

KS. JAN KOWALSKI

CHRYSTOCENTRYZM PROWADZĄCY PRZEZ BŁOGOSŁAWIEŃSTWA DO KRÓLESTWA PANA WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII MORALNEJ

Teologia moralna przeżywa swój kryzys. Niektórzy nazywają go drugim. Jego źródłem są niewątpliwie wydarzenia, jakie mają miejsce w społeczeństwach współczesnych a które negują dotychczasowy porządek społeczny i moralny społeczeństwa tradycyjnego¹. Epoka współczesna przywiązuje ogromną wagę do wolności ludzkiej. Tymczasem nie może być ona kryterium podstawowym moralnej w służbie człowieka. Toteż istnieje paląca potrzeba rewaloryzacji moralnej chrześcijańskiej i nadania jej charakteru ewangelicznego w kontekście Kościoła². Ten problem dotyczy zresztą całego Kościoła w jego dialogu ze światem współczesnym. Powinien przecież głosić bez ustępstw naukę Jezusa Chrystusa, w której problematyka moralna zajmuje istotne miejsce. Moralna chrześcijańska jest bowiem przede wszystkim wiarą przeżywaną i wcieloną w życie człowieka. Obejmuje ona człowieka w jego integralności, który pragnie być szczęśliwym i który jednocześnie jest bytem będącym w potrzebie. Stąd pragnie on ustawicznie czegoś więcej i równocześnie pozostaje niezadowolonym a to dlatego, że nie zaspokaja swego dążenia do pełni szczęścia.

Wobec takiego pragnienia etycznego człowieka Bóg nie pozostaje obojętnym. Daje odpowiedź przez swego Syna Jezusa Chrystusa. Zbawienie głoszone przez Niego i dzieło jakie realizuje w świecie jest w istocie odpowiedzią na to podwójne pragnienie człowieka. Całą głębią swego bytu człowiek wie, że jest stworzony do szczęścia. Jednocześnie tkwi w nim pewien rodzaj sprzeczności. Z jednej strony między życiowym pędem do szczęśliwego rozwoju, a z drugiej, między porażką jego wysiłków, aby szczęście osiągnąć. Odpowiedź Jezusa Chrystusa nie leży w odrzuceniu jednej z tych sprzeczności, to znaczy przyrzeczenia szczęścia bez wysiłku i też i przyjęcia tych wysiłków i też jako pewnego rodzaju przyjemności masochistycznej.

Właśnie tutaj Ewangelia Chrystusowa, w aspekcie moralnym jej treści jawi się jako będąca na usługach człowieka, biorąc go takim, jaki jest, aby mu głosić zbawienie, które integruje dwie sprzeczne ze sobą alternatywy a mianowicie krzyż

i triumf paschalny. To poprzez głoszenie nadejścia Królestwa Bożego Pan Jezus oferuje rozwiązanie odwiecznego dylematu, w którym człowiek odnajduje się wciąż jako pełen nadziei a jednocześnie beznadziei. To Królestwo bowiem jest prawdziwie miejscem etycznym zbawienia, prawdziwym środowiskiem ludzko-boskim, w którym Jezus Chrystus zaprasza do podjęcia radykalnej przemiany.

Nic dziwnego, że moralna ewangeliczna nazywana częściej chrystocentryczną wychodzi od błogosławieństw (Mt 5, 3-12; Łk 6, 20-26). Także Chrystus rozpoczyna swe nauczanie moralne właśnie od nich. Nie czyni tego przypadkowo. Obiecują one bowiem szczęście tym, którzy praktykują cnoty i realizują właściwe im warunki życiowe. Samo zaś szczęście Pan Jezus wiąże z rzeczywistościami, które są uważane powszechnie za negatywne. Błogosławieństwa bowiem wiążą szczęście przyręczone z postawami, które zakładają wyrzeczenie (ubóstwo), walkę (o pokój, o sprawiedliwość) albo tylko sytuację prześladowań. Istota jednak najgłębsza problemu leży w pewności przyręczonego szczęścia, w błogosławieństwie czyli przyręczeniu Królestwa niebieskiego. Jednak nie bez wyrzeczenia, bez którego, podkreśla św. Paweł, „jest się bardziej od wszystkich ludzi godnym politowania” (1 Kor 15, 19)³.

Jeszcze do niedawna tradycyjna teologia duchowości dostrzegała w błogosławieństwach Chrystusa jedynie rady do praktykowania przez chrześcijan poszukujących głębszego życia wewnętrznego w wyrzeczeniu się rzeczywistości codziennych (własności, życia rodzinnego, wolności decyzji). Tymczasem Sobór Watykański II uświadamia, że doskonałość chrześcijańska nie jest zarezerwowana jedynie jakiejś mniejszości (zakonom), ale dotyczy każdego chrześcijanina i to w duchu błogosławieństw. „Wszyscy razem i każdy z osobna winni żywić świat owocami duchowymi (por. Ga 5, 22) i napełnić go takim duchem, jakim ożywieni są owi ubodzy, łagodni i pokój czyniący, których Pan nazwał w Ewangelii błogosławionymi (por. Mt 5, 3-9)” (KK 38). Jest to nauka wywodząca się jeszcze ze starożytności chrześcijańskiej. Potwierdza to m.in. *List do Diogeneta* oraz św. Jan Chryzostom⁴.

Teologia moralna sięgająca do nauki Chrystusowej o błogosławieństwach wskazuje, że Królestwo Boże można osiągnąć różnymi drogami, odpowiadającymi szczegółowym sytuacjom ludzkim, które są ze sobą niejako w sprzeczności (ubóstwo i duch oderwania, słodycz, cierpliwość, czystość serca, miłosierdzie)⁵. Ale w związku z tym rodzi się pytanie o istotę moralnej błogosławieństw. Odpowiedź zaś na nie wydaje się być prostą, a mianowicie, że jest to moralna Królestwa Bożego, które jest niczym innym, jak miłością Boga i bliźniego. Ta moralna miłość nie leży poza człowiekiem. Bowiem nawet jeśli miłość ubogająca pochodzi od Boga przez Jezusa Chrystusa, jako dar ofiarowany człowiekowi dopełnia on w nim pragnienie leżące w samej głębi jego jestestwa⁶. Pragnieniem tym jest widzenie Boga, które jest wpisane w człowieka jako struktura jego bytu, będącego stworzeniem Bożym (stworzenie na obraz Boga, który jest Miłością). A ponieważ Królestwo Boże oznacza przekazywanie miłości poprzez i wśród jego uczestników, wobec tego Miłość Boża, jako najwyższe jego źródło, odnajduje się w miłości wzajemnej wszystkich, a co wynika z faktu, że są oni synami Bożymi, stworzonymi na Jego obraz. W tej wzajemnej miłości i poprzez nią Bóg jest miłowany⁷.

Miłość zatem, jak podkreśla J.-M. Aubert, domaga się wcielenia w życie codzienne. W rzeczywistości ludzkie, które jak nić, przetykają egzystencję każdego. One to niosą w sobie wymagania, które sięgają stworzenia człowieka a zatem wyrażają podstawową wolę Boga. Stanowią one to, co nazywa się prawem naturalnym, zebranych w Dekalogu⁸.

Miłość ma sens tylko wtedy, gdy jest coś do miłowania, poczynając od realizacji woli Bożej wobec człowieka. Daleka od dispensowania od norm moralnych, naturalnych i powszechnych, podejmuje je w pełni, wspiera się na nich i przenosi w wieczność. Poprzez dopełnienie woli Bożej dotyczącej tych rzeczywistości moralnych, sam Bóg jest dotykany i miłowany, w odpowiedzi na Jego własną miłość, która jest obecna w człowieku poprzez Jego łaskę⁹.

Dialektyka wcielenia miłości Bożej w egzystencję codzienną pozwala zrozumieć odpowiedź chrześcijańską na nieszczęścia człowieka, nie znajdującego swej radości ani szczęścia w życiu ziemskim. Królestwo Boże bowiem rozumiane jako życie w miłości toczy się w dwóch etapach, tzn. tu, na ziemi, gdzie ono się tworzy i w niebie, gdzie jest przeżywane w całej pełni. Chrystus przyszedł zrealizować przez własne życie i Swoje dzieło obecność Królestwa Bożego. Realizacja ta będzie pełną po życiu ziemskim. Jest rzeczą podstawową dla zrozumienia chrześcijańskiego szczęścia człowieka, właściwe uchwycenie ciągłości między tymi dwoma etapami w samym centrum tego, co je dzieli. Z tej to racji teologia tradycyjna ubogaca całe nauczanie na obydwu stopniach życia w Królestwie niebieskim.

Ideę tę zapoczątkowuje już J. B. Hirscher, w połowie ubiegłego wieku. Dla niego błogosławieństwa stanowią treść istotną Królestwa Bożego kierowanego przez łaskę, która usprawiedliwia grzesznika i zaprasza go. Chrystus czyni Królestwo Ojca widzialnym jako Sługa pokorny i cierpiący oraz przemieniający nieprzyjaciół Boga w Jego synów umiłowanych¹⁰.

Rozróżnienie pomiędzy dwoma etapami szczęścia, błogosławieństwa Królestwa Pana, tzn. między stadium przygotowania i oczekiwania oraz między stadium dopełniania i pełni, odpowiada strukturze istoty egzystencji ludzkiej. Nie jest ona dana człowiekowi jednocześnie w całości. W stopniu wyższym jest on przecież bytem we wzroście. Z siebie dąży on do pełni i do rozwoju. Prawda ta w całej pełni zamknięta jest w jego powołaniu do wejścia do Królestwa, które się realizuje w postępie duchowym i moralnym już tutaj, na ziemi¹¹. Toteż rozumie się dlaczego J. -M. Aubert podkreśla, że błogosławieństwo, szczęście ziemskie jest nazywane niedoskonałym, gdyż nie zaspokaja wszelkich pragnień człowieka. Z drugiej zaś strony rzeczywistości ziemskie, poprzez które człowiek się realizuje zawierają w sobie bardziej przyrzeczenie przyjemności bezpośrednich¹². Nie można także zapomnieć o grzechu, który wzbudza w nim pewien rodzaj „wykrzywień” między chęcią miłości Boga i wszelkiego rodzaju przyjemnościami, jakie ma do zaoferowania życie. Dramat leży w tym, że człowiek robi sobie iluzję, że dadzą mu one szczęście, czego oczywiście dostarczyć nie mogą¹³.

Moralna chrześcijańska jest „budowana” wokół napięcia między dopełnianiem się ziemskim człowieka i miłosnym oczekiwaniem dopełnienia ostatecznego. Jawi się też napięcie między tym, co zakłada teologia krzyża i teologia zwycięstwa paschalnego¹⁴.

W konkretnie moralna Królestwa Bożego to moralna chrystologiczna. Stawia ona bowiem wobec Chrystusa, przez którego człowiek wchodzi w nowe życie. Bo przecież o to w niej chodzi. Chrystus wciela się nie tylko po to, aby mu przynieść program życia, naukę, jak to czynią założyciele innych religii. On wprowadza w nowe życie, którego jest drogą. Zatem człowiek jest zapraszany przez Niego do całkowitej przemiany życia, którego kresem jest szczęście w Królestwie Jego Ojca. Od momentu Jego przyjścia na ziemię, mimo utrapień i rozczarowań człowiek ma nadzieję na realizację swojego powołania, wraz z tym wszystkim co oznacza radość, doskonałość i szczęście. Tu tkwi cały sens Ewangelii.

Chrystus przychodzi na świat, aby uczynić wszystkich ludzi synami Bożymi i to w kontekście wspólnotowym, tzn. w kontekście Królestwa Pana. W nim to wszyscy uczestniczą w życiu Ojca Niebieskiego, który jest miłością. Tę ich przemianę św. Paweł nazywa usynowieniem adoptowanym. Dzięki temu każdy może uczestniczyć w życiu samego Boga, podobnie jak Chrystus. Apostoł Narodów wyraża tę prawdę słowami: „wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. ... Otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba Ojczy»” (Rz 8, 14-15; por. Ga 4, 4; Ef 1, 5). Podobna jest myśl św. Piotra: „Przez nie (poznanie Chrystusa) zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Bożej natury, gdyż już wyrwaliście się z zepsucia (wywołanego) żądzą na świecie” (2 P 1, 4)¹⁵.

Tezę tę rozwija szeroko F. Tillmann. Jego dzieło *Die Idee der Nachfolge Christi*¹⁶ charakteryzuje się „chrystocentrycznym układem całokształtu zagadnień moralnych wokół hasła naśladowania Chrystusa, w ścisłym związku z zasadami teologii dogmatycznej i ascetycznej”¹⁷. Dla niego w obiektywnym porządku rzeczy Chrystus przenika każdy przejaw ludzkiego istnienia i działania. Powinien zatem stać się ośrodkiem moralności, jako jej idea centralna. Jest On dla człowieka dążącego do realizacji samego siebie a tym samym do Królestwa niebieskiego, wzorem poprzez doskonałe pełnienie woli Ojca na każdy dzień¹⁸.

Doskonałe pełnienie woli Bożej, podobnie jak to czyni sam Chrystus, dokonuje się poprzez odrzucenie Pawłowego starego człowieka, będącego niewolnikiem grzechu (Rz 6, 16-18), a przyobleczenie się w człowieka nowego, wyzwolonego z grzechu dzięki Odkupieniu, w które wpisany jest chrzest. Przyobleczenie to rozpoczyna się poprzez radykalną przemianę wewnętrzną, poprzez nawrócenie serca, odtąd całkowicie nakierowanego na Boga, dla realizacji Jego woli. Nawrócenie to, zmiana fundamentalna sposobu życia, powinno mieć charakter permanentny. Powinno się jawić w każdym działaniu. I tu właśnie ma początek moralna chrześcijańska¹⁹.

W swej realizacji nawrócenie jest niewątpliwie walką z grzechem. Trzeba ją brać w tym sensie, że zakłada ona odnowienie i odnalezienie przez Chrystusa początkowego planu Bożego, zniszczonego przez grzech, poprzez który człowiek skupia się na sobie i odrzuca plan miłości Bożej w odniesieniu do niego samego. Zatem nawrócenie jest ściśle związane z ideą zbawienia, które ma swój sens wtedy, gdy w człowieku istnieje coś do ocalenia, coś do obrony przed zagubieniem. Zaś wyrosłe z niego życie może być nazwane nowym, bo skierowuje się do człowieka grzesznego, który potrzebuje usprawiedliwienia przez łaskę. Apostoł Narodów formułuje tę właśnie myśl, gdy pisze, że „gdy (...) jeden tylko grzech (pierwo-

rodny) przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów” (Rz 5, 16)²⁰.

W chrystocentrycznej moralnej, prowadzącej do Królestwa Bożego, nie może wobec tego zabraknąć problematyki łaski Bożej, jako elementu istotnego narażenin do nowego życia poprzez nawrócenie. To miłość Boża wychodzi naprzeciw człowiekowi i niesie mu dynamizm dostosowany do wielkości i darmowości jego powołania. Dynamizm, który przekracza wszelki wysiłek ludzki. Choć nie trzeba także zapominać, że i wysiłek człowieka jest elementem istotnym jego przemiany, o ile jest on odpowiedzią wspaniałomyślną i wolną na wezwanie Boże. Odpowiedzią, która zasadza się na odmianie własnego życia pod życiodajnym wpływem łaski, „przejściem” od starego do nowego człowieka²¹.

Moralna chrześcijańska wpisuje łaskę, jaką obdarzany jest człowiek, w tajemnicę krzyża i w tajemnicę paschalną. W nich jawią się też sakramenty życia chrześcijańskiego mające swe uprzywilejowane miejsce w moralnej łaski. Punktem wyjścia nie jest jednak siedem sakramentów świętych, ale sam Chrystus, prasakrament (KK 1), który objawia się w tajemnicy paschalnej. Jest On także wezwaniem skierowanym do Kościoła, aby był i stawał się coraz bardziej w Jezusie Chrystusie sakramentem zbawienia, nadziei i miłości, sakramentem jedności z Bogiem i jedności z całym rodzajem ludzkim (KK 1), niosącym łaskę Pana poprzez siedem sakramentów świętych²².

Moralista nie zapomina przede wszystkim, że łaska jest tym, przez co Bóg ujawnia Siebie, we wszystkich Jego działaniach a szczególnie w Jezusie Chrystusie. Przede wszystkim sam Chrystus jest darem, łaską Ojca w Duchu Świętym. Umarł On i zmartwychwstał dla człowieka, aby go przyciągnąć do Ojca i do Siebie poprzez Ducha Świętego²³. Wyraża to św. Jan Apostoł w prologu swej Ewangelii. „Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali - łaskę po łasce. Podczas gdy prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 16-17). Zresztą w całym Piśmie Świętym łaska oznacza przede wszystkim moc, jaką wywiera Bóg na człowieka w Osobie i poprzez Osobę Jezusa Chrystusa. Dając siebie poprzez łaskę, Bóg przyciąga człowieka do Siebie. I tu jawi się Jego plan zabawienia, sprawiedliwości, pokoju i miłości²⁴.

Nowe życie dynamizowane poprzez miłość Bożą, konkretyzującą się w darze łaski i w wielorakich jej formach, jest uczestnictwem w życiu Bożym poprzez pośrednictwo Jezusa Chrystusa, który posiada je (to życie) w całej pełni i przekazuje je człowiekowi zjednoczonemu z Nim poprzez wiarę i miłość. Taki jest sens przypowieści o szczepie winnym i jego gałązkach „Ja jestem krzewem winnym, wy - gałązkami. Kto trwa we Mnie a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic uczynić nie możecie” (J 15, 5). Taki jest też sens nauki św. Pawła o Ciele i Głowie (Ef 4, 15), czyli o Kościele (ciało) jako o miejscu uprzywilejowanym pójścia za Chrystusem, którego On jest Głową. Ostatecznie jednak to Ojciec w Chrystusie przekazuje Ducha Świętego, który pochodzi od nich obu. On też jest celem i duszą przez przekazywanie Ducha Świętego (J 15, 26)²⁵.

Już teologia tradycyjna, szczególnie św. Tomasz z Akwinu, troska się, aby nie uczynić z moralnej dyscypliny odizolowanej, ale włączoną w kontekst szerszy, a mianowicie w wizję obejmującą cały wszechświat w jego relacji z Bogiem.

Ta globalna wizja sytuuje wszystko w odniesieniu do Boga. Wszelkie stworzenie, a szczególnie człowiek, znajduje swój najgłębszy sens w relacji z Bogiem. Nie jest ona statyczna ale dynamiczna. Określana poprzez dwa zasadnicze rysy. Pierwszy z nich to relacja, która pochodzi od Boga i kieruje się ku bytom przez Niego stworzonym. Jest to relacja przyczynowości. Wszystkie stworzenia bowiem otrzymują od Boga, ich Ojca, nieustannie obecnego w nich, swą egzystencję i swą aktywność²⁶. Drugi, to relacja finalności, powrotu wszystkich rzeczy ku Bogu, aby manifestować przez to wielkość i chwałę. Przecież wszystkie stworzenia realizują, każde na swój sposób „stwórczy plan Boży” a przez to świadczą o Nim, dopełniając Jego zamiary, rozwijając się w ich własnej doskonałości. Dzieła Boże nie są bierne. W ich dynamizmie realizują one tę relację ze Stwórcą oddając chwałę ich Autorowi. A ponieważ, jak to podkreśla P. Teilhard de Chardin, „Chrystus jest zasadą i celem wszelkiej rzeczywistości”, relacja całego stworzenia do Boga, Ojca i Stwórcy jest też relacją do Słowa Wcielonego. Zatem wymiar kosmiczny moralnej chrześcijańskiej powinien mieć wymiar chrystologiczny. Nie można przecież zapomnieć o tym, co o Chrystusie pisze św. Jan Apostoł inspirowany myślą Izajasza proroka (Iz 44, 46): „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22, 13). Zwraca na to uwagę P. Teilhard de Chardin, pisząc o kategorii „kosmogenezы” i „biosfery” objawienia się Chrystusa Stwórcy i Zbawiciela²⁷.

Moralna chrystocentryczna, prowadząca do Królestwa Bożego, które jest także królestwem Chrystusa, wskazuje na zadania człowieka w owym ruchu wstępującym wszystkiego ku Bogu. Jest to bowiem problem pierwszorzędnej wagi. Przez swą świadomość, przez swą myśl jasną i racjonalną, przez swą miłość jest on zobowiązany w nim uczestniczyć, aby manifestować wyraźnie i świadomie i dawać świadectwo, że wezwany jest do panowania nad całym światem stworzonym. Dla człowieka dążenie, powrót ku Bogu, jako Celowi ostatecznemu jego życia zasadza się w nakierowaniu na Niego przez poznanie i miłość, które realizują się we wszelkich działaniach codziennych²⁸. One to, zarówno te zewnętrzne, jak i wewnętrzne pozwalają człowiekowi do zbliżenia się albo oddalenia się od Boga.

Ponieważ Chrystus jest Głową ludzkości odkupionej i wezwanej do stania się Ludem Bożym, jest On z tej racji jedynym Pośrednikiem powrotu wszystkich stworzeń ku Bogu, poprzez całą historię ludzką. Dzieje się to przez Kościół, Jego Ciało. Tu właśnie wyjaśnia się miejsce, jakie Chrystus powinien mieć w życiu moralnym chrześcijanina, jak również w jej wykładzie. I życie i wykład powinny być skupione na Nim²⁹. Takie jest wezwanie płynące z dążenia człowieka i wszystkiego, co go otacza, ku Bogu. Stworzony przez Boga i wezwany przez Niego do wejścia w radość życia Bożego, aby znaleźć swą radość w Nim, realizując to, dla czego jest stworzony. Idąc za swym Modelem jedynym, jakim jest Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, stawiając swoje kroki po Jego krokach, odrzucając radości łatwe i efemeryczne, w Nim znajduje źródło swego bytu i swego szczęścia.

Kroczenie za Chrystusem, które stanowi życie moralne chrześcijanina, zakłada refleksję nad konkretnym punktem wyjścia tego kroczenia, w odpowiedzi na problem: kim jest człowiek jako „podmiot” tej moralnej, który jest powołany do życia jako byt ludzki, wolny w swych decyzjach³⁰.

Moralnej chrześcijańskiej wpisanej w kontekst błogosławieństw i błogosławieństwa, jakim jest szczęście człowieka utożsamiające się z Królestwem Bożym oraz z prawdą o Wcieleniu Słowa Bożego, nie można z całą pewnością oddzielić od teologii krzyża. Błogosławieństwa bowiem zakładają walkę ustawiczną z grzechem i jego następstwami, którymi jest alienacja wszelkiego rodzaju i niesprawiedliwości³¹. I jeśli jej kresem jest wielkie wydarzenie paschalne, zwycięstwo nad grzechem za każdy może w nim uczestniczyć wcielając się w Chrystusa cierpiącego za zbawienie świata. Zwycięstwo paschalne zakłada łączność z krzyżem Chrystusa. Iść za Chrystusem to także nieść swój krzyż. Sobór Watykański II podkreśla, choć niezbyt wyraźnie, wagę teologii krzyża (KDK 38). Pogłębia ją Synod Biskupów w roku 1985, wzywając do głębszego uświadomienia sobie miejsca i roli grzechu w świecie. Teologia krzyża bowiem nadaje pełny wymiar chrystologiczny moralnej, która pragnie być autentycznie chrześcijańską i obecną w świecie. Przypomina ona problem centralny moralnej a mianowicie miłość nieograniczoną Boga, która wyzwala z miłości własnej, nieuporządkowanej, stającej się źródłem nienawiści wobec bliźniego, oraz dominacji między ludźmi³².

Przypisy

1. L. Melina, *La morale entre crise et renouveau*, Bruxelles 1995, s. 14; por. J. Kowalski, *Obecny kryzys w teologii moralnej i sugestie jej odnowy*, *Polonia sacra* 1/19(1997) nr 1/45, ss. 95-107.
2. J. -M. Aubert, *Abrégé de la morale catholique*, Paris 1987, s. 15.
3. K. Rahner, *L'homme à l'écoute du Verbe*, Tours 1967, s. 29.
4. *In katehum. Homilia*, PG 58. 478.
5. P. Ferlay, *L'abrégé de la foi catholique*, Paris 1985, s. 119-120.
6. Ph. Delhaye, *Le kérygme de la charité à Vatican II*, *Revue théologique de Louvain* (1970) nr 1, s. 144-174.
7. R. Coste, *Le grand secret des béatitudes. Une théologie et une spiritualité pour aujourd'hui*, Paris 1985.
8. J. -M. Aubert, *Abrégé de la morale catholique*, dz. cyt., s. 39.
9. B. Häring, *La théologie morale. Idées maîtresses*, Paris 1992, s. 39-40.
10. J. B. Hirsecher, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwicklichung des göttlicher Reiches in der Menschheit*, Tübingen 1835.
11. G. Bonnet, *Au nom de l'Eglise, quelle morale*, Paris 1980, ss. 159-168.
12. J. -M. Aubert, *Abrégé de la morale catholique*, dz. cyt., s. 41.
13. A. Barral - Baron, *La morale. Tout simplement*, Paris 1992, s. 61.
14. B. Sesboue, *La Resurrection et la vie*, Paris 1990, s. 28; por. J. -M. Aubert, *La morale*, Paris 1992, s. 24-25; E. Fuchs, *L'éthique du Sermon sur la montagne*, w: *Actualiser la morale*, Paris 1992, s. 319.
15. M. Vidal, *El camino de la ética cristiana*, Estella 1986.
16. Düsseldorf 1934 i 1950.
17. J. Keller, *Etyka katolicka*, Warszawa 1997, s. 27.
18. F. Tillmann, dz. cyt., s. 89.
19. B. Häring, dz. cyt., s. 37.
20. X. Thévenot, *A propos de la spécificité de la morale chrétienne*, w: *Actualiser la morale*, Paris 1992, s. 303-304.

21. H. de Lubac, *La mystère du sumaturel*, Paris 1964, s. 180; por. J. -M. Aubert, *La morale*, dz. cyt., s. 22.
22. F. X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, s. 137.
23. Tamze, s. 138; por. B. Häring, dz. cyt., s. 96.
24. J. G. Ziegler, *Christus, der neue Adam. Eine anthropologische integrierte Moralthologie. Die Vision des Vaticanum II, zum Entwurf einer Gnademoral*, *Studia Moralia* (1986) nr 24, ss. 41-70.
25. A. Schencker, *Substitution du châtimeut au prix de la paix. La Pâque du Christ, mystère du salut*, Paris 1982, s. 81.
26. P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres complètes*, Paris 1971, t. V, s. 106.
27. P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres complètes*, dz. cyt., t. X, s. 169; por. J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1945, s. 26.
28. Por. J. -M. Aubert, *Abrégé de la morale catholique*, dz. cyt., s. 50; G. Bonnet, dz. cyt., s. 106; P. Teilhard de Chardin, dz. cyt., t. V, s. 56.
29. R. Coste, *L'Eglise et les défis du morale. La dynamique de Vatican II*, Paris 1986, s. 86-87.
30. X. Thévenot, art. cyt., s. 308; por. R. Simon, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris 1974.
31. E. Fuchs, *L'éthique du Sermon sur la montagne*, art. cyt., s. 321.
32. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*, Watykan 1986, nr 53.