *Ubóstwo ewangeliczne*, „Życie Konsekrowane" 2000 nr 45 (49), s. 52–60.

Rychlicki C., *Człowiek współczesny wobec tajemnicy odkupienia,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze,* Kraków 1980, s. 143–150.

Rzepkowski H., *Komentarz do adhortacji apostolskiej „Ewangelii nuntiandi",* [w:] *Misje po Soborze Watykańskim II*, przekł. I. Pluszczyk, B. Wodecki, Płock 1981, s. 292–349.

Scattola M., *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, Warszawa 2007.

Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia,* przekł. L. Balter, Poznań 2002.

Schumacher M. M., *Natura natury w nowym i dawnym feminizmie. Od dualizmu do komplementarnej jedności,* [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu,* red. M. M. Schumacher, Warszawa 2008, s. 97–138.

—. *Przedmowa do polskiego wydania,* [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu,* red. M. M. Schumacher, Warszawa 2008, s. 7–18.

Schüssler Fiorenza F., *Redemption*, [w:] *The new dictionary of theology*, ed. J. A. Komonchak, M. Collins, D. A. Lane, Bangalore 1996, s. 832–839.

Schwanger R., *Jesus in the drama of salvation: toward a biblical doctrine of redemption*, New York 1999.

Sesboüé B., *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary,* [w:] *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. I: *Bóg zbawienia,* tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 21–62.

—. *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV–V wiek),* [w:] *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. I: *Bóg zbawienia,* tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 301–366.

Seweryniak H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.

Sikorski B., *Odkupienie jako nowe stworzenie,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 103–117.

Sin J., *Homily on the ecumenical service for the jubilee of ecumenism*, „Boletín Eclesiástico de Filipínas" 2000 nr 76 (819), s. 508–511.

Sobrino J., *Christology at the crossroads: a Latin American approach,* transl. by J. Drury, New York 1978.

—. *Jésus en Amérique latine,* trad. F. Guibal, Paris 1986.

Song C. S., *Third-eye theology: theology in formation in Asian settings*, New York 1991.

Spiller P., *Konsekracja zakonna,* [w:] J. Gogola, M. Zawada, P. Spiller, *Formacja zakonna,* t. III, Kraków 1998, s. 137–165.

Stecker C. S., *Living in an international community*, „Religious Life Asia" 2003 nr 4 (5), s. 107–115.

Stuhlmueller C., *Duetero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66),* [w:] *Katolicki komentarz biblijny,* red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 644–676.

Synowiec J. S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka,* Kraków 1999.

Szczurek J., *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000.

Tamez E., *List do Galatów*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2000, s. 1507–1521.

Tardif E., Prado Flores J. H., *Jezus jest Mesjaszem*, przeł. M. Bigiel, Łódź 1991.

Teilhard de Chardin P., *Przeskok myśli: od kosmosu do kosmogenezy*, Paryż 15.03.1951, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Wybór pism*, przeł. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1966, s. 278–295.

—. *Znaczenie i konstruktywna wartość cierpienia,* 1.04.1933, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, przeł. M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, s. 7–14.

Tertulian, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona*, tłum. W. Myszor, [w:] *Tertulian. Wybór pism,* Warszawa 1983, s. 117–147 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, XXIX).

Timoner G. F. P., *And no one was needy among them (Acts 4:34). Vowed poverty as Bahaginan (Sharing),* [w:] *At Nanahan sa Atin: coming home to the roots of the Filipino religious,* ed. Q. T. Pedregosa, G. F. P. Timoner, C. V. C. Marquez, Quezon City 2002, s. 83–102.

Tiong P. T., *Tuloy po sa Loob: reuniting hospitality and chastity,* [w:] *At Nanahan sa Atin: Coming Home to the Roots of the Filipino Religious,* ed. Q. T. Pedregosa, G. F. P. Timoner, C. V. C. Marquez, Quezon City 2002, s. 6–32.

Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. II, Kęty 1998.

—. *Suma teologiczna,* przekład dokonany pod red. S. Bełcha w Londynie w latach 1975–1986.

Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003.

—. *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Warszawa–Kęty 2008.

Tronina A., *Zbawienie/odkupienie w świetle onomastyki hebrajskiej*, [w:] *Biblia o odkupieniu,* red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 41–52.

Urban J., *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.

Wider D., *Życie oddane na własność Bogu. Zarys teologii życia zakonnego*, Kraków 1996.

Widła B., *Odkupienie*, [w:] *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 158.

Wildiers N. M., *An introduction to Teilhard de Chardin,* London 1968.

Willems B. A., *Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart,* Freiburg 1972.

Williams R., *The Archbishop of Canterbury's address to the Thirteenth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops on the new evangelization for the transmission of the Christian faith,* http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2645/archbishops-address-to-the-synod-of-bishops-in-rome (16.12.2012).

Willis T. M., *Odkupienie*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 574–575.

Witaszek G., *Zbawienie i nowe stworzenie według Deuteroizajasza,* [w:] *Biblia o odkupieniu,* red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 69–84.

Witczyk H., *„Ja jestem Jahwe" (Wj 6, 6). Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, [w:] *Biblia o odkupieniu,* red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 53–68.

Włodarczyk S., *Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze*, Kraków 1980, s. 118–121.

Wodka A., *U źródeł odkupienia w Psalmach*, [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii",* red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 11–32.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.

Wojtyła K. – Jan Paweł II, *„Jestem bardzo w rękach Bożych". Notatki osobiste 1962–2003*, Kraków 2014.

Wolinski J., *Trynitarna ekonomia zbawienia*, [w:] *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. I: *Bóg zbawienia,* tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 121–158.

Wostyn L., „Introduction to contemporary spirituality", Lectures, Institute for Consecrated Life in Asia, Quezon City, 2008–2009, mps.

—. *Christianity and discipleship*, „Religious Life Asia" 2005 nr 4, s. 47–55.

—. *I believe*, Quezon City 2004 (A Workbook for Theology, 1).

Wyrostkiewicz M., *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej,* Lublin 2007.

Zagrodzki W., *Kościół w służbie odkupieniu w świetle encykliki „Redemptor hominis" Jana Pawła II,* [w:] *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii",* red. R. Hajduk, M. Kotyński, Kraków 2006, s. 91–108.

Zdrzałek J., *Trójca Święta źródłem życia zakonnego*, Kraków 2002.

Zdybicka Z., *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym,* [w:] Jan Paweł II, *Redemptor hominis: tekst i komentarze,* red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 111–128.

Zuberbier A., *Encyklika „Redemptor hominis" o odkupieniu,* „Studia Teologica Varsaviensia" 1993 nr 2 (31), s. 97–107.

WYKAZ SKRÓTÓW

AA	Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem,* 18.11.1965.
AG	Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus,* 7.12.1965.
BF	*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
CA	Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus,* 1.05.1991.
CELAM	Rada Biskupów Ameryki Łacińskiej (Consejo Episcopal Latinoamericano).
CHL	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici,* 30.12.1988.
CLM I	*Lettere circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione – anno 1953–1965*, vol. I, Roma 2002.
CLM II	*Lettere circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione – anno 1966–1970*, vol. II, Roma 2002.
CLM III	*Lettere Circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione – anno 1971–1975*, vol. III, Roma 2002.
CLM IV	*Lettere circolari della Madre Fondatrice Madre Leonia Milito alle figlie della Congregazione – anno 1976–1980*, vol. IV, Roma 2002.
CMC 1962	*Constituição das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret,* Londrina 1962.

CMC 1975 *Costituzioni delle Missionarie di Sant'Antonio Maria Claret*, Roma 1975.

CMC 1991 *Costituzioni delle Missionarie di Sant'Antonio Maria Claret*, "ad experimentum", Roma 1991.

CMC 2000 *Constituição das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret*, Londrina 2000.

DCE Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25.12.2005.

DH Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitastis humanae,* 7.12.1965.

DIM Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30.11.1980.

DV Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum,*18.11.1965.

DMC 1961 *Diretório das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret*, Londrina 1961.

DMC 2003 *Diretório das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret,* Londrina 2003.

EDE Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17.04.2003.

EE Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja *Essential elements*, 31.05.1983.

EG Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium,* 24.11.2013.

EN Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975.

ET Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio*, 29.06.1971.

EV Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25.03.1995.

GS Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes,* 7.12.1965.

KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

KPK Kodeks prawa kanonicznego, 25.01.1983.

MD Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, 15.10.1988.

MR Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektywy *Mutuae relations*, 14.05.1978.

NA Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate,* 22.10.1965.

NMI Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 6.01.2001.

LE Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 14.09.1981.

LG Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium,* 21.11.1964.

OE Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Optiones evangelicae*, 12.08.1980.

PC Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis,* 28.10.1965.

PI Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja *Potissimum institutioni*, 2.02.1990.

PO Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis,* 7.12.1965.

RD Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum,* 25.03.1984.

RDC Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Ripartire da Cristo*, 19.05.2002.

RH Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis,* 4.03.1979.

RMI Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7.12.1990.

SAC Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis,* 22.02.2007.

SC Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium,* 4.12.1963.

UR Sobór Watykański II, Dekret o eumenizmie *Unitatis redintegratio,* 21.11.1964.

VC Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 25.03.1996.

VFC Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Congregavit nos in unum Christi amor,* 2.02.1994.

VS Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6.08.1993.

SPIS TREŚCI

WSTĘP 5

ROZDZIAŁ 1
ZARYS TEOLOGII ODKUPIENIA 13

1.1. Odkupienie w Biblii 14

1.1.1. Stary Testament 14
1.1.2. Nowy Testament 20

1.2. Patrystyczna interpretacja odkupienia 27

1.2.1. Ojcowie apostolscy i apologeci 28
1.2.2. Tradycje greckie 34
1.2.3. Tradycje łacińskie 38

1.3. Średniowieczny wkład w teologię odkupienia 42

1.3.1. Teoria zadośćuczynienia
św. Anzelma z Canterbury 43
1.3.2. Synteza św. Tomasza z Akwinu 49

1.4. Odkupienie w ujęciu Magisterium Kościoła 57

1.4.1. Odkupienie przynoszące usprawiedliwienie
w teologii Soboru Trydenckiego 59

1.4.2. Historycznozbawcze ujęcie odkupienia w nauce Soboru Watykańskiego II ... 62
1.4.3. Odkupienie jako treść ewangelizacji w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* ... 66
1.4.4. Personalistyczny wymiar odkupienia w ujęciu encykliki *Redemptor hominis* ... 69

1.5. Odkupienie w niektórych współczesnych kierunkach myśli teologicznej ... 73

1.5.1. Horyzontalny wymiar odkupienia w nowej teologii politycznej Johanna Baptista Metza ... 74
1.5.2. Wyzwalająca moc odkupienia w teologii wyzwolenia ... 78
1.5.3. Koncepcja staurologiczna Karla Rahnera ... 83
1.5.4. Integralna wizja tajemnicy odkupienia w teologii Wacława Hryniewicza ... 87
1.5.5. Odkupienie w perspektywie ekoteologii ... 90

ROZDZIAŁ 2
ODKUPIEŃCZY WYMIAR DUCHOWOŚCI ZGROMADZENIA MISJONAREK ŚW. ANTONIEGO MARII KLARETA ... 97

2.1. Odkupienie w patrymonium duchowym zgromadzenia ... 97

2.1.1. Pojednanie z Ojcem ... 98
2.1.2. Wyzwolenie w Jezusie ... 102
2.1.3. Uświęcenie w Duchu Świętym ... 106

2.2. Naśladowanie Jezusa Misjonarza i Odkupiciela ... 111

2.2.1. Powołanie do udziału w dziele odkupienia ... 112
2.2.2. Konfiguracja z Jezusem historycznym ... 114
2.2.3. Upodobnienie się do Chrystusa Odkupiciela ... 121

2.3. Konsekracja zakonna – realizacja daru odkupienia ... 125

2.3.1. Przymierze miłości oblubieńczej ... 126

2.3.2. Paschalny, prorocki i eklezjalny wymiar konsekracji ... 129

2.4. Rady ewangeliczne – droga ku „nowemu stworzeniu” ... 137

2.4.1. Czystość dla królestwa – zaproszenie do miłości i gościnności ... 138
2.4.2. Ewangeliczne ubóstwo – zaproszenie do komunii z ubogimi ... 144
2.4.3. Odkupieńcze posłuszeństwo – zaproszenie do dyspozycyjności i dialogu ... 150

2.5. Wspólnota – miejsce realizacji daru odkupienia ... 156

2.5.1. Trynitarny model wspólnoty klaretyńskiej ... 157
2.5.2. Jedność w różnorodności ... 161
2.5.3. Wzrastanie w komunii ... 165

ROZDZIAŁ 3
ODKUPIEŃCZY WYMIAR MISJI ZGROMADZENIA MISJONAREK ŚW. ANTONIEGO MARII KLARETA ... 173

3.1. Uczestnictwo w misji Kościoła ... 174

3.1.1. W jedności z Kościołem powszechnym i lokalnym ... 174
3.1.2. W służbie nowej ewangelizacji ... 178
3.1.3. Nieustanne odczytywanie znaków czasu ... 185

3.2. Głoszenie słowa ... 188

3.2.1. Uniwersalizm misyjny ... 189
3.2.2. Ewangelizacja ubogich ... 196

3.3. Posługa miłości ... 202

3.3.1. Dzieła miłosierdzia ... 203
3.3.2. Ewangelizacja a promocja ludzka ... 210

3.4. Nowe „areopagi” misji zgromadzenia 215

3.4.1. Otwarcie na wielkie dialogi 216
3.4.2. Odpowiedzialność za dzieło stworzenia 224
3.4.3. Komunia ze świeckimi 232

ZAKOŃCZENIE 239

BIBLIOGRAFIA 249

WYKAZ SKRÓTÓW 271