

DOKTRYNA KARY ŚMIERCI MIĘDZY IDEOLOGIĄ A ETYKĄ SPOŁECZNĄ

Prezentacja problemu

Temat kary śmierci zajął eksponowane miejsce w debacie publicznej, jaka toczy się w naszym kraju. Niestety, coraz większa liczba opinii zamiast wzbogacać stopniowo debatę, coraz bardziej ją zubaża, a – co gorsza – sprawa dotycząca całego społeczeństwa ulega poważnemu „skażeniu” przez ujęcia i analizy nie tylko stronicze, ale często wręcz ideologiczne. Pojęcie interesu publicznego (właściwe dla dyskursu ideologicznego) stało się ważniejsze od pojęcia prawdy i dobra.

Przedmiot rozważań jest z pewnością bardzo złożony i pod wieloma względami kontrowersyjny, a namiętności, jakie budzi, zazwyczaj mąca rozum, uniemożliwiając dotarcie do istoty problemu i jej zgłębienie. Podchodzenie do tego tematu w kategorii: Czy jest pan/pani za karą śmierci, czy przeciwko? – posiada niewątpliwie wydźwięk demagogiczny, który całkowicie wypacza znaczenie i sens refleksji.

Kiedy mówimy, że chodzi o kwestię złożoną i trudną, nie znaczy to w żadnym wypadku, że mamy tu do czynienia z tematem, odnośnie do którego nie można formułować adekwatnych wyjaśnień i poglądów, ponieważ wkraczamy w obszar spraw nie podlegających opiniowaniu. Chcemy tylko zwrócić uwagę na fakt, że proponowane objaśnienia są jasne i zrozumiałe dla ludzkiego rozumu tylko z pewnego punktu widzenia, z pewnej perspektywy formalnej.

Z drugiej strony – i trzeba o tym z góry przestrzec – z refleksją na temat kary śmierci wiązać się będzie zawsze, czy tego chcemy czy nie, pewien element „ryzyka”, często bowiem doświadczamy smutnego rozczarowania, kiedy nie da się w żaden sposób przekonać tych, których chciało się oświecić. Nie zapominajmy, że wkraczamy na teren filozofii, a to zmusza ludzką myśl do wzniesienia się na poziom abstrakcji, do którego współczesna kultura, charakteryzująca się scjentyzmem, sceptycyzmem i relatywizmem *à outrance*, nie jest dziś przyzwyczajona.

Wkraczamy jednak nie tylko na teren filozofii, ale również – co jest kwestią jeszcze bardziej delikatną – w sferę *praxis*, w sferę moralności, gdzie ważna jest nie tylko *contemplatio* prawdy, ale także jej urzeczywistnianie z punktu widzenia celów przyświecających osobie ludzkiej. Znany filozof chrześcijański Jacques Maritain napisał w dziele poświęconym filozofii polityki *Człowiek i Państwo*: „Moralisci szczęścia nie mają. Kiedy upierają się przy niezmienności zasad moralnych, gani się ich, że narzucają nam niezyciowe wymagania. Kiedy wyjaśniają, jak owe niezmiennie zasady należy wprowadzać w życie, biorąc pod uwagę różnorodność konkretnych sytuacji, gani się ich za relatywizację moralności. A przecież w jednym i drugim przypadku stoją na straży prawa rozumu do kierowania życiem”¹. I zaraz potem dodał: „Najgroźniejszą pokusą dla ludzkości w epokach ciemności i powszechnego zamętu jest wyrzeczenie się Rozumu Moralnego. Rozumowi nie wolno rezygnować. Etyka stawia sobie skromne zadania i zarazem jest wielkoduszna w zmiennym stosowaniu niezmiennych zasad moralnych, nawet wśród mąk nieszczęsnego świata, dopóki tli się w nim człowieczeństwo”². Należy zatem podchodzić do tego tematu z wielką pokorą intelektualną, której źródłem może być tylko wierność prawdzie obiektywnej w całym tej prawdy bogactwie i wspaniałości.

Kwestia kary śmierci okazuje się praktycznie niezrozumiała, jeśli nie wychodzi się od właściwej koncepcji polityki, w której ta ostatnia winna być pojmowana jako nauka moralna, albo – ściślej mówiąc – jako najważniejsza część etyki społecznej. W tym sensie jej przedmiotem, a jednocześnie jej celem i zadaniem, jest dobro wspólne, którego nie należy mylić z dobrem publicznym. Chodzi (tak to widzieli Arystoteles i Tomasz z Akwinu) o dobro moralne, którego jądro stanowi cnota, a zwłaszcza cnoty moralne, głównie roztropność polityczna i sprawiedliwość, oraz stojąca ponad nimi wszystkimi zgoda społeczna jako cnota, która jednoczy w największym stopniu³

Idąc drogą wyznaczoną przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, którą określa się mianem *Seinsphilosophie* (filozofii bytu i analogii bytu), Jacques Maritain wprowadza pojęcie dobra wspólnego społecz-

¹ J. Maritain, *Człowiek i państwo* (tłum. Adam Grobler), Kraków 1993, s. 82.

² Tamże.

³ „Pokój jest dziełem sprawiedliwości pośrednio, bo sprawiedliwość usuwa przeszkody do pokoju; jest natomiast dziełem miłości bezpośrednio, jako że miłość sprawia pokój własną treścią. Miłość bowiem, według Dionizego, jest «siłą jednoczącą», a pokój jest jednością w skłonnościach dążnościowych.” Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 16 (tłum. ks. Andrzej Głazewski), Londyn 1967, s. 129 (IIa-IIae, q. 29, a. 3).

ności politycznej. Ponieważ będziemy mieli je na uwadze snując nasze rozważania na temat kary śmierci, warto przytoczyć *in extenso* objaśnienia autora: „Wspólne dobro nie jest po prostu sumą dóbr materialnych i innych pożytków płynących ze wspólnej organizacji życia. Oprócz dobrego stanu finansów, silnego wojska, sprawiedliwych praw, dobrych obyczajów i mądrych instytucji nadających strukturę społeczeństwu politycznemu, dziedzictwa pamięci jego historycznej wielkości, symboli i chwały, żywej tradycji i skarbów kultury, wspólne dobro obejmuje również socjologiczną integrację całego sumienia obywatelskiego, cnót politycznych oraz poczucia prawa i wolności, wszelkiej działalności, materialnego dostatku i bogactwa duchowego, nieświadomego działania dziedzicznej mądrości, prawości, sprawiedliwości, przyjaźni, szczęścia, cnoty i bohaterstwa indywidualnych żywotów członków ciała politycznego. W tej mierze, w jakiej wymienione elementy są, do pewnego stopnia, komunikowalne i przemawiają do każdego członka wspierając go w doskonaleniu swego życia i wolności jako osoby, łącznie składają się na dobre ludzkie życie mas⁴. Widać tu, że dobro wspólne i dobre ludzkie życie mas⁵ to nie tylko zbiór korzyści i zysków, lecz przede wszystkim prawość życia.

Chciałbym zacząć od zwrócenia uwagi na dwa aspekty, które wydają mi się kluczowe dla adekwatnego ujęcia kwestii kary śmierci. Po pierwsze, chodzi o rozróżnienie między ideologią i doktryną. Mamy dziś bowiem do czynienia z ideologiczną wizją nie tylko praw człowieka, ale także kary śmierci. Ta wizja zdominowała (w wielu przypadkach w podstępny sposób) środki społecznego przekazu, wywierając duży wpływ na opinię publiczną. Najbardziej niebezpieczną dla tkanki społecznej rzeczą jest to, że wizja ta radykalnie odrzuca nie tylko istotę człowieka, to znaczy jego strukturę ontologiczną, ale także jego kondycję egzystencjalną. Z drugiej strony mamy tu do czynienia z doktryną (w tym przypadku etyczną) praw człowieka w ogóle i doktryną kary śmierci w szczególności. Trzeba zatem umieć odróżniać, kiedy chodzi o ideologię, a kiedy o doktrynę. To rozróżnienie nie zawsze jest łatwe, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że w naszej „postnowoczesnej nowoczesności” panuje głęboki kryzys rozumu, przeżywany przez całe społeczeństwo zachodnie.

⁴ Dz. cyt., s. 18.

⁵ Tomasz z Akwinu, *De Regno (De Regimine principum) ad regem Cypri*: „Celem ostatecznym mas tworzących społeczeństwo jest życie podług cnoty (...) dobre życie to życie cnotliwe (...)” I, 14. Zob. F. Moreno Valencia, *Iglesia, Política y Sociedad*, Santiago de Chile 1988, s. 256-259.

Co rozumiemy pod pojęciem ideologii? Kiedy mówimy o ideologii w ścisłym znaczeniu tego słowa (*formaliter*), mamy na myśli „globalną wizję świata, szerzoną przez określoną grupę jako jej posłannictwo i służącą tej grupie jako inspiracja do działalności «polityczno-historycznej»”⁶ Jak napisał polski filozof Leszek Kołakowski, ideologia to „ogół koncepcji służących jakiejś grupie społecznej (klasie, ale nie tylko) do porządkowania wartości, które są jednocześnie zmystyfikowaną świadomością interesów tej grupy i odzwierciedleniem jej działalności”⁷ W tym sensie ideologia zawsze zakłada głębokie skażenie ludzkiego rozumienia porządkującego byt i prawdę. Można nawet powiedzieć, że jest ona czymś w rodzaju optyki, która narzuca rozumieniu pewien „aporystyczny” sposób podejścia do rzeczywistości, pozbawiony szacunku dla faktów, które mają być dostosowywane do „teoretycznych” wymogów dyskursu politycznego. I dlatego nie powinno nas dziwić, że ideologia charakteryzuje się skłonnością do „sprowadzania wartości i zasad do zwykłych korzyści, zważywszy na to, że jej mobilizujące porywy są nierozdzielnie powiązane z «przestawianiem» i «falszowaniem» rzeczywistości. Jej funkcja polega na usprawiedliwianiu i zatajaniu”⁸.

Ideologia dąży do podporządkowania faktów korzyściom i dogmatycznie postulowanej „prawdzie” Jej celem jest „osadzenie ludzkiej egzystencji w takich właśnie ramach; w swojej istocie ideologia jest zatem polityką”⁹ Kiedy natomiast mówimy o doktrynie, mamy na myśli system, bądź ustrój, na który składają się zasady praktyczne, objaśniające rzeczywistość i jednocześnie ukierunkowujące i regulujące ludzkie działania¹⁰. Łatwo zatem zrozumieć, dlaczego ideologia bywa zazwyczaj narzucana ludzkiej świadomości (wszystkimi możliwymi środkami, niezależnie od ich jakości moralnej) i dlaczego jest kierowana przede wszystkim do człowieka z tłumu, człowieka bez twarzy, którego wcześniej pozbawiono jego osobistej, nienaruszalnej godności. W ramach ideologii konkretny człowiek przestaje być kimś (celem), kto jest szanowany i kochany przez siebie samego. Staje się zaś czymś (środkiem), co można zastąpić lub wyeliminować, jeśli wymagają tego interesy grupy, która tę ideologię wyznaje. Może to być eliminacja

⁶ G. Cottier OP, *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris 1970, s. 17-40.

⁷ L. Kołakowski, *El hombre sin alternativa*, Madrid 1970, s. 25.

⁸ F. Moreno Valencia, *Fundamentos de las Ciencias Sociales*, Santiago de Chile 1994, s. 250.

⁹ Tamże, s. 251.

¹⁰ Tamże, s. 250.

fizyczna lub moralna. W tym ostatnim przypadku taktyka ideologii polegać będzie na dyskredytowaniu i oczernianiu drugiego człowieka, zwłaszcza w oczach opinii publicznej.

Doktryna znajduje się na antypodach ideologii, albowiem dąży przede wszystkim do pełnej i skutecznej realizacji celów osoby ludzkiej i społeczeństwa politycznego. Jej punktem wyjścia jest pojęcie dobra wspólnego, które jest dobrem całości, a jednocześnie dobrem jej części, skoro każda część, czyli osoba ludzka, jest jednocześnie całością, racjonalnym i wolnym *universum*.

I kolejna sprawa, o której chciałbym wspomnieć: nie należy mylić filozoficznej i etycznej perspektywy kary śmierci, bazującej na prawie naturalnym, z perspektywą prawną, w której często kładzie się nacisk na „pozytywizm prawny”, na pojmowanie prawa pozytywnego w oderwaniu od jego moralności, a zatem od prawomocności biorącej się ze zgodności tego prawa z prawem naturalnym.

Uściślijmy: nie zawsze to, co juryści nazywają karą śmierci w kontekście prawa pozytywnego, odpowiada temu, co moralista kwalifikuje jako karę śmierci w kontekście prawa naturalnego. Nieuznawanie tego podstawowego, elementarnego rozróżnienia może zakończyć dyskusję na temat tej ważnej kwestii przyjęciem stanowisk – zarówno teoretycznych, jak i praktycznych – których nie da się obronić.

Po wprowadzeniu tych dwóch zastrzeżeń przechodzę do analizy najważniejszych elementów zarówno ideologii kary śmierci, jak i doktryny kary śmierci. Zaczniemy od rozważenia tego, co nazwaliśmy postawą ideologiczną wobec tej kwestii.

Ideologia kary śmierci

Naszym zdaniem, znakomity przykład ideologicznych twierdzeń na temat praw człowieka w ogóle, a kary śmierci w szczególności, znajdziemy w *Rocznym Raporcie Amnesty International* z 1999 roku. Zawarte w nim stwierdzenia na temat kary śmierci, nie mające wyraźnego uzasadnienia w płaszczyźnie idei, wywołują przygnębienie, zwłaszcza u kogoś, kto chciałby się oprzeć na nich z zamiarem podjęcia poważnej refleksji. Przyjrzyjmy się bliżej niektórym z tych ujęć.

Wybraliśmy dwie tezy, które – naszym zdaniem – najlepiej ilustrują generalne ujęcie kary śmierci, zaprezentowane w dokumencie. Po pierwsze, twierdzi się tam, że „kara śmierci jest hańbą dla ludzkości” Zasada, na której opiera się to stwierdzenie, brzmiałaby następująco: „zabijanie jest zawsze czynem odrażającym” Nie ulega wątpliwości,

że chodzi o zasadę fałszywą, niezrozumiałą nie tylko dla filozofa, ale także dla zwykłego człowieka obdarzonego minimum zdrowego rozsądku (mądrości praktycznej). Gdyby bowiem zabijanie było zawsze czynem odrażającym, to nigdy nie można by na przykład stosować uprawnionej obrony, bo w ten sposób wyrządzałyby się wielką niesprawiedliwość agresorowi. Ojciec postawiony w sytuacji konieczności obrony swojej rodziny przed złoczyńcą nie mógłby użyć siły (nie mylić z użyciem przemocy), ponieważ groziłoby to eliminacją przestępcy, a to – zgodnie z takim ujęciem ideologicznym – byłoby „czynem odrażającym”

Należy w tym miejscu przypomnieć, że uprawniona obrona jest nie tylko prawem, ale także koniecznym obowiązkiem (dlatego określa się ją mianem uprawnionej) każdej osoby odpowiedzialnej za życie drugiego, bądź za dobro wspólne rodziny lub społeczeństwa politycznego.

Z drugiej strony, w ramach tej logiki argumentacyjnej uważa się, że zabójstwo jest „czynem brutalnym, przerażającym i destrukcyjnym dla rodziny ofiary” Co do tego oczywiście w pełni się zgadzamy z *Raportem*. Ale – i z tym nie możemy się już zgodzić – autorzy *Raportu* dają do zrozumienia, że państwo (nigdy nie ma jasności, co należy rozumieć pod pojęciem państwa) stosując karę śmierci wobec przestępcy lub zabójcy popełnia czyn „brutalny, przerażający i destrukcyjny” godzący w rodzinę przestępcy. I natychmiast wyciągają wniosek: „oba te rodzaje zabójstwa wywołują upośledzenie duchowe społeczeństwa”, „oba są godne potępienia”. A przecież jest to zwykły fałsz; jest to bowiem próba postawienia znaku równości (którego z moralnego punktu widzenia nie da się postawić) między zabiciem niewinnego a zabiciem winnego.

Druga teza zawarta w *Raporcie Amnesty International*, o której chcemy wspomnieć, brzmi następująco: kiedy państwo decyduje się na zastosowanie kary śmierci wobec przestępcy, wyrządza nieodwracalną „sprawiedliwość niesprawiedliwą”, ponieważ jest to „niesprawiedliwy sposób oddawania sprawiedliwości” Jaki „argument” przedstawia się na poparcie tej tezy? Dokonano tu godnego podziwu „skoku” myślowego. *Raport* opiera swoje twierdzenie na tym, że kara śmierci stosowana jest wybiórczo: głównie wobec osób z marginesu społecznego i reprezentujących mniejszości etniczne, albo wobec tych, którzy nie posiadają środków materialnych na skuteczną obronę w sądzie. Jest to niewątpliwie krytyka skierowana pod adresem niektórych społeczeństw i ich wymiaru sprawiedliwości, która w ogóle nie dotyczy kary śmierci. Nie odnosi się w żaden sposób do etycznej prawomocności tej kary w kontekście dobra wspólnego (zresztą w tekście

Raportu, który jest przedmiotem naszej analizy, to ostatnie pojęcie nigdy nie pojawia się w swoim właściwym znaczeniu).

Jest rzeczą ciekawą, iż chilijska inteligencja przyjęła tezę tego *Raportu* niemal w jej dosłownym brzmieniu, co dziwi, ponieważ w odniesieniu do poruszanego tu tematu *Raport* nie zawiera żadnego argumentu o charakterze filozoficznym ani etycznym. Znajdujemy w nim jedynie kilka stwierdzeń przypominających reklamowe slogany, przekonujących jedynie dla mało refleksyjnego umysłu. Niektórzy politycy opowiadający się za zniesieniem lub zastąpieniem kary śmierci głoszą następujące tezy: „Kiedy państwo zabija, traci prawomocność moralną” „Stosowanie najwyższego wymiaru kary ma poważne konsekwencje o wymiarze symbolicznym, oznacza bowiem, że w demokratycznym i cywilizowanym społeczeństwie nikt nie może zabijać ludzi z wyjątkiem państwa” „Państwo nie może popełniać morderstw, zniżając się do poziomu przestępcy” „Nie wolno grać na emocjach ludzi, ofiar; niczego się nie osiąga odbierając życie drugiej osobie”

Warto zwrócić uwagę na dziwny fakt: niektórzy – jak się wydaje coraz liczniejsi – intelektualiści, prawnicy, politycy, kapłani i „moralisci” uznają karę śmierci za rażące wykroczenie przeciwko nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, to znaczy za rzeczywistość wewnętrznie złą, a zatem sprzeczną z prawem naturalnym (którego to prawa, w większości przypadków, nie znają). Część z nich popadła nawet w skrajność polegającą na utożsamianiu kary śmierci z takimi pojęciami jak: „barbarzyństwo” czy „zinstytucjonalizowana zemsta” Rzekomym argumentem jest w tych przypadkach całkowicie nieadekwatna, arbitralna i często fałszywa interpretacja zasady moralnej: „nikt nie ma prawa odbierać innym życia”, wyrażonej w postaci nakazu: „nie zabijaj!” (*Non occides!*). Zgodnie z taką interpretacją, kary tego rodzaju nie powinno się uwzględniać w ustawodawstwie żadnego kraju, który uważa się za cywilizowany albo też pragnie zagwarantować niczym nieograniczone poszanowanie praw człowieka.

Zdarzają się również skrajne przypadki zniekształcania nauki Magisterium Kościoła twierdzeniem, iż Papież i Kościół są przeciwni karze śmierci, ponieważ stanowi ona zamach na godność osoby ludzkiej, a tym samym na prawo naturalne.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że „grzechem pierworodnym”, leżącym u podstaw tego rodzaju tez i opinii, jest radykalna nieznamość zasad i argumentów filozoficznych, głównie antropologicznych i etycznych, które rządzą dyskusją na ten temat. Do tych zasad i argumentów odniesiemy się w następnym punkcie.

Doktryna etyczna na temat kary śmierci

Naszym zdaniem, dyskusja tego rodzaju, z racji jej znaczenia dla politycznej teraźniejszości i przyszłości każdego kraju, wymaga od wszystkich obywateli – przede wszystkim od tych, na których spoczywa główna i bezpośrednia odpowiedzialność za zagwarantowanie dobra wspólnego i pokoju społecznego – by spojrzeli na ten problem pod kątem poszukiwania prawdy. To z kolei wiąże się często w ewidentny sposób z koniecznością poniesienia – czy się nam to podoba, czy nie – pewnego „kosztu politycznego”, zwłaszcza przez tych, którzy kierują się logiką władzy.

Owo otwarcie rozsądku na prawdę oznacza przede wszystkim wyjście poza to, co podlega opiniowaniu, poza to, co Grecy nazywali *doxa*, i wejście w sferę pewników i argumentów, czyli w dziedzinę rozumu, w to, co Grecy nazywali *episteme* – nauką. Wymaga to z kolei pewnej gotowości ducha do zrozumienia fundamentalnych zasad, które leżą u podstaw dyskutowanego problemu. Brak precyzyjnego rozumienia tych zasad i jednoczesnego adekwatnego rozróżnienia wymogów stawianych przez nie zarówno w płaszczyźnie moralnej jak i społeczno-politycznej stawia pod znakiem zapytania skuteczne wprowadzanie w życie demokratycznego porządku, o którym zazwyczaj się mówi bez głębszego zastanowienia. Zwłaszcza wtedy, kiedy arbitralnie sprowadza się go do zwykłej wymiany osób zajmujących stanowiska w aparacie władzy, albo do okresowej wymiany ekipy rządzącej.

Co rozumiemy pod pojęciem zasady? Mówimy o greckim pojęciu *arché*, które oznacza jednocześnie początek czegoś i podstawę czegoś. Arystoteles napisał, że „wspólną cechą wszystkich zasad-początków jest to, że są źródłem, z którego się wywodzi byt, powstawanie albo poznanie”¹¹ Stąd to ich wielkie znaczenie, jakie mają w każdej poważnej refleksji, zwłaszcza kiedy chcemy uniknąć zajmowania się fałszywymi problemami, które z samej definicji nie mogą mieć żadnego rozwiązania.

Temat kary śmierci, rozpatrywany sam w sobie, nie jest przede wszystkim i niepodważalnie przedmiotem refleksji prawnej, socjologicznej i historycznej. Nie oznacza to w żadnym wypadku braku uznania dla wkładu, jaki te (a także inne) dziedziny mogą wnieść do pełniejszego i doskonalszego zrozumienia omawianej tu tematyki. Kiedy mówimy o karze śmierci, wkraczamy na teren refleksji etycznej,

¹¹ *Metafizyka*, V, 1, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1990, t. 2, s. 685.

a ściślej – na teren etyki społecznej. Czym jest kara śmierci? Czy stosowanie kary śmierci przez władze polityczne jest w uzasadnionych przypadkach moralnie dopuszczalne w celu ochrony dobra wspólnego, kiedy to dobro jest poważnie zagrożone? Są to pytania filozoficzne, które wymagają odpowiedzi również filozoficznych.

Należy rozpatrzyć ten problem *ab initio*. Etyczna doktryna kary śmierci, jak każda prawdziwa doktryna etyczna, wychodzi od pewnych zasad, na których opiera się cała refleksja na ten temat. Jakie to zasady? Pierwsza mówi o tym, że istnieje natura ludzka, a ta jest taka sama u wszystkich ludzi. Dlatego mówimy, że wszyscy ludzie są pod względem swojej istoty jednakowi. Druga – to uznanie, że człowiek jest istotą obdarzoną rozumem, że posiada rozumną inteligencję i jako taki postępuje rozumiejąc to, co czyni, a zatem ma władzę i zdolność wyznaczania samemu sobie celów, do jakich zmierza. Oprócz tego, obdarzony naturą i strukturą ontologiczną, człowiek ma cele, które w konieczny sposób odpowiadają jego budowie istotowej i które są takie same dla wszystkich. Wszystkie pianina mają wytwarzać dźwięki muzyczne; jeśli ich nie wytwarzają, trzeba je nastroić, w przeciwnym wypadku stają się bezużyteczne. Podobnie jest w przypadku człowieka: jest obdarzony rozumem i sam wyznacza sobie własne cele, ale należy do niego również dostosowanie się do celów, których realizacji w sposób konieczny wymaga jego natura. Znaczy to tyle, że mocą ludzkiej natury istnieje jakiś porządek lub układ, który rozum ludzki może odkryć i zgodnie z którym powinna działać ludzka wola, jeśli chce pozostawać w zgodzie z istotowymi, niezbędnymi celami człowieka. Prawo naturalne, prawo niepisane, rozpatrywane w jego aspekcie ontologicznym, to nic innego, jak ów porządek, ów układ, który rozum ludzki musi odkryć¹².

Jeden z „argumentów”, którym stale szermują ludzie krytykujący karę śmierci, zwłaszcza chrześcijanie, opiera się rzekomo na zasadzie prawa naturalnego, przekazanej w objawieniu starotestamentowym. Chodzi o zakaz: nie zabijaj, który z kolei opiera się na pierwszym prawie człowieka, jakim jest prawo do życia. Zapominają oni jednak o tym, że ten zakaz ma dość ściśle określone znaczenie.

Jak przypomniał niedawno znany historyk Julius Kakarierka, na zasadę *non occides*, odpowiadającą piątemu przykazaniu *Dekalogu*, „powoływano się wielokrotnie w sposób nieuczciwy, aby poddać

¹² Zob. J. Maritain, *La loi Naturelle ou loi non écrite*, Suisse, Editions Universitaires, Texte inédit, établi par Georges Brazzola, 1986.

w wątpliwość zarówno udział w wojnie jak i stosowanie kary śmierci wobec zabójców. Każdy rozlew krwi miałby być godny potępienia jako sprzeciwiający się prawu Bożemu”¹³. I zaraz potem, powołując się na hebraistę J.-J. Stamma, twierdzi, że piąte przykazanie powinno mieć następujące brzmienie: „nie będziesz powodował śmierci człowieka w sposób bezprawny, arbitralny i przeciwko społeczeństwu” Istotnie, oryginalny tekst biblijny używa hebrajskiego słowa *rasah*. Jeśli będziemy trzymać się tekstu i kontekstu, okaże się wówczas, że zakaz dotyczył śmierci spowodowanej bezprawnym i niesprawiedliwym działaniem przeciwko życiu Izraelity¹⁴.

W ortodoksyjnym nurcie chrześcijaństwa przetrwało, zawarte w Starym Testamencie, tradycyjne rozróżnienie biblijne na zabójstwo karalne i niekaralne¹⁵. Potwierdza to J.-J. Stamm, dostarczając cennych z punktu widzenia adekwatnej interpretacji piątego przykazania danych językoznawczych: „Słowo *rasah*, oznaczające w *Dekalogu* zabijanie, jest dość dziwnym pojęciem, co widać, jeśli porównamy 46 miejsc, w których zostało użyte, ze 165 miejscami, w których pojawia się czasownik *harag*, i 201 miejscami, w których użyto słowo *hemit* (...) Niewątpliwie, *harag* i *hemit* były czasownikami oznaczającymi zabijanie. Potwierdza to w szczególności analiza praktyki językowej. *Harag* i *hemit* są używane dla określenia zabójstwa i morderstwa dokonanego na osobistym wrogu. [*Rasah*] tylko jeden raz oznacza śmierć człowieka winnego według prawa (por. Lb 35, 30), nigdy natomiast nie oznacza zabicia wroga w walce, ani wyeliminowania tego, kto podlega karze Bożej. Na podstawie tych faktów można wydedukować, iż czasownik *rasah* oznacza zabijanie kwalifikowane, odmienne od tego, którego wymagało w określonych przypadkach prawo Starego Testamentu, i różne także od tego, które mogło być niezbędne w czasie wojny (...) *Rasah* różni się od *harag* i *hemit* tym, że oznacza zabijanie wbrew prawu i wspólnocie. Gdybyśmy chcieli dokładnie oddać sens tej zasady w tłumaczeniu, należałoby powiedzieć: «Nie powinieneś zabijać niesprawiedliwie»”¹⁶.

Po tych krótkich uściśleniach historyczno-biblijnych zajmijmy się samą doktryną kary śmierci, zarówno filozoficzną, jak i teologiczną. Naszym zdaniem, podstawy tej doktryny stworzył Tomasz z Akwinu.

¹³ J. Kakarieka, *Ideas de San Agustin en torno al. Oficio militar*, Communio (Chile) 1999, nr 2, s. 112.

¹⁴ J. Kakarieka, art. cyt., s. 112 i 113.

¹⁵ Tamże, s. 112.

¹⁶ Cyt. tamże, s. 113.

Ksiądz Michel Labourdette OP przypomniał, że według niektórych teologów XIII wieku (zwłaszcza bł. Jana Dunsza Szkota) i reprezentowanej przez nich tradycji filozoficzno-teologicznej jedynym możliwym uzasadnieniem kary śmierci było udzielone przez Boga zwolnienie od konieczności stosowania zasady *non occides*. Karę tę trzeba było zatem ograniczać tylko do tych przypadków, które Pismo święte wyraźnie wymieniało jako sprawiedliwe¹⁷. W myśli Dunsza Szkota można odnaleźć afirmację woluntarystycznej moralności o tendencji prawnej, będącą w filozofii początkiem tego, co określa się mianem *via moderna*.

Święty Tomasz z Akwinu zaprezentował odmienny pogląd. Akwinata uznał nie tylko za możliwe, ale wręcz za konieczne usprawiedliwienie kary śmierci przez odwołanie się do prawa naturalnego. Rozwinął on ten pogląd w formie nauki m. in. w *Sumie Teologicznej*, w traktacie o sprawiedliwości¹⁸.

W Tomaszowej doktrynie na temat kary śmierci spotykają się dwie zasady, obie absolutnie niezbędne, ale niewystarczające, jeśli występują osobno. Pierwsza z nich to potrzeba występowania dobra wspólnego¹⁹. Druga, nie zawsze właściwie interpretowana, zawarta została przez Tomasza z Akwinu w tymże samym „zagadnieniu” przy rozwiązaniu trzeciej trudności (ad 3). Tę zasadę można wyrazić następująco: popełniając przestępstwo, człowiek pozbawia sam siebie swojej godności osobistej. Robiąc użytek ze swojej wolności przeciwko naturze i Bogu, osoba ludzka wychodzi poza ramy, w których jej prawo jest egzekwowane w sposób autentyczny, traci prawo nie do życia, lecz do dobra, jakim jest życie cielesne. Zobaczmy, co Akwinata pisze na ten temat: „Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wolno zabijać zwierzęta w miarę jak z natury służyć mają pożytkowi ludzkiemu, gdyż to, co niedoskonałe, powinno służyć temu, co doskonałe. Otóż każda część jest podporządkowana całości, jak to, co niedoskonałe, temu, co doskonałe. Wszelka więc część z natury swojej jest dla całości. Dlatego też gdy odcięcie jakiegoś członka jest niezbędne dla uratowania zdrowia całego ciała, na przykład z powodu gangreny lub zakażenia, wolno i trzeba go dokonać. Otóż każda pojedyncza osoba ma się tak

¹⁷ M.-M. Labourdette, *Cours de Théologie Morale. Traité sur la Justice*, t. 1, Toulouse (Francja). Uwzględniliśmy również notatki z zajęć z ks. Labourdette z lat 1985-1988. CIREP (Centre Indépendant de Recherche Philosophique) Toulouse.

¹⁸ II-II, q. 64.

¹⁹ O czym jest mowa w II-II, q. 64, a. 2.

do całej społeczności, jak część do całości. Dlatego jeśli jakiś człowiek jest niebezpieczny dla całej społeczności i swoim grzechem psuje drugich, jest rzeczą chwalebną i zdrową zabić go celem zachowania dobra wspólnego”²⁰

Dodatkowe wyjaśnienie znajdziemy w *Sumie przeciw poganom*: „Dobro powszechne jest lepsze od dobra poszczególnego jednego człowieka. Musi więc dobro poszczególne ustąpić, aby mogło być zachowane dobro powszechne. Życie zaś pewnych występnych ludzi przeszkadza dobru powszechnemu, którym jest pokój w społeczności ludzkiej. Tacy ludzie powinni zatem być usunięci przez karę śmierci ze społeczności ludzkiej”²¹ Autor zaraz potem dodaje: „Podobnie jak lekarz swym działaniem chce osiągnąć zdrowie, które polega na właściwej równowadze (w organizmie), tak i rządzący państwem dąży przez swe postępowanie do pokoju, który polega na uporządkowanej zgodzie obywateli. Lekarz zaś dobrze i pożytecznie czyni, gdy odcina chory członek, jeśli on zagraża zdrowiu całego ciała. Sprawiedliwie więc czyni i nie ma grzechu rządzący państwem, gdy przestępców skazuje na karę śmierci, aby nie zakłócali pokoju w społeczeństwie”²².

Trzeba tu przypomnieć, że Tomaszowa argumentacja uwzględnia możliwość zastosowania kar alternatywnych wobec kary śmierci. Ten aspekt został uwypuklony przez ks. C. Spicq OP, który wskazał, iż św. Tomasz dopuszcza dożywotnie więzienie lub wygnanie jako ewentualne kary za zabójstwo²³ Dlatego praktyczne stosowanie kary śmierci, uzasadnionej z prawnego punktu widzenia, zależy od czasu i miejsca. Okoliczności łagodzące pozwalają obarczyć przestępcę mniejszą odpowiedzialnością, ale pod warunkiem, że nie będzie się to sprzeciwiać ogólnemu interesowi, to znaczy nie nastąpi poważne naruszenie dobra wspólnego.

Dokładne zrozumienie myśli Tomasza z Akwinu w tej kwestii jest rzeczą bardzo ważną. Ustanowiona bowiem przez Akwinatę zasada, wystarczająca w przypadku amputacji członka ciała fizycznego dla dobra całości, czyli w przypadku całości fizycznej, żywego organizmu, zastosowana do ciała społecznego lub społeczeństwa politycznego

²⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, tom 18 (tłum. F. W. Bednarski OP), Londyn 1970, s. 108,

²¹ Tenże, *Suma przeciw poganom*, księga III, Kraków 1933, s. 405.

²² Tamże.

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I-II, q. 87, a. 3. Zob. C. Spicq OP, *Commentaire au Traité de la Justice. Somme Théologique IIa-IIae*, qq. 63-66, Paris - Tournai - Rome 1947, s. 216.

sprawa trudność, która mogłaby uczynić tę zasadę niezrozumiałą, gdyby nie obecność drugiej zasady, uzupełniającej tę pierwszą.

Kiedy mówimy o ciele fizycznym, wówczas tylko osoba jest podmiotem praw i powinności, natomiast nic w rodzaju indywidualnego prawa nie przynależy poszczególnym członkom tego ciała. Z kolei kiedy mówimy o całości społecznej, to tym, co przez analogię (czyli niejednoznacznie) nazywamy „członkami” społeczeństwa, są osoby posiadające w odniesieniu do siebie i swojego życia fizycznego prawo uprzednie w stosunku do tego, jakie ma społeczeństwo i państwo. Innymi słowy, osoby ludzkie nie stanowią „części” społeczeństwa politycznego, które jest całością pewnego porządku²⁴, w taki sam sposób, jak członki stanowią część ciała ludzkiego (całości fizycznej). Nie stanowią one bowiem części stosownie do tego wszystkiego, co w nich jest. Ustanawiając podstawy metafizyki osoby i dobra wspólnego, a przez to istoty demokracji (ale nie współczesnego demokratyzmu), Akwinata przypomina, że *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum*²⁵ Życie osób należy najpierw do Boga, a potem do nich samych, nie do państwa. A zatem prawo państwowe, na co wskaże później Pius XII mówiąc o karze śmierci, nigdy nie może stać ponad prawem osobowym.

Potrzebna jest przeto inna zasada, komplementarna w stosunku do poprzedniej. Jak już wspomnieliśmy, została ona podana przez Akwinatę w tym samym „zagadnieniu” 64 w rozwiązaniu trzeciej trudności. Zobaczmy najpierw, na czym polegała trudność, a potem jak wyglądało zaproponowane przez św. Tomasza rozwiązanie: „To, co samo przez się jest złe, nigdy nie może stać się dobre, jak uczy św. Augustyn oraz Filozof. Lecz mężobójstwo jest samo przez się złe, gdyż wszystkich mamy kochać – jak się wyraża Filozof. A więc nigdy nie wolno zabijać człowieka grzesznego”²⁶.

Święty Tomasz odpowiada na tę wątpliwość w genialny sposób, wprowadzając zasadę o pierwszorzędym znaczeniu dla adekwatnego zrozumienia kwestii kary śmierci: „Człowiek przez grzech odstępuje od prawa Bożego i dlatego zatracą swą godność ludzką w miarę jak człowiek z natury swej jest istotą wolną, żyjącą dla siebie. Przez grzech więc człowiek poniekąd staje się sługą zwierząt tak, że należy go

²⁴ Zob. znakomite studium niemieckiego filozofa Heinza Schmitza *De l'ordre et de l'invention de l'ordre*, Nova et Vetera 3 (1981), 224-233.

²⁵ *Suma Teol.* I-II, q. 21, a. 4.

²⁶ Tamże, II-II, q. 64, a. 2.

podporządkować dobru drugich, zgodnie z Psalmem 48, 21: «Człowiek, gdy był we czci, nie rozumiał; przyrównan jest bydłom nierozumnym i stał się im podobnym»; oraz zgodnie z *Księgą Przypowieści* (11, 29): «A kto jest głupi, będzie służył mądrymu». Dlatego, chociaż zabicie człowieka wiernego swej godności ludzkiej stanowi samo przez się zło, niemniej zabicie grzesznika może być dobre, podobnie jak zabicie zwierzęcia. Zły człowiek bowiem jest gorszy od zwierzęcia i bardziej szkodliwy, jak zauważył Filozof²⁷

Jak trafnie ujął to prof. Kakarieka, „życie jest bez wątpienia najcenniejszym dobrem, jakie posiadamy. Ale czy jego utrata oznacza definitywną śmierć? Śmierć ciała nie oznacza śmierci duszy. Dusza jest nieśmiertelna, nikt nie może jej zniszczyć. Dlatego nie należy przypisywać życiu doczesnemu niewspółmiernie dużej wartości, ani przywiązywać się do innych dóbr²⁸.

W kontekście tego, co powiedzieliśmy na temat doktryny Tomasza z Akwinu o karze śmierci trudno nam zrozumieć, dlaczego profesor uniwersytetu z Madrytu, Niceto Blázquez OP, twierdzi, że „Akwinata w akademicki sposób bronił rzekomej słuszności kary śmierci – ustanowionej i wykonywanej przez najwyższą, prawowitą władzę cywilną w imię rygorystycznie pojmowanej sprawiedliwości i dobra wspólnego – z myślą o stosowaniu jej wobec zatwardziałyh heretyków i schizmatyków oraz przestępców stanowiących największe zagrożenie dla społeczeństwa. Miałby to być sposób na zapobieganie indywidualnej zemście i lepszą ochronę życia niewinnych, które zawsze i w każdych okolicznościach jest nienaruszalne” I natychmiast dodaje: „Tomasz z Akwinu jednoznacznie zastosował arystotelesowską racjonalistyczną zasadę całości i części do przypadku kary śmierci i oczywiście popełnił wielki błąd²⁹

Niestety to, co św. Tomasz napisał na temat kary śmierci, zostało przez N. Blázquezę odczytane w sposób dosłowny (*materialiter*), a nie formalny (*formaliter*). Żaden poważny znawca filozoficznego i teologicznego dorobku Akwinaty nie może twierdzić, że św. Tomasz jednoznacznie zastosował racjonalną (nie mylić z racjonalistyczną) zasadę Arystotelesa, aby uzasadnić karę śmierci, tym bardziej że

²⁷ *Suma Teologiczna*, t. 18 (tłum. O. F. Bednarski OP) Londyn 1970, s. 109 (II-II, q. 64, a. 2, ad 3).

²⁸ J. Kakarieka, art. cyt., s. 115. Dlatego sądzimy, iż za licznymi ujęciami przeciwnymi karze śmierci kryje się materializm antropologiczny, nie zawsze łatwy do zidentyfikowania.

²⁹ N. Blázquez, *La pena de muerte*, w: *Comentario Interdisciplinar a la „Evangelium vitae”* (red. R. Lucas) Madrid 1996, s. 414 i 415.

filozofia św. Tomasza jest *par excellence* filozofią analogii bytu (*analogia entis*). Do wykazania arbitralności stanowiska N. Blázquezego wystarczy uważna lektura i analiza traktatu o sprawiedliwości, w szczególności zaś zagadnienia poświęconego karze śmierci (q. 64).

Poza tym stwierdzenie hiszpańskiego dominikanina: „Akwinata w akademicki sposób bronił rzekomej słuszności kary śmierci”, obarczone jest błędami. Po pierwsze, obrona św. Tomasza jest nie akademicka, lecz teologiczna i filozoficzna, i mieści się w formalnej perspektywie etyki politycznej (o której autor, jak się wydaje, nic nie wie). Po drugie, Akwinata wcale nie stara się bronić rzekomej słuszności kary śmierci. On tę słuszność – zarówno teologiczną jak i ontologiczną – wyraźnie pokazuje.

W tym sensie graniczy z absurdem opinia, iż kara śmierci jest sprzeczna z prawem natury (będącym uczestniczeniem istoty racjonalnej w prawie wiecznym), a więc jest moralnym wykroczeniem przeciwko sprawiedliwości.

I wreszcie, kiedy N. Blázquez utrzymuje, że św. Tomasz rozwinął kwestię kary śmierci „z myślą o stosowaniu jej wobec zatwardziałych heretyków i schizmatyków oraz przestępców stanowiących najwyższe zagrożenie dla społeczeństwa”, nie tylko sytuje myśl Doktora Anielskiego poza kontekstem, ale także mówi nieprawdę. Albowiem Tomaszowa doktryna o karze śmierci, rozwinięta w *Sumie Teologicznej* i uzupełniona w *Sumie przeciw poganom*, jest zrozumiała w kontekście traktatu o sprawiedliwości i odnosi się do stałych zasad i pewników, bazujących na prawie naturalnym.

Uzasadnienie zaprezentowane przez św. Tomasza opiera się na ściśle określonym pojęciu dobra wspólnego, opisanym przez Autora w różnych pracach, pojęciu, które zakłada całą metafizykę osoby ludzkiej i jej losu, rozwiniętą precyzyjnie przez Akwinatę, a nieobecną u Stagyryty. Można sprawdzić to na przykład w dziełku *De Regno*. Dlatego tak bardzo podkreślaliśmy, że nie da się zrozumieć tej doktryny, jeśli punktem wyjścia nie będzie właściwie rozumiana polityka, a nic takiego nie znajdujemy w tekście N. Blázquezego.

Kilka uwag na temat Magisterium Kościoła

Kościół, *Mater et Magistra*, Matka i Nauczycielka, wielokrotnie wypowiadał się na temat kary śmierci. Podchodził do tej kwestii z punktu widzenia moralności. Dla Kościoła tym, co w sferze etyki społecznej formalnie (*formaliter*) odpowiada karze śmierci, jest akt

sprawiedliwości, a więc akt moralnie dobry, to znaczy zgodny z prawem naturalnym.

W innym duchu wypowiedział się jezuicki moralista, Tony Mifsud, były dyrektor ILADES³⁰, który twierdzi: „Należy odnotować ciekawy fakt, iż nie istnieje żadne oficjalne oświadczenie rzymskiego Magisterium, popierające karę śmierci jako taką”³¹. Ale ten sam autor cytuje jeden z kluczowych tekstów Magisterium, formułę wyrzeczenia, jakie Innocenty III narzucił waldensom w 1210 roku: „O ziemskiej władzy twierdzimy, że nie popełniając grzechu śmiertelnego może wykonywać krwawy wyrok, jeśli skazuje na karę śmierci nie z nienawiści, ale zgodnie z literą prawa i nie czyni tego bez zastanowienia, lecz po [głębokim] namyśle”³².

Tony Mifsud nie zdaje sobie w pełni sprawy z tego, że wyznanie narzucone waldensom jest wyrazem oficjalnego, jasno sformułowanego stanowiska Kościoła, które odbierane jest jako takie przez każdego, kto nie ma wypaczonego poglądu na temat tego, czym jest Magisterium Kościoła. Zgodnie z tym jasnym i zwięzłym tekstem, nie mogą przyłączyć się do Kościoła ci, którzy uparcie odmawiają władzy świeckiej prawa do stosowania kary śmierci w określonych okolicznościach. Nie wolno bowiem zapominać o tym, że waldensi utrzymywali, iż stosowanie kary śmierci przez władze zawsze odbywa się wbrew prawu Bożemu.

W 1520 roku papież Leon X w bulli *Exsurge Domine* potępia jako fałszywe następujące twierdzenie Marcina Lutra: „Palenie heretyków jest niezgodne z wolą Ducha Świętego”³³. To potępienie zakłada, że sprawiedliwe stosowanie kary śmierci przez władzę polityczną jest uzasadnione.

W 1891 roku, przy okazji potępienia pojedynków, papież Leon XIII uznaje prawo władzy publicznej do nakładania kary śmierci: „Obydwa rodzaje prawa Bożego, zarówno to, które rozpoznajemy w świetle naturalnego rozumu, jak też to, które zostało obwieszczone w księgach spisanych pod Bożym natchnieniem, wyraźnie zakazują, aby nikt poza publiczną sprawą sądową nie pozbawiał kogokolwiek życia, albo go ranił, chyba że zmuszony by został do tego koniecznością obrony samego siebie”³⁴.

³⁰ Latynoamerykański Instytut Nauk i Studiów Społecznych – przyp. tłum.

³¹ Tony Mifsud, Angel Kreiman, John Cobb, Luis Hevia, *Juicio a la pena de muerte. La voz de las Iglesias*, „La pena de muerte, una perspectiva católica”, Santiago 1990, s. 10.

³² Denzinger, 425.

³³ Denzinger, 773.

³⁴ Dz, 1939.

I wreszcie papież Pius XII w przemówieniu z 14 września 1952 r. (na międzynarodowym Kongresie Histopatologii Systemu Nerwowego) oświadcza bardzo dobitnie: „Państwo nie rozporządza prawem jednostki do życia, nawet jeśli wykonuje na skazanym karę śmierci. W tym wypadku władzy państwowej pozostaje jedynie pozbawienie skazańca dobra życia w celu pokuty za popełnione przestępstwo, gdyż prawa do życia pozbawił się on sam dopuszczając się przestępstwa”³⁵. Jest to w istocie powtórzenie argumentu św. Tomasza.

Powyższe cytaty wystarczą, by uznać za niebezpieczne bezmyślnie wyrażane opinie w rodzaju: „jeśli chodzi o oficjalne stanowisko Kościoła w sprawie kary śmierci, należy stwierdzić, co następuje: a) w ciągu ostatnich prawie ośmiuset lat nie było oświadczenia papieskiego na ten temat, b) nie istnieje również wyraźne papieskie poparcie dla kary śmierci”³⁶.

Spośród najnowszych dokumentów Magisterium chciałbym wymienić dwa, które mają pierwszorzędne znaczenie. Pierwszym z nich jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*, ogłoszony 11 października 1992 roku. Spójrzmy na tekst: „Ochrona wspólnego dobra społeczeństwa domaga się unieszkodliwienia napastnika. Z tej racji tradycyjne nauczanie Kościoła uznało za uzasadnione prawo i obowiązek prawowitej władzy publicznej do wymierzania kar odpowiednich do ciężaru przestępstwa, nie wykluczając kary śmierci w przypadkach najwyższej wagi. Z analogicznych racji sprawujący władzę mają prawo użycia broni w celu odparcia napastników zagrażających państwu, za które ponoszą odpowiedzialność”³⁷. Następny paragraf zawiera uzupełnienie sformułowanej tu nauki: „Jeżeli jednak środki bezkrwawe wystarczają do obrony życia ludzkiego przed napastnikiem i do ochrony porządku publicznego oraz bezpieczeństwa osób, władza powinna stosować te środki, gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej”³⁸.

Pisząc o nowym *Katechizmie* znany filozof hiszpański Francisco Canals zauważył: „To, że podtrzymuje on zasadność stosowania kary śmierci przez władzę polityczną, również jest znakiem ciągłości nie tylko nauki Piusa XII, lecz także ciągłości tego, czego uznania wymagano w czasach Innocentego III od powracających na łono

³⁵ Cyt. przez M.-M. Labourdette, dz. cyt., s. 114.

³⁶ T. Mifsud, dz. cyt., s. 12.

³⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 514 (nr 2266).

³⁸ Tamże, 2267.

Kościół waldensów (w liście do arcybiskupa Tarragony z 1208 roku)”³⁹

W encyklice *Evangelium vitae* papież Jan Paweł II otwarcie nawiązuje do tej samej nauki: „Zdarza się niestety, że konieczność odebrania napastnikowi możliwości szkodzenia prowadzi czasem do pozbawienia go życia. W takim przypadku spowodowanie śmierci należy przypisać samemu napastnikowi, który naraził się na nią swoim działaniem, także w sytuacji, kiedy nie ponosi moralnej odpowiedzialności ze względu na brak posługiwania się rozumem” (nr 55). Papież przypomina następnie omówioną już wyżej zasadę podaną przez Tomasza z Akwinu w *Sumie Teologicznej* i zaraz potem przedstawia *ex professo* doktrynalne ujęcie kary śmierci. Warto zacytować ten fragment w całości, aby uniknąć jakichkolwiek nieporozumień, a zwłaszcza swobodnych interpretacji tej kwestii: „W tej perspektywie należy też rozpatrywać problem kary śmierci. Zarówno w Kościele, jak i w społeczności cywilnej oraz powszechnej zgłasza się postulat jak najbardziej ograniczonego jej stosowania albo wręcz całkowitego zniesienia. Problem ten należy umieścić w kontekście sprawiedliwości karnej, która winna coraz bardziej odpowiadać godności człowieka, a tym samym – w ostatecznej analizie – zamysłowi Boga względem człowieka i społeczeństwa. Istotnie, kara wymierzana przez społeczeństwo ma przede wszystkim na celu «naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie». Władza publiczna powinna przeciwdziałać naruszaniu praw osobowych i społecznych, wymierzając sprawcy odpowiednią do przestępstwa karę, jako warunek odzyskania prawa do korzystania z własnej wolności. W ten sposób władza osiąga także cel, jakim jest obrona ładu publicznego i bezpieczeństwa osób, a dla samego przestępcy kara stanowi bodziec i pomoc do poprawy oraz wynagrodzenia za winy” (EV 56). W następnym akapicie Papież dodaje: „Jest oczywiste, że aby osiągnąć wszystkie te cele, wymiar i jakość kary powinny być dokładnie rozważone i ocenione, i nie powinny sięgać do najwyższego wymiaru, czyli do odebrania życia przestępcy, poza przypadkami absolutnej konieczności, to znaczy gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa. Dzisiaj jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale”

³⁹ *Testimonio de agradecimiento por el nuevo Catecismo*, Revista Cristiandad 743-745 (1993), 5.

Jak widać, ujęcie Jana Pawła II przenosi nas w kontekst sprawiedliwości karnej, to znaczy w kontekst nakazów, które należą do prawa pozytywnego. Papież sugeruje, aby w sytuacji, kiedy instytucje polityczne i prawne są w stanie zagwarantować dobro wspólne i bezpieczeństwo osób bez konieczności odwoływania się do kary śmierci, stosować kary alternatywne. Papież utrzymuje ponadto (co ma wielkie znaczenie dla prawidłowej hermeneutyki zasad, o których mowa w *Evangelium vitae* 56), iż karę śmierci można stosować w przypadkach „absolutnej konieczności, to znaczy gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa” Papież nie kwestionuje faktu, iż z etycznego punktu widzenia kara śmierci jest usprawiedliwiona. Nigdy bowiem nie mówi, że chodzi o karę niezgodną z prawem naturalnym, albo o rzeczywistość wewnętrznie złą; gdyby taką była, nie można by jej nigdy stosować. W świetle tej nauki papieskiej zrozumiałe stają się *Corrigenda do Katechizmu Kościoła Katolickiego*: pierwotny tekst zostaje zredagowany inaczej i zaopatrzony w nową notę. Nowododana nota (późniejsza w stosunku do *Evangelium vitae* z 1995 roku) brzmi następująco: „Kiedy tożsamość i odpowiedzialność winowajcy są w pełni udowodnione, tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem”⁴⁰

Zauważmy, że w cytowanej nocie powtórzono wyrażenie, które zawarto w pierwotnej wersji fragmentu *Katechizmu*, poświęconego karze śmierci, i które posiada nieocenioną wartość doktrynalną: „tradycyjne nauczanie Kościoła” Kiedy się mówi: „tradycyjne nauczanie”, chce się wyraźnie pokazać, że nauka ta stanowi część Magisterium Kościoła.

Ta sama nota zawiera dwie wskazówki, które wydają mi się szczególnie istotne. Pierwsza z nich – to założenie, iż zastosowanie tej kary oznacza, że tożsamość winowajcy jest „w pełni udowodniona” Druga – że „w pełni udowodniona” jest odpowiedzialność winowajcy. W ten sposób unika się karania człowieka niewinnego i chroni etyczną podstawę sprawiedliwości.

Czy w świetle cytowanych tekstów magisterialnych można twierdzić z całą powagą, że Kościół odrzuca karę śmierci jako czyn moralnie zły, to znaczy niezgodny z prawem naturalnym? Oczywiście, nie! Jak

⁴⁰ Poprawki naniesione przez Kongregację Nauki Wiary. Teksty poprawek zatwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary pismem z dnia 25 kwietnia 1998 r. (Prot. N. 1/93)

zatem należy rozumieć niedawną propozycję zawartą w nauczaniu Papieża, by zastąpić karę śmierci innymi, bezkrwawymi karami? Trzeba w tym miejscu wprowadzić uściślenie, które ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia tej kwestii. Czym innym jest natura kary śmierci, która – jak już powiedzieliśmy – jest aktem sprawiedliwości, a zatem czymś moralnie dobrym; czym innym natomiast kwestia celowości i „stosowności” jej wymierzania. Na ogół myli się – często z powodu braku wiedzy – to, co należy do prawa naturalnego, z tym, co należy do prawa pozytywnego.

W tym duchu pisaliśmy przed laty: „Możliwe, że w jakimś społeczeństwie politycznym, gdzie środki nie powodujące rozlewu krwi okazują się wystarczające dla ochrony życia ludzkiego i zapewnienia porządku publicznego, wiele osób uzna za właściwe zastąpienie kary śmierci inną, alternatywną, na przykład karą dożywotniego więzienia. W takim przypadku należy przyjąć, że jest sprawą reprezentowanego przez władze publiczne społeczeństwa dokonanie adekwatnego rozpoznania, kiedy – w kontekście konkretnych wymogów dobra wspólnego i efektywnego urzeczywistniania sprawiedliwości – staje się możliwe podjęcie politycznej i prawnej decyzji tego rodzaju”⁴¹.

Nie ulega przy tym wątpliwości, że chodzi o decyzję, której nie można podjąć w sposób lekkomyślny, albo kierując się politycznym „oportunizmem”. Wymaga ona zawsze rozsądku wywodzącego się z cnoty, jaką jest „roztropność polityczna” (w Arystotelesowsko-Tomaszowym, a nie Makiaweliańskim sensie tego wyrażenia)⁴². Jeśli dane społeczeństwo roztropnie rozważy zniesienie lub zastąpienie kary śmierci karami alternatywnymi, należy zdecydowanie przyjąć, że chodzi o decyzję tymczasową, a nie ostateczną. Dotyczy ona bowiem bezpośrednio prawa pozytywnego, a nie prawa naturalnego.

A zatem samo społeczeństwo może także wystąpić o przywrócenie kary śmierci, jeśli uzna, że jest ona niezbędna dla dobra wspólnego i pokoju społecznego, którym w pewnych okolicznościach historycznych może poważnie zagrażać rosnąca przestępczość. Mamy tu na myśli przede wszystkim bardzo trudny problem, jakim dla współczesnych demokracji zachodnich jest handel narkotykami czy terroryzm.

⁴¹ *Consideraciones sobre la pena de muerte desde una perspectiva ética*, Revista Temas de Derecho 9 (1996) nr 1 – 2, s. 210.

⁴² Roztropność jest dla Tomasza z Akwinu *recta ratio agibilium*. Pojęcie to pochodzi od Arystotelesa i znaleźć je można w rozdz. VI *Etyki nikomachejskiej*. Jeśli chodzi o Tomasza z Akwinu, zob. *In Sententiarum*, III, d. 23, q. 1, a. 4, ad. 4; *De Virtutibus*, 1, 6 ad 2; *In Ethicorum*, 6, 1 nr 2 i 3; *Suma Teologiczna*, I-II, q. 3, a. 6.

W żadnym natomiast przypadku nie można postulować całkowitego wyeliminowania kary śmierci, bo to oznaczałoby – czy tego chcemy, czy nie – eliminację prawa naturalnego w imię prawa pozytywnego, co z kolei byłoby poważnym zagrożeniem dla godności osoby ludzkiej.

W wyraźnie wytyczonych granicach prawa pozytywnego możliwe jest (o czym przypomniał M. Labourdette) wystąpienie przez pojedynczą osobę lub grupę osób z wnioskiem o zastąpienie tego rodzaju kary innymi, bezkrwawymi, na przykład karą dożywotniego więzienia. Można by taki wniosek poprzeć na przykład argumentem, iż rozmaite społeczeństwa dysponują obecnie wystarczającymi środkami i narzędziami, by zapewnić sobie ochronę bez konieczności popadania w skrajność polegającą na zabijaniu przestępców. Jednakże ci, którzy posługują się takimi argumentami, popełniają z reguły błąd polegający na próbie udowodnienia, że chodzi o karę sprzeczną z prawem naturalnym, albo (dotyczy to tych, którzy nie mają jasnego wyobrażenia, czym jest prawo naturalne, a jest ich wielu) przynajmniej sprzeczną z tym, co nazywają godnością osoby ludzkiej (pojęcie to nie zawsze jest dla nich do końca jasne). To błędna argumentacja i dlatego nie należy się do niej odwoływać⁴³

Przykład tego rodzaju argumentacji – przyczyniającej się do zubożenia dyskusji – znajdziemy u jezuickiego publicysty, José María Guerrero, wykładowcy teologii na Uniwersytecie im. Alberto Hurtado: „Moim zdaniem, należy być konsekwentnym. Nie można bronić z etycznego punktu widzenia jakiejś «wartości» (poszanowania życia ludzkiego) i jednocześnie ją negować (akceptując eliminację winnego). Jeśli naprawdę chcemy podkreślić zasadę nienaruszalności (niezbywalne prawo do życia każdej osoby ludzkiej), to nie możemy jej bronić stosując karę (karę śmierci), która tej zasadzie przeczy”⁴⁴ Następnie autor ten dodaje: „Nikt nie udziela prawa do życia, ponieważ jest ono uprzednie w stosunku do państwa. Wszyscy (obywatele, sędziowie, głowy państw) powinni to prawo uznawać, szanować i chronić. Czy śmierć drugiego nie jest ewidentnym pogwałceniem fundamentalnego prawa człowieka, jakim jest prawo do życia?”⁴⁵. To ostatnie stwierdzenie chilijskiego jezuity jest całkowicie fałszywe, co staraliśmy się wykazać w ciągu całego wykładu. Jego całkowitym zaprzeczeniem jest dowolny przypadek obrony uzasadnionej.

⁴³ Zob. M.-M. Labourdette, *Cours de Théologie Morale*, dz. cyt., s. 114 i 115.

⁴⁴ Dziennik El Mercurio, sekcja A, czwartek 8 czerwca 2000, s. 2.

⁴⁵ Tamże.

Co więcej, stwierdzenie to jest sprzeczne nie tylko z tradycyjnym nauczaniem Kościoła, ale także z nauczaniem współczesnym. Cytując fragment instrukcji *Donum vitae*, Jan Paweł II wskazał, iż „życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stworczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego zniszczenia niewinnej istoty ludzkiej”⁴⁶ Wbrew temu magisterialnemu ujęciu, w stwierdzeniach chilijskiego jezuitę znajdujemy proste zrównanie życia człowieka niewinnego z życiem człowieka winnego, który jest sprawcą nie jakiegoś złejszego wykroczenia, lecz ewidentnego działania na szkodę wspólnego dobra społeczeństwa politycznego.

Nie wolno zatem bezmyślnie twierdzić, że państwo w żadnych okolicznościach nie ma prawa stosować kary śmierci, bo oznaczałoby to, iż państwo jest niesprawiedliwe i że nie realizuje ono swojego celu i zadania jako „Instytucja instytucji”, to znaczy nie dba skutecznie o dobro wspólne. Aby móc głosić taką tezę, należałoby wcześniej wykazać, że kara śmierci jest wewnętrznie zła, to znaczy sprzeczna z prawem naturalnym, a to jest niemożliwe. I dlatego Magisterium Kościoła nigdy nie odwoływało się do takiego argumentu.

Wnioski

Na podstawie twierdzeń przedstawionych w niniejszym wykładzie należy stwierdzić, że dyskusja wokół prawomocności stosowania kary śmierci przez społeczeństwo polityczne jest tylko jednym z „widocznych”, „namacalnych” przejawów znacznie szerszej debaty, w której konfrontacji poddano co najmniej dwie wielkie, radykalnie przeciwstawne, wizje natury i celu osoby ludzkiej oraz relacji zachodzących między etyką i polityką.

Z jednej strony mamy do czynienia z tym, co moglibyśmy nazwać współczesnym paradygmatem politologicznym, wywodzącym się z intelektualnej spuścizny Machiavellego i Hobbsa. Jest rzeczą niewątpliwą, że od czasu tych i innych autorów zachodzi w sferze politycznej *theoria* i politycznej *praxis* (choć należałoby raczej mówić o *poiesis*) proces stopniowego wypierania osoby ludzkiej przez jednostkę i „lo-

⁴⁶ *Evangelium vitae* 53. Kongregacja Nauki Wiary, Instr. o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (z 22 lutego 1987), Wstęp 5.

giki” dobra wspólnego przez logikę „władzy” Doprowadziło to do nieodwracalnego zaniku – zwłaszcza w sferze polityki – poczucia służby publicznej. Pojęcie to zostało podstępnie skażone i bezczelnie zastąpione pojęciem interesu, zarówno indywidualnego jak i partyjnego, a to zrodziło z kolei postawę roszczeniową w stosunku do rzeczywistości i do społeczeństwa.

Z drugiej strony mamy do czynienia z koncepcją klasyczną (jako taka jest ona w tym, co dla niej fundamentalne, trwale aktualna), którą J. Maritain nazwał „moralną racjonalizacją życia politycznego”⁴⁷ Ta klasyczna wizja „oznacza uznanie z gruntu ludzkich celów życia politycznego oraz ich najgłębszych źródeł: sprawiedliwości, prawa i wzajemnej życzliwości; oznacza ona również nieustanny wysiłek zmuszania żywych, czynnych struktur i organów ciała politycznego do służby w imię dobra wspólnego, godności osoby ludzkiej i poczucia braterskiej miłości – aby podporządkować ogrom uwarunkowań materialnych, zarówno przyrodniczych jak i technicznych, trudny do rozwikłania układ sprzecznych interesów, władzę i przymus, nieodłączny od życia społecznego, formom i regułom ustanowionym przez ludzki rozum dla pobudzenia ludzkiej wolności – oraz oprzeć działalność polityczną nie na dziecinnej łapczywości, zazdrości, egoizmie, dumie i przebiegłości, pretensji do prestiżu i dominacji, przekształconych w uświęcone reguły najpoważniejszej z gier, ale na dojrzałym rozeznananiu najgłębszych potrzeb życia rodzaju ludzkiego, wymogów pokoju i miłości oraz moralnych i duchowych sił człowieka”⁴⁸ Dlatego tak bardzo podkreślaliśmy przy innej okazji, że prawdziwa odnowa polityczna, której domaga się i pragnie duża część obywateli, albo będzie odnową filozoficzną, albo jej w ogóle nie będzie⁴⁹

Powracając do tematu naszych rozważań, należy podkreślić, że w świecie przeżywającym takie wstrząsy duchowe, intelektualne i moralne, jak nasz, nie wolno dać się zwieść propozycjom „ideologicznym”, które myślą to, co należy do świata barbarzyństwa, z tym, co należy do świata cywilizacji. Niektórzy uważają, iż zachowanie kary śmierci jest znakiem barbarzyństwa w świecie cywilizowanym, mnie wydaje się jednak, iż bardziej adekwatną byłaby opinia przeciwna: prawdziwym

⁴⁷ *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 67.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. Rodrigo Ahumada Durán, *La política: ciencia social o ética social? Notas para un debate epistemológico*, Revista Minerva 18 (2000) nr 46, s. 90.

znakiem barbarzyństwa jest niestosowanie kary śmierci w ściśle określonych przypadkach, które tego wymagają.

Takie przekonanie nie jest w żadnym stopniu arbitralne, choć mogłoby się takim wydawać. Wprost przeciwnie: rodzi się ono z pilnej potrzeby udzielenia właściwych odpowiedzi na pytania coraz częściej wymagające takich odpowiedzi, dla zapewnienia sprawiedliwości w społeczeństwie politycznym w kontekście dobra wspólnego. Czy możemy uznać za cywilizowane społeczeństwo, które nie jest w stanie zaprowadzić sprawiedliwości? Czy możemy nazwać cywilizowanym społeczeństwo, które poświęca prawo atakowanych i ofiar do godnego życia, niemożliwego bez pokoju społecznego, a chroni agresorów, czyli osoby wyrządzające krzywdę, które popełniając ewidentne przestępstwo pozbawiły się prawa do życia w tym społeczeństwie?⁵⁰

tłum. Grzegorz Ostrowski

⁵⁰ Zob. Rodrigo Ahumada Durán, *Consideraciones sobre la pena de muerte desde una perspectiva ética*, Revista Temas de Derecho 11 (1996) nr 1 i 2.