

ks. Krzysztof Gryz

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0001-7311-9780; e-mail: kgryz@op.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.029.11431>

ZAGADNIENIE ZGORSZENIA W KONTEKŚCIE POSZANOWANIA ŻYCIA. PRAWO A MORALNOŚĆ

THE PROBLEM OF SCANDAL IN THE CONTEXT OF RESPECT FOR LIFE. LAW AND MORALITY

Abstrakt

Jan Paweł II, mówiąc o wielorakich zagrożeniach dla życia człowieka, wprowadził do swojego magisterium wyrażenie „kultura śmierci” lub „cywilizacja śmierci”. Wyraża się ona nie tylko poprzez określone działania zagrażające bezpośrednio życiu człowieka, ale ma swoje głębsze korzenie w duchowej sferze człowieka i jego sumieniu, której przyczyną może być zgorzenie. I odwrotnie, niemoralne działanie, naruszające podstawowe zasady etyczne, może owocować zgorzeniem innych. Artykuł analizuje moralną naukę na temat zgorzenia zawartą w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, który sytuuje je w ramach piątego przykazania jako to, co powoduje śmierć duchową. Szczególną uwagę koncentruje na niesprawiedliwym i niemoralnym prawie jako możliwej przyczynie zgorzenia.

Słowa kluczowe: prawo moralne, prawo stanowione, cywilizacja śmierci, sumienie, zgorzenie

Abstract

John Paul II, speaking about the multiple threats to the human life, introduced to his teaching the expression of the „culture of death” or „civilization of death”. It is expressed not only through the specific actions threatening directly human life, but has its deeper roots in the spiritual sphere of man and his conscience, which may be caused by scandal. And vice versa, an immoral action that violates basic ethical principles can cause in the scandal of others. The article analyzes the moral teaching on the topic of scandal contained in the Catechism of the Catholic Church, which places it in the section of the fifth commandment as that which causes the spiritual death. Particular attention is focused on the unjust and immoral law as a possible cause of scandal.

Keywords: moral law, civil law, civilization of the death, conscience, scandal

Jan Paweł II, mówiąc o wielorakich zagrożeniach dla życia człowieka, wprowadził do swojego magisterium wyrażenie „kultura śmierci” lub „cywilizacja śmierci”¹. Słowa te odnosiły się przede wszystkim do życia fizycznego człowieka, które na różny sposób jest zagrożone. Niemniej jednak, samo słowo „cywilizacja” sugeruje jakąś aktywność kulturową, przejaw ludzkiego ducha, który inspiruje określone działania w szerszej perspektywie życia społecznego. W takim kontekście wyrażenie „cywilizacja śmierci” ma o wiele szersze znaczenie; nie określa tylko pewnego sposobu postępowania godzącego w ludzkie życie, ale określa całą wewnętrzną postawę człowieka, jego przekonań i orientacji światopoglądowych, które są przeciwne życiu. Ta postawa to wynik dokonanego uprzednio spustoszenia duchowego. *Katechizm* określa tę sytuację pojęciem zgorzenia, które „może doprowadzić do śmierci duchowej” i lokuje to zagadnienie w ramach piątego przykazania Dekalogu².

¹ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991, 39. Wcześniej jednak, w encyklice *Dominum et Vivificantem* (18 maja 1986) papież pisał o znakach śmierci, które są widoczne we współczesnej cywilizacji: „należą do nich wyścig zbrojeń i niebezpieczeństwo samozagłady, nędza i głód, aborcja, eutanazja, konflikty wojenne, zorganizowany terrorizm”. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986, 57.

² *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992 (dalej: KKK), 2284-2287.

Przeciwstawiając się cywilizacji śmierci, nie wystarczy walczyć z nią na poziomie tylko zewnętrznych jej przejawów, bo może to być odczytane jako mało wartościowe i natrętne moralizatorstwo, ale należy sięgnąć do korzeni zła.

1. Pojęcie i sposób działania zgorzenia

W potocznej świadomości moralnej zwykliśmy rozumieć przez zgorzenie jakąś wiadomość, która budzi nasze zdziwienie, oburzenie i sprzeciw. Może dotyczyć także pewnego wydarzenia, które burzy ustalone normy zachowań indywidualnych bądź społecznych powszechnie akceptowanych w danej grupie. Ta wstępna refleksja wskazuje, że pojęcie zgorzenia zwykliśmy lokować w sferze intelektualno-emocjonalnej i zaliczać do kategorii opinii i przekonań. Stąd też nie poświęcamy zgorzeniu większej uwagi i konsekwentnie, nie przyznajemy mu kategorii poważnego wykroczenia moralnego. Więcej nawet, skoro każdy ma prawo do własnych przekonań i do wyrażania ich na zewnątrz, to sprzeciw wobec tego typu zachowań mógłby być poczytany za przejaw braku tolerancji. Uważa się nadto, że zgorzenie rzadko kiedy jest skierowane wprost przeciwko komuś, nie narusza naszego „stanu posiadania” i dlatego nie widać podstaw, aby je karać czy sprzeciwiać się mu w sposób zdecydowany i skuteczny. Tego typu przekonania usypiają naszą wrażliwość moralną i powodują, że nie uświadamiamy sobie wystarczająco mocno, jak daleko zgorzenie ma wpływ na nasze działanie.

Ta pierwsza obserwacja, ujawniająca pewną spontaniczność reakcji, wskazuje paradoksalnie na powagę tego typu zachowań i każe się domyślać, że dotyczą one pewnej rzeczywistości obiektywnej o fundamentalnym znaczeniu moralnym. Element spontaniczności w zgorzeniu pokazuje, że to, co je wywołało, jest rażąco nieadekwatne do naszych oczekiwań bądź niezgodne z elementarnymi wartościami i zasadami moralnymi. Wydaje się, że akcent spoczywa tutaj na słowie „elementarne”, tzn. coś, co należy do sfery oczywistości, bywa bezpretensjonalnie naruszone. Oczywistość z kolei ma charakter aksjomatyczny, jest przeddefinowalna, bowiem wyznacza same fundamenty ludzkiego działania. Zgor-

szenie uderza zatem w to, co najbardziej podstawowe w dziedzinie etyki. Te fundamenty raz naruszone przestają mieć cechę oczywistości i otwierają furtkę dla dalszych naruszeń prawa moralnego. Każde następne zło, chociaż może być obiektywnie cięższe, nie jest już tak rażące. I to jest jeden ze skutków zgorznienia. Jednocześnie w zgorznięciu uderza nas forma zakwestionowania tego, co zasadnicze. Już nie tyle sam czyn budzi zgorznienie, ale sposób, w jaki został dokonany lub w jaki się go próbuje zinterpretować. To, że ktoś ukradł milion złotych, budzi nasz sprzeciw moralny, ale jeśli przedstawia to jako godziwy sposób rozwiązania problemów finansowych, wywołuje zgorznienie.

Mamy tu do czynienia z dwoma wymiarami zgorznienia: materialnym i formalnym, przy czym to drugie wydaje się poważniejszym złem, bo deformuje prawdę, która jest normą postępowania. Stąd nie bez znaczenia jest relacja między prawem, które regulując ludzkie działanie, wyznacza jednocześnie określony horyzont etyczny, i zgorznięciem.

2. Rodzaje zgorznienia

Zgorznienie może być w pewnych sytuacjach bezpośrednią inspiracją do złego działania. Ten właśnie aspekt podkreślały tradycyjne definicje zgorznienia. Nie jest ono tylko wydarzeniem budzącym oburzenie, ale jak mówi św. Tomasz: „zgorznienie jest to powiedzenie lub czyn mniej poprawne dające sposobność do grzechu”³. Jest to więc czyn prowokujący grzech innych. Ta prowokacja może być świadoma i celowa, może też być nieświadoma, wynikająca z nieroztropności i z braku poczucia odpowiedzialności za innych jako owoc współczesnego kultu indywidualizmu, w duchu którego każde oglądanie się na bliźniego odczytywane jest jako zamach na własną wolność i niezależność. Do tej tradycyjnej nauki odwołuje się *Katechizm Kościoła katolickiego*, stwierdzając, że „zgorznienie jest postawą lub zachowaniem, które prowadzi drugiego człowieka do popełnienia zła”⁴. Użyte w oryginale francuskim słowo:

³ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, II-II, q. 43, a. 1.

⁴ KKK 2284.

induire (namawiać, nakłaniać, wprowadzać) podkreśla, bardziej jeszcze niż definicja św. Tomasza, ten właśnie ścisły związek między postępowaniem jednostki a jego wpływem na otoczenie. Moglibyśmy tu nawet mówić o celowym nakłanianiu do zła. Jeśli zaistnieje takie właśnie świadome pociągnięcie do czynu złego, który jest grzechem ciężkim, zgorzenie stanowi ciężką winę moralną.

Zgorzenie uderza w społeczny charakter naszej ludzkiej natury. Nie jesteśmy wyizolowanymi monadami, cechą istotną życia człowieka jest współzycie. W relacjach interpersonalnych człowiek realizuje siebie jako osobę i rozwija siebie ku pełni człowieczeństwa. Korzysta w tym celu z kultury, z języka, z całego dziedzictwa tradycji wypracowanego przez pokolenia i dostępnego każdemu poprzez komunikację międzyludzką. Ten rozwój jest nieustanny, chociaż szczególnym nasileniem cechuje się w okresie dojrzewania. Jednakże ludzie tworzą relacje ze sobą nie tylko przez dobre dzieła, które posiadają i czynią, ale także poprzez grzech, który popełniają. I podobnie jak dobro tworzy pewne dziedzictwo kulturowe, również i zło ma tendencję do łączenia się i jest w stanie utworzyć pewną przestrzeń, która zaciemnia obecność Boga w świecie i tworzy przeszkody na drodze realizacji królestwa Bożego.

Nietrudno zauważyć, że w tym świecie ludzkiego współzycia fundamentalną rolę, z punktu widzenia moralnego, odgrywają dwie kategorie ludzi. Najpierw ci, którzy ze względu na własne predyspozycje lub ze względu na zajmowaną pozycję w społeczeństwie są animatorami wartości, postaw, stylu myślenia i życia. Oni swoim autorytetem kształtują obraz społeczności ludzkiej. W drugim rzędzie szczególną rolę odgrywają ci, którzy są kształtowani. Biorąc pod uwagę te dwie kategorie ludzi, *Katechizm* formułuje ocenę moralną zgorzenia. Jest ono cięższą przewiną, jeśli z jednej strony dopuszczają się go osoby posiadające większy wpływ na innych i z drugiej, jeśli zgorzenie skierowane jest do tych, którzy są najsłabsi, tzn. o jeszcze nieukształtowanej osobowości, najbardziej podatni na formację (np. dzieci, młodzież)⁵. W tym punkcie *Katechizm* powołuje się na dwie wypowiedzi samego Chrystusa. Jedna wyraża troskę o „tych najmniejszych, którzy wierzą we mnie” (Mt 18,6), a druga

⁵ Por. KKK 2285.

kieruje się do fałszywych nauczycieli, nazywając ich owcami przebrany-
mi w skórę wilka (por. Mt 7,15).

Ta refleksja bazuje na przyjętym za św. Tomaszem podziale na zgor-
szenie czynne i bierne⁶. Pierwsze polega na rzeczywistym daniu okazji
do grzechu albo poprzez intencję spowodowania zgorwienia, albo przez
dokonanie czynu, który jest obiektywnym złem. Zgorwienie bierne za-
chodzi wówczas, gdy ktoś się gorszy albo pod wpływem złego czynu, albo
z powodu swego złego usposobienia. Trzeba więc rozróżnić między zgor-
wieniem faktycznie danym a zgorwieniem doznany. Szczególną formą
takiego zgorwienia jest zgorwienie faryzejskie, czyli wywołane przewrot-
nością i w takim wypadku ten, kto stał się przyczyną zgorwienia, nie po-
nosi za to odpowiedzialności.

„Wystarczy więc jakakolwiek rozumna przyczyna, aby spokojnie
podjąć działanie, które wywołuje tego rodzaju zgorwienie. Do tego upo-
ważnia przykład Chrystusa, który nie zważa na zgorwienie faryzeuszów:
«wtedy przystąpili do Niego uczniowie i rzekli: wiesz, że faryzeusze zgor-
szyli się, gdy usłyszeli to powiedzenie. On zaś rzekł: (...) zostawcie ich!
To są ślepi przewodnicy ślepych» (Mt 15,12-14)”⁷.

Należy również, ze względu na miłość bliźniego, unikać takich czy-
nów, które chociaż same w sobie nie zawierają obiektywnego zła, mogą
być odczytane jako złe przez osoby nieposiadające właściwie ukształto-
wanego sumienia, tzw. „maluczkich”. W tym duchu św. Paweł wzywał do
powstrzymania się od spożywania mięsa składanego bożkom pogańskim,
choć dla chrześcijanina, uznającego tylko jedynego Boga, Stworzycie-
la całego świata, takie ofiary nie mają żadnego znaczenia i nie może być
złem spożywanie mięsa, które z nich pochodzi (por. 1 Kor 8,4-13).

W dalszej części *Katechizm* zwraca uwagę na cztery elementy życia
społecznego, które źle wykorzystane, mogą stać się przyczyną zgorwie-
nia. Są nimi: prawo, instytucje, moda i opinia publiczna⁸. Z pewnością
nie są jedynymi sytuacjami, w których może dokonać się zgorwienie,

⁶ Por. św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, II-II, q. 43, a. 1, ad. 4.

⁷ S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, t. 6, *Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*,
Warszawa 1990, s. 213.

⁸ Por. KKK 2286.

niemniej ich zaakcentowanie w *Katechizmie* wskazuje, że zgorzenie, którego mogą stać się przyczyną, prowadzi, ze względu na ich silne oddziaływanie społeczne, nie tylko do pojedynczego grzechu, ale może stać się jedną z głównych przyczyn tzw. grzechów strukturalnych, tzn. takiej sytuacji wypaczenia prawa moralnego, która staje się źródłem grzechu dla innych. Papież Jan Paweł II, omawiając w encyklice *Sollicitudo rei socialis* różnorodne problemy społeczne, z którymi boryka się współczesny świat, mówi: „skoro dzisiejszą sytuację przypisać należy wielorakim trudnościom, uzasadnione jest mówienie o «strukturach grzechu», które (...) są zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają się one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi”⁹.

Jak widzimy, wszystkie one mają szeroki zasięg społeczny i właśnie na ten aspekt grzechu zgorzenia zwraca się w *Katechizmie* szczególną uwagę, co jednak nie wyklucza indywidualnej odpowiedzialności. Nie można bowiem oceniać samego prawa, instytucji czy mody, ale ludzi, którzy mieli decydujący wpływ na ich stworzenie¹⁰.

⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, 36.

¹⁰ „Otóż Kościół, gdy mówi o sytuacjach grzechu lub gdy piętnuje jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych. Chodzi o grzechy najbardziej osobiste: tego, kto powoduje lub popiera nieprawość albo też czerpie z niej korzyści; tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zмовy milczenia lub zamaskowanego udziału w złu, albo z obojętności; tego, kto zasłania się twierdzeniem o niemożności zmiany świata; i również tego, kto usiłuje wymówić się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rzędu. Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych, dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła”. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984, 16. Na temat moralnych niebezpieczeństw związanych ze strukturami społecznymi por. J. PRYSZMONT, *Struktury społeczne a spaczone postawy moralne*, w: A. Marcol (red.), *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, Opole 1992, s. 59-73.

3. Zgorzenie a prawo

Niebezpieczeństwo zgorzenia przez prawo płynie – według *Katechizmu* – stąd, że złe prawo może prowadzić do „degradacji obyczajów i rozkładu życia religijnego”¹¹. Chodzi o takie prawa, które sprzeciwiają się podstawowym zasadom etycznym odzwierciedlonym w prawie naturalnym. W konsekwencji tworzą takie warunki życia społecznego, które utrudniają albo czynią praktycznie niemożliwym życie chrześcijańskie zgodne z Dekalogiem. Aczkolwiek *Katechizm* nie podaje żadnych przykładów, możemy się domyślać, że ma na uwadze konkretne doświadczenia np. systemów totalitarnych, które ograniczały wolność religijną, a wręcz zabraniały praktykowania życia religijnego.

Już samo sformułowanie, że prawo może być przyczyną zgorzenia jest obrazoburcze dla współczesnej kultury. Z prawa bowiem czyni się jeden z podstawowych wyznaczników stopnia ucywilizowania życia społecznego. Wszystkie ludzkie działania próbuje się określić w świetle prawa, nawet te, które do niedawna podlegały jedynie wrodzonemu poczuciu obowiązku i powinności wobec drugiego człowieka, jak np. medycyna. Czynienie dobra – leczenie – było jakby naturalną potrzebą lekarza, tak jak naturalną potrzebą artysty jest reakcja na piękno. Z tego między innymi względu medycynę określano mianem sztuki. Dzisiaj często mówi się o medycynie życzeniowej, która wskazuje na odniesienie do prawa. Niewątpliwie rozwój medycyny spowodował konieczność pewnych regulacji, co jednak nie wyklucza konieczności stawiania sobie pytań o sens prawa i jego etyczną wartość. Więcej nawet, wejście prawa do medycyny, która bierze w swoje dłonie jeden z podstawowych darów człowieka – jego życie – czyni z tej refleksji sprawę pierwszej wagi.

Jaki jest cel prawa? Niewątpliwie ma ono za zadanie porządkowanie życia społecznego. W tym znaczeniu może być ono traktowane jako konieczny instrument, narzędzie do regulowania i koordynowania różnych działań człowieka. Jest to aspekt techniczny prawa, w którym liczy się przede wszystkim jego skuteczność. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że każde działanie porządkujące zakłada jakąś ideę, zasadę, wokół

¹¹ KKK 2286.

której organizuje się to, co ma stanowić przedmiot prawa. Jeśli jakieś działanie jest zgodne z tą zasadą, mówimy, że jest prawe, jeśli jest niezgodne, stanowi przekroczenie prawa. Tak więc ten aspekt formalny prawa decyduje o jego etyczności i z tego też względu można go oceniać z punktu widzenia etyki. Trzeba zatem zapytać: jakie elementy inspirują prawo w jego działaniu normatywnym i jaka jest ich wartość etyczna?

W historii odnajdujemy zasadniczo trzy modele, które kształtowały bądź nadal kształtują, relację prawo-moralność.

Moralny charakter prawa

W tym modelu prawo jest traktowane jako funkcja moralności, wynika z niej i ma zagwarantować jej przestrzeganie. Fundamentem tak prawa, jak i moralności jest zasada sprawiedliwości i godziwości powszechnie poznawalna. Wyrażała to już rzymska reguła prawa, a dziś stanowi paremię prawniczą: *Ius est ars boni et aequi: iuris praecepta sunt tres: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (prawo jest sztuką dobra i sprawiedliwości: są trzy zasady prawa: żyć godziwie, nie szkodzić innym, oddać każdemu, co mu się należy). Tak więc prymat wiedzy etyka, która powinna inspirować regulacje prawne, przedmiotem prawa jest bowiem sprawiedliwość. *Non est lex quae iusta non fuerit* – pisze św. Augustyn¹², podobnie św. Tomasz, powołując się na biskupa Hippo-ny, stwierdza: *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*¹³.

Nie oznaczało to bynajmniej, że każda norma prawa miała swoje pokrycie w zasadach moralności. Istniały powinności moralne, które wiązały w sumieniu nawet wbrew postanowieniom prawa. Wymownym przykładem jest postawa Antygony w dramacie Sofoklesa. Z drugiej strony nie każda norma etycznego zachowania była potwierdzona prawem. Święty Tomasz przyznaje, że władza świecka nie musi sankcjonować każdego grzechu. Biorąc pod uwagę możliwość wykonania prawa, Akwinata dopuszcza taką sytuację, kiedy jakaś cnota nie jest zagwarantowana przez

¹² ŚW. AUGUSTYN, *De liberum arbitrio*, I, V, 11.

¹³ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 4.

prawo ze względu na to, że wielu ludzi nie dojrzało jeszcze do jej praktykowania i nie można jej od nich wymagać na drodze sankcji prawnych. Niemniej jednak, konieczne jest sankcjonowanie cięższych przestępstw i tych, które szkodzą innym¹⁴.

Pomijając te szczegółowe sytuacje, w których rozstrzygnięcia prawa różnią się od wymagań moralności, można powiedzieć, że w starożytności i w wiekach średnich nie można było budować prawa bez ścisłego odniesienia do fundamentów moralnych. Prawo posiadało zatem swoje odniesienie do pewnego porządku metapozytywnego. Ten porządek wyznaczały bądź tradycja grupy społecznej (greckiego *polis*), bądź rozbudowana przez scholastykę koncepcja prawa naturalnego. Prawo naturalne stanowi pewien porządek działania wyznaczony człowiekowi w akcie stworzenia. To, kim człowiek jest, predysponuje go i jednocześnie zobowiązuje do pewnych działań. To prawo jest częścią ogólnego porządku we wszechświecie, który jest wyrazem mądrości Bożej i Opatrzności. Czytamy w *Katechizmie*: „Prawo moralne zakłada między stworzeniami rozumny porządek, który ustanowił Stwórca swoją mocą, mądrością i dobrocią dla ich dobra i ze względu na ich cel. Każde prawo znajduje w prawie wiecznym swoją pierwszą i ostateczną prawdę. Prawo jest ogłaszane i ustanawiane przez rozum jako uczestnictwo w Opatrzności Boga żywego, Stwórcy i Odkupiciela wszystkich”¹⁵.

Jak widać choćby z tego krótkiego fragmentu, dwa elementy wydają się istotne w nauce Kościoła na temat prawa. Pierwszy to ograniczona zdolność kreatywna prawa. W pierwszym rzędzie ma ono bowiem poszukiwać, odkrywać to, co jest prawe, niezależnie od zmieniających się okoliczności, co nazywamy obiektywnym dobrem i według tak ustawionego kompasu znajdować odpowiednie sposoby do konkretnej realizacji tego dobra w historycznym kontekście. Po drugie prawo jest celowe.

¹⁴ „Prawo nakłada się masie ludzi, z której większa część, to ludzie o nieurobionej nocie. Toteż, prawo ludzkie nie zabrania wszystkich występków, od których stronią ludzie cnotliwi. Zabrania tylko cięższych występków, od których może się powstrzymać przeważająca część masy ludzkiej. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych. Bez ich bowiem zabronienia społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać. Tak też prawo ludzkie zabrania zabójstw, kradzieży itp.” Tamże, I-II, q. 96, a. 2.

¹⁵ KKK 1951.

Nie jest tylko administracyjną sztuką organizacji społeczeństwa, ale robi to po to, aby osiągnąć zamierzony cel, którym jest dobro wspólne. Tak więc, w tym pierwszym modelu, względna autonomia prawa, czyli stałe odniesienie do obiektywnego prawa moralnego i troska o dobro wspólne wyznaczają kryteria dla istnienia prawa cywilnego.

Separacja prawa i moralności

W czasach nowożytnych, naznaczonych z jednej strony reformacją, a z drugiej wielkimi odkryciami geograficznymi i związanymi z nimi początkami tworzenia się prawa międzynarodowego, próbowano szukać innego fundamentu dla prawa ważnego dla ludzi o różnych orientacjach religijnych i kulturowych, dla których Bóg mógłby nie być ostatecznym odniesieniem dla prawa. Chodziło o stworzenie takiego prawa, które posiadałoby swoją własną, wewnętrzną, moralność niezależną od religii i od etyki.

Wyraźny trend zmierzający do rozdzielenia moralności rozumianej jako przejaw Bożej mądrości i Bożej woli oraz prawa ma miejsce od czasów Oświecenia. Oświeceniowy racjonalizm był przekonany, że prawda – także prawda ludzkiego działania – jawi się jako owoc procesu racjonalnego przeprowadzonego przez rozum, który oczyszcza rzeczywistość z twierdzeń niedających się racjonalnie zweryfikować czy udowodnić. Nie wystarczy powoływanie się na autorytety, choćby najwyższej rangi, jak słowa Pisma Świętego, dla rozumu liczy się racjonalna oczywistość¹⁶. Tylko taka droga prowadzi do prawdziwego postępu ludzkości, także w dziedzinie życia moralnego.

¹⁶ Takim przekonaniem kierowali się także inni myśliciele oświeceniowi. Voltaire pisze, że wszystko, co wiemy, pochodzi od nas samych, rozumu kierującego się doświadczeniem: „Nie mieszajmy nigdy Pisma Świętego do naszych dysput filozoficznych, są to rzeczy zbyt różne i nie mają ze sobą żadnego związku. Chodzi tu jedynie o to, by zbadać, co możemy wiedzieć dzięki sobie samym, a sprowadza się to do bardzo niewielkiej ilości rzeczy. Trzeba zrezygnować ze zdrowego rozsądku, by nie przyznać, że nie wiemy o niczym w świecie inaczej, jak przez doświadczenie”. VOLTAIRE, *Filozof niewiedzy*, tłum. J. Guranowski, B. Baczeko, w: B. Baczeko (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1961, s. 95.

W konsekwencji tych działań zaczyna funkcjonować podział na prawodawstwo zewnętrzne, właściwe prawu cywilnemu i które jest podległe sankcjom oraz prawodawstwo wewnętrzne, wolne od sankcji, które zobowiązuje w sumieniu. Tak więc dokonuje się rozdział między etyką, która staje się sprawą prywatną, i prawem, które chce regulować życie społeczne. O ile pierwszemu przypisuje się jeszcze prymat honorowy, to od drugiego oczekuje się przede wszystkim skuteczności w rozwiązywaniu problemów społecznych. Ta druga opcja zaczyna coraz bardziej dominować.

Pierwszeństwo prawa przed moralnością

Tendencja pozytywizmu prawnego połączona z postępującą coraz bardziej sekularyzacją prowadzi na przełomie XIX i XX wieku do przekonania, że wypracowane tzw. minimum etyczne (koncepcja godności człowieka jako istoty rozumnej i wolnej) zdolne jest do inspirowania uniwersalnych rozstrzygnięć prawnych.

Znakiem tych przemian jest fenomen powstających powszechnie „kart praw” różnych grup społecznych, które stają się wyrazem pewnej moralności publicznej. Etyka sumienia, rozumiana jako kodeks indywidualnego postępowania, jest spychana na plan dalszy. Charakterystyczne z tego punktu widzenia są zachowania społeczne wobec nauki Magisterium. Obserwujemy np. przychylnie reakcje opinii publicznej na wypowiedzi papieża dotyczące pokoju i godności człowieka, które idą po linii deklaracji ONZ. Kiedy natomiast papież zabiera głos w sprawach, które traktuje się jako prywatne kwestie sumienia (np. rozwodów, antykoncepcji), nie oszczędza mu się ostrych nieraz krytyk.

Ambicje państwa w próbach poszukiwania kompromisu między moralnością i prawem

Owe tendencje zmierzające w stronę stworzenia uniwersalistycznych kodeksów prawnych, które regulowałyby całość postępowania człowieka, ujawniają jednocześnie ukrytą, aczkolwiek wyraźną, tęsknotę do od-

zyskania utraconej przez człowieka jedności i to w wielu wymiarach: jedności moralnej, prawnej, kulturowej, a także w świecie wartości. Tę jedność próbuje się zrekonstruować wokół polityki, postrzeganej nie tylko jako określonej doktryny dobrego rządzenia, ale jako teorii współżycia społecznego. Centralnym punktem odniesienia owej jedności staje się państwo jako – według wyrażenia Hegla – „rzeczywistość idei moralnej”, pewien absolut etyczny, posiadający jako instrument do realizacji swoich celów całkowicie podległe mu prawo.

W formułowaniu norm prawnych państwo kieruje się, wyrosłą z relatywizmu etycznego, filozofią pozytywizmu, dla której jedyną miarą, według której można tworzyć prawo, jest przekonanie większości. Tylko wówczas prawo może być skuteczne i to jest najważniejsza cecha prawa. Na drugi plan schodzi sprawiedliwość. W takim ujęciu prawo chce stanąć w obronie przede wszystkim ludzkiej wolności (zagwarantowanie swobody działania), mniej dbając o dobro (etyczna refleksja nad działaniem). Taka koncepcja stanowi jednocześnie główne założenie dla współczesnej demokracji. Życie społeczne staje się wypadkową trzech elementów: wolności, prawa i dobra. Przy czym wolność jest formą życia w demokracji, podczas gdy prawo i dobro, stanowią jej treść. Te trzy elementy, jak zauważa Joseph Ratzinger, znajdują się w stanie pewnego napięcia, które odciska swoje piętno na współczesnym kształtowaniu się demokracji i polityki: „Nie chcemy, aby państwo narzucało nam ściśle określoną ideę dobra. Problem staje się jeszcze wyraźniejszy, gdy pojęcie dobra wyjaśniamy przy pomocy pojęcia prawdy. Szacunek dla wolności każdego z osobna wydaje się nam posiadać dzisiaj istotne znaczenie z tego względu, że państwo nie rozstrzyga problemu prawdy. Prawda, a co za tym idzie, również prawda dotycząca dobra, nie jawi się jako wartość rozpoznawalna społecznie; pozostaje więc ona kwestią sporną. Próbę narzucenia wszystkim tego, co tylko części obywateli jawi się jako prawda, uważa się zatem za zniewolenie sumienia: pojęcie prawdy zostało przesunięte w sferę nietolerancji i antydemokracji. Nie jest ona dobrem powszechnym, lecz jedynie dobrem prywatnym, względnie dobrem jakichś grup, ale nie całości. Inaczej mówiąc: współczesne pojęcie demokracji wydaje się łączyć nierozdzielnie z relatywizmem; relatywizm zaś jawi się jako właściwa

gwarancja różnych, dla niej szczególnie istotnych rodzajów wolności: wolności słowa, wolności wyznania i wolności sumienia¹⁷.

Na gruncie relatywizmu jedynym sposobem wydaje się ustanawianie prawa na drodze większościowej. Skoro opinie wszystkich mają tę samą wartość, należy przyznać rację tej, która posiada największą siłę socjologiczną. Zwolennikami takich rozwiązań są dwaj filozofowie prawa Hans Kelsen i Richard Rorty¹⁸. Jest to niewątpliwie idea bardzo sugestywna w pluralistycznym państwie. Niemniej jednak, gubi po drodze jedno z podstawowych zadań państwa, którym jest ochrona słabszych przed silniejszymi. Większość niekoniecznie musi być skupiona wokół słusznej idei, ale może ją wiązać wspólny interes, który jest zagrożeniem dla słabszych, niepotrafiących lub niebędących w stanie przeforsować swoich racji. Klasycznym tego przykładem stała się już kwestia przerywania ciąży¹⁹. Jednocześnie obserwujemy we współczesnych demokracjach paradoksalne balansowanie między większością i mniejszością. Raz idzie się za racjami większości, innym zaś razem głośno upomina się o grupy mniejszościowe. Nie można wieszać krzyża w klasie, w której jest jeden niewierzący, ale już bez skrupułów wprowadza się rozwody, bo tak chce większość, bez oglądania się na nieliczne choćby głosy protestu. Nietrudno zauważyć, że nawet proponowany relatywizm kieruje się pewnymi preferencjami, które konsekwentnie bronią i propagują ściśle określony system wartości, czy też jak mówił Jan Paweł II, antywartości.

Każde prawo posiada również, obok funkcji regulującej życie społeczne, funkcję wychowawczą właśnie dlatego, że jest odbiciem uniwer-

¹⁷ J. RATZINGER, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, „Kolekcja Communio” 9 (1994), s. 184. Por. TENŻE, *Wolność, prawda i dobro*, w: *Prawda, wartości, władza*, Kraków 1999, s. 9-21. Podobną opinię formułuje Jan Paweł II: „Można się spotkać z poglądem, że relatywizm jest warunkiem demokracji, jako że tylko on mógłby gwarantować tolerancję”. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995 (dalej: EV), 70.

¹⁸ Por. F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (red.), *Nuevo diccionario de teologia moral*, Madrid 1992, s. 1315-1317.

¹⁹ „W systemach władzy opartych na zasadzie uczestnictwa regulowanie interesów odbywa się często na korzyść silniejszych, gdyż potrafią oni skuteczniej sterować nie tylko mechanizmami władzy, ale także procesem kształtowania się zgodnej opinii. W takiej sytuacji demokracja łatwo staje się pustym słowem”. EV 70.

salnych wartości i obiektywnego dobra. Jeśli pozbawi się je tego transcendentnego odniesienia, prawo przestaje być wychowawcą społeczeństwa i następuje coś zupełnie odwrotnego: to społeczeństwo jest wychowawcą prawa. W konsekwencji, biorąc pod uwagę proces formowania się prawa we współczesnej demokracji, zachowania pewnych grup determinują rozstrzygnięcia prawne, stając się normą dla wszystkich. W takim ujęciu prawo jest narażone na deformację, stając się źródłem zgorzenia dla innych.

4. Zgorzenie a prawo do życia

Przekonanie, że relatywizm jest jedynym gwarantem demokracji, ujawnia się szczególnie dramatycznie w odniesieniu do poszanowania ludzkiego życia. To demokracja – jak pisze Jan Paweł II – „pozwala dostrzec, jakie dwuznaczności i sprzeczności – a w ślad za nimi przerażające konsekwencje praktyczne – kryją się za tym poglądem”²⁰. Papież przypomina, powołując się na bolesne doświadczenia historii, że zło nie przestaje być złem na mocy arbitralnej decyzji jednostki czy grupy ludzi, choćby nawet stanowiła ona większość. Szanując wartość demokracji, encyklika przypomina, że nie może być ona celem samym w sobie, a zatem nie stanowi absolutu, zdolnego samoczynnie kreować wartości. „Charakter «moralny» demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana jak każda inna działalność ludzka: zależy od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje”²¹. Z tego względu demokracja nie jest obojętnym moralnie instrumentem, ale jest także promotorem określonych wartości. Od nich zależy, jaka ona będzie. „Wartość demokracji rodzi się albo znika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera”²². Fundamentem dla tych wartości musi się stać na nowo prawo naturalne, gdyż jako „wpisane w serce człowieka jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego”²³. Rozwiązanie, na pozór

²⁰ EV 70.

²¹ EV 70.

²² EV 70.

²³ EV 70.

łatwiejsze, w szukaniu kompromisu między obiektywną prawdą a indywidualną wolnością, mające zapewnić pokój społeczny, na dłuższą metę staje się przyczyną narastających niesprawiedliwości, które mogą mieć gorszy skutek, niż trud poniesiony w poszukiwaniu obiektywnej prawdy.

W dalszych punktach encykliki papież przypomina podstawowe elementy decydujące o właściwej relacji prawa cywilnego i prawa moralnego. Zadaniem prawa jest ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości. Dlatego prawo powinno gwarantować wszystkim obywatelom poszanowanie ich podstawowych praw, wśród nich zaś przede wszystkim prawa do życia. Przekonania innych nie mogą tego prawa naruszyć, bez pogwałcenia elementarnej sprawiedliwości. Z tego względu „prawna tolerancja przerywania ciąży lub eutanazji nie może w żadnym przypadku powoływać się na szacunek dla sumienia innych właśnie dlatego, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności”²⁴. Jeśli władze publiczne nie gwarantują ludziom możliwości ich osobistego rozwoju i realizacji sobie właściwego powołania „to nie tylko sprzeniewierzają się powierzonemu im zadaniu; również wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej”²⁵.

Taka jest podstawowa nauka Kościoła w tej materii. Władza i prawo, jako wyraz społecznej natury człowieka pochodzą od Boga i dlatego ich rozporządzenia zobowiązują w sumieniu²⁶. Ta moc wiążąca dotyczy tylko tego, co jest prawem, jeśli jakieś rozporządzenie jest niesprawiedliwe,

²⁴ EV 71.

²⁵ JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym 1963, 61.

²⁶ „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad nimi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. (...) Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę ale ze względu na sumienie” (Rz 13,1-2.5). „Od Boga pochodzi władza jako taka, nie zaś ta lub inna jej forma. Stwarzając człowieka jako istotę z natury społeczną, określając przez to konieczność państwa i władzy państwowej, Bóg nie wyznaczył ani jej form, ani sposobów rządzenia. Sprawy te kształtują się odmiennie w różnych czasach i krajach w zależności od warunków historycznych, dojrzałości politycznej, tradycji historycznej i wielu innych podobnych czynników”. S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, t. 3, *Wartościowanie moralne*, Warszawa 1988, s. 76.

przestaje być prawem. Aby więc można było mówić o odpowiedzialności moralnej wobec prawa, trzeba uwzględnić trzy warunki jego sprawiedliwości. Po pierwsze prawo musi być wydane przez prawowitą władzę i nie przekraczać właściwych jej kompetencji. Po drugie, musi służyć dobru wspólnemu, czyli być zgodne z prawem naturalnym i nie przeczyć pozytywnemu prawu Bożemu. Po trzecie, jest sprawiedliwe, kiedy rozdziela obowiązki ciężące na obywatelach w sposób proporcjonalny z zachowaniem zasad sprawiedliwości rozdzielczej. Prawa niesprawiedliwe, z tego względu, że nie są prawami we właściwym sensie, nie obowiązują w sumieniu. Jako sprzeczne z prawym sumieniem są przyczyną zgorzenia.

Oczywiście różny jest stopień odpowiedzialności moralnej w zależności od wielkości dobra, które zamierza chronić prawo. Dyskutowano niegdyś w teologii moralnej o możliwości istnienia tzw. praw *mere poenales*, które nie zobowiązywałyby w sumieniu, a tylko podlegałyby sankcjom. Dotyczyłyby one bardziej zarządzeń administracyjnych i porządkowych (np. niektóre przepisy o ruchu drogowym), niż praw stojących na straży godności człowieka²⁷. Encyklika *Evangelium vitae* wyraźnie twierdzi, że w tej dziedzinie prawo o przerywaniu ciąży i eutanazji jest niesprawiedliwe i dlatego nie zobowiązuje w sumieniu. Więcej nawet „nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia”²⁸. Nie może to być tylko sprzeciw wewnętrzny, ale ze względu na niebezpieczeństwo zgorzenia, trzeba wyraźnie dystansować się od takiego prawa i nigdy nie wolno go popierać, ani w sposób pośredni (tworzenie przychyłnej mu opinii), ani bezpośrednio (poparcie w głosowaniu)²⁹.

²⁷ Por. A. ROYO MARIN, *Teología moral para seglares*, t. 1, *Moral fundamental y especial*, Madrid 1986, s. 1147-1155.

²⁸ EV 73.

²⁹ „Tak więc w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychyłnej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu”. EV 73. Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*, Rzym 1974, 22.

Szczególną sytuacją jest zachowanie parlamentarzysty, który stoi przed wyborem głosowania za ustawą ograniczającą w pewnym zakresie przerywanie ciąży i może narazić się na zarzut popierania aborcji lub wyborem powstrzymania się od głosu, ryzykując, że przejdzie ustawa bardziej liberalna. Odpowiadając na ten problem, papież stwierdza: „jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków”³⁰.

5. *Quasi* prawa życia społecznego

Zatrzymaliśmy się dłużej na analizie prawa z moralnego punktu widzenia, dlatego że ma ono przemożny wpływ na pozostałe ośrodki mogące stać się źródłem zgorznienia. Prawo jest fundamentem dla instytucji i jednocześnie instytucje są operatywnymi środkami dla realizacji prawa.

Złożone życie społeczne, na które składają się wielorakie oddziaływania i relacje międzyludzkie ma swoje szersze uwarunkowania imperatywne. Wyrażają się one nie tylko w wymiarze formalnym, w stanowionym prawie, ale także w różnych formach propagowania modeli społecznych zachowań. Chociaż nie posiadają one swojego pisanego kodeksu, to jednak równie mocno oddziałują na człowieka i wpływają na wybory, których dokonuje. Spośród wielu czynników, szczególnie mocny wpływ posiadają we współczesnym społeczeństwie moda i opinia publiczna.

Moda i opinia publiczna mają swoje oparcie w prawie, nierzadko są przez nie wspierane, a jednocześnie, wpływając na tworzenie się zwyczajów, mogą inspirować w przyszłości określone rozstrzygnięcia prawne. Szczególnym świadectwem łączącym te dziedziny jest instrukcja wydana przez IPPF (International Planned Parenthood Federation), w której czytamy: „Towarzystwa Planowania Rodziny nie powinny traktować braku

³⁰ EV 73.

prawa czy istnienia niesprzyjających praw jako usprawiedliwienia dla bezczynności; działanie poza prawem, czy nawet gwałcenie go, jest częścią pobudzającej zmiany³¹.

Narzędzia komunikacji społecznej mogą być wykorzystywane do manipulowania opinią publiczną, skutkiem czego dokonuje się „wypaczenie wartości moralnych” i taki przekaz może być także przyczyną zgorzenia. Niewątpliwie, środki masowego przekazu przejęły w naszych czasach rolę bycia głównym medium opiniotwórczym i formacyjnym. Kształtując opinię publiczną, wpływają wydatnie na formowanie demokratycznej większości, a tym samym mogą mieć wpływ na kształtowanie prawa stanowionego w danym państwie.

Jeśli chodzi o instytucje, to *Katechizm* wspomina np. o przedsiębiorcach, którzy przez wydawanie „zarządzeń zachęcających do oszustwa”³² tworzą takie struktury funkcjonowania gospodarki, które sprzyjają defraudacji i umożliwiają korupcję. Mogą one prowadzić do powstania takich warunków życia społecznego, w których nieuczciwość wydaje się wręcz koniecznością. W niektórych krajach otwarcie mówi się nawet o konieczności przekupstwa, bez tego bowiem staje się czasem niemożliwe zdobycie podstawowych środków do godnego życia³³. W dziedzinie edukacji powodem zgorzenia mogą być wychowawcy i ludzie odpowiedzialni za kształcenie młodzieży, którzy swoim postępowaniem sięją niepokój i prowokują swoich uczniów. Aby zobrazować, o co chodzi, tekst powołuje się na Pawłowe rady z Listu do Efezjan: „Wy zaś, ojcowie, nie stwarzajcie okazji do złego u swoich dzieci, lecz wychowujcie je w duchu karności i posłuszeństwa wobec Pana” (Ef 6,4), i Listu do Kolosan: „Ojcowie nie bądźcie zbyt surowi dla swoich dzieci, by nie upadły na ducha” (Kol 3,21).

W końcowym artykule *Katechizm* przypomina o moralnej odpowiedzialności konkretnych osób w sytuacji zgorzenia. Jest ona proporcjonalna do władzy, jaką się dysponuje, bądź roli społecznej, jaką zajmuje

³¹ Cyt. za: M. CZACHOROWSKI, *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1995, s. 55.

³² Por. KKK 2286.

³³ Por. A. MARCOL (red.), *Korupcja. Problem społeczno-moralny, dz. cyt.*

dana osoba, bądź na mocy przypisanej funkcji, bądź posiadanego autorytetu³⁴. I tak, ten, od którego bezpośrednio zależy czyn lub słowo budzące zgorszenie, ponosi najcięższą winę. Kto współdziała, jego wina jest odpowiednia do roli, jaką odgrywa w dokonaniu zgorszenia. Jeżeli ktoś współdziała w sposób bierny (współdziałanie materialne), tzn. bez jego działania zgorszenie i tak by się dokonało, może nawet nie ponosić żadnej winy.

* * *

W tradycji chrześcijańskiej rolę swoistego łącznika między obiektywnym prawem moralnym i konkretnym kontekstem historycznym jego realizacji spełnia sumienie jako subiektywna norma postępowania dbająca o to, by prawo nie zagubiło swego etycznego wymiaru. Zgorszenie niszczy ten autorytet sumienia, alienując je z podstawowych dla niego relacji do etyki i prawa. W konsekwencji pociąga to za sobą dwa negatywne skutki społeczne. Po pierwsze pozbawia się operatywności, którą posiada etyka we współżyciu społecznym. Po drugie, pozbawia się etycznych fundamentów dla norm prawa, które popada w arbitralny pozytywizm idący często wbrew sumieniu. Skutkiem tego ani etyka nie jest w stanie realnie wpływać na życie wspólnoty, ani prawo czynić to życie bardziej godziwym. Przywrócenie prawu jego wymiaru etycznego i jednocześnie etyce możliwości inspirowania prawa prowadzi przez odbudowę wrażliwości sumienia.

Bibliografia

Augustyn św., *De liberum arbitrio*, PL 32, 1219-1310.

Compagnoni F., Piana G., Privitera S. (red.), *Nuevo diccionario de teologia moral*, Madrid 1992.

Czachorowski M., *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1995.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984.

³⁴ Por. KKK 2287.

- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym 1963.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*, Rzym 1974.
- Marcol A. (red.), *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, Opole 1992.
- Olejnik S., *Teologia moralna*, t. 3, *Wartościowanie moralne*, Warszawa 1988.
- Olejnik S., *Teologia moralna*, t. 6, *Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, Warszawa 1990.
- Pryszmont J., *Struktury społeczne a spalone postawy moralne*, w: A. Marcol (red.), *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, Opole 1992, s. 59-73.
- Ratzinger J., *Wolność, prawda i dobro*, w: *Prawda, wartości, władza*, Kraków 1999, s. 9-21.
- Ratzinger J., *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, „Kolekcja Communio” 9 (1994), s. 183-197.
- Royo Marin A., *Teologia moral para seglares*, t. 1-2, Madrid 1986.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa theologiae*, wyd. polskie: *Suma teologiczna*, Londyn 1960.
- Voltaire, *Filozof niewiedzy*, tłum. J. Guranowski, B. Baczek, w: B. Baczek (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1961, s. 92-99.

Ks. dr hab. Krzysztof Gryz – ur. w 1961 roku w Chrzanowie; pracownik naukowy Katedry Teologii Moralnej Ogólnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od 2003 roku sekretarz redakcji „Analecta Cracoviensia”. Członek zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów. W 2010 roku habilitował się na podstawie pracy pt. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*.