

Ks. Piotr MAZURKIEWICZ

## KARA ŚMIERCI W KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

**Treść:** 1. „Rewolucja” w Katechizmie; 2. Kara śmierci a sprawiedliwość; 3. Jaka kara odpowiada godności osoby? 4. Wzrastająca wrażliwość moralna; 5. Osobiste motywy Jana Pawła II.

**Słowa kluczowe:** kara śmierci, Katechizm Kościoła Katolickiego, sprawiedliwość, Jan Paweł II.

**Keywords:** Death penalty, Catechism of Catholic Church, Justice, John Paul II.

Kara śmierci jest jednym z tematów, które także w kręgach katolickich od czasu do czasu wywołują spory. Nie chodzi w nich tylko o osobistą preferencję - bycie „za” lub „przeciw” – ale również o subiektywne przekonanie, że to właśnie ta osobista preferencja jest jedyną dopuszczalną przez Kościół opcją i że każdy, kto myśli inaczej, sprzeciwia się nauczaniu Kościoła.

### 1. „Rewolucja” w Katechizmie

Celem niniejszego artykułu nie jest streszczenie dyskusji nad etyczną dopuszczalnością stosowania kary śmierci, a jedynie wyjaśnienie aktualnej nauki Kościoła katolickiego w tej kwestii. Podstawowy wykład nauczania Kościoła odnajdujemy w Katechizmie Kościoła Katolickiego w numerze 2267, który 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. Jeżeli jednak środki bezkrwawe wystarczą do obrony i zachowania bezpieczeństwa osób przed napastnikiem, władza powinna ograniczyć się do tych środków, ponieważ są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej. Istotnie dzisiaj, biorąc pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje państwo, aby skutecznie ukarać zbrodnię i unieszkodliwić tego, kto ją popełnił, nie odbierając mu ostatecznie możliwości skruchy, przypadki absolutnej konieczności usunięcia winowajcy «są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale».

Do pełnego zrozumienia treści tego artykułu niezbędna jest choćby pobieżna znajomość historii jego powstania. Tekst bowiem numerów 2266 i 2267, w których wówczas zawarte było nauczanie na temat kary śmierci od czasu pierwszego wydania Katechizmu z roku 1994 uległ istotnej zmianie. Pierwotnie brzmiał on:

« 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 » (2266).

« Jeśli 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 » (2267).

W roku 1998 jednakże Kongregacja Nauki Wiary wydała *Corrigendę*, w której dokonano nowej redakcji omawianego fragmentu Katechizmu uzupełniając go o przypis do 56 numeru encykliki Jana Pawła II *Evangelium Vitae*.

Zastanówmy się najpierw na tym, co nie zmieniło się w nauczaniu Kościoła na temat kary śmierci, a dopiero później przywołajmy nowe elementy wykładu. W obu tekstach zawarte jest stwierdzenie, że „tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci”. Zmiana nie polega zatem na stwierdzeniu absolutnej etycznej niedopuszczalności stosowania kary śmierci. Stwierdzenie, które odnajdujemy na przykład u ks. Tadeusza Ślipko, głoszące, że „w żadnym wypadku nie ma podstaw do tego, aby w wysuwanych motywacjach (abolicjonistycznych – przyp. P.M.) powoływać się na etykę chrześcijańską jako filozofię z zasady potępiającą karę śmierci”<sup>1</sup>, koresponduje w pełni z tekstem Katechizmu. Należy jednak podkreślić, że zgodnie z tradycyjnym nauczaniem kara śmierci jest środkiem nadzwyczajnym, dopuszczalnym „w przypadkach najwyższej wagi” – jak głosi starsza wersja Katechizmu, bądź też „jeśli jest ona jedynym dostępnym środkiem skutecznej ochrony ludzkiego życia” – jak czytamy w nowej jego wersji. Pierwotny tekst Katechizmu kładł nacisk na to, że kara ta może być stosowana jedynie przez prawowitą władzę, przy czym niekiedy władza ta miała mieć nie tylko prawo, ale także obowiązek jej zastosowania. W nowszej wersji myśl ta jest zachowana, ale już bez związku z karą śmierci, a jedynie w kontekście prawa i obowiązku „wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa”. Ponadto dodano tu warunek mówiący o konieczności nabycia przez sąd całkowitej pewności, co do tożsamości i odpowiedzialności winowajcy. Inaczej mówiąc, kary tej nie wolno stosować, gdy zachodzi ryzyko pomyłki sądowej.

Wydaje się, że w zasadniczy sposób zmienił się sposób uzasadniania dopuszczalności kary śmierci nawet w tych wyjątkowych sytuacjach. Fragment omawiający ogólnie kwestię celowości karania sprawcy przestępstwa pozostał niezmodyfikowany. Mówi się w nim o potrzebie naprawienia nieporządku wywołanego przez wykroczenie, zapewnienia bezpieczeństwa osób, wartości leczniczej kary i możliwości przeżywania jej przez sprawcę jako zadośćuczynienia, co jednak wymaga zawsze osobistej decyzji ukaranego, której nie sposób na nim wymusić. W niewielkim stopniu odnosi się to jednak do kary śmierci, zwłaszcza ów walor leczniczy, skoro polega ona na zgładzeniu winowajcy, któremu po śmierci trudno jest się naprawić. Warto w tym miejscu zauważyć, że jeśli nie traktujemy dziś wykonania wyroku śmierci jako okazji do nawrócenia sprawcy, dzieje się tak głównie dlatego, że współczesne prawo umieszcza człowieka w kontekście w zasadniczy sposób ateistycznym. „Jeśli kiedyś prawo mogło tak łatwo myśleć o zadaniu śmierci jako karze, to zapewne dlatego – pisze Jacek Filek – iż zadanie śmierci nie oznaczało śmierci całego człowieka. Na gruncie wiary w nieśmiertel-

---

<sup>1</sup> T. ŚLIPKO, *Granice życia*, Kraków : WAM 1994, 334.

ność duszy śmierć nie oznacza ostatecznego kresu, lecz pojęta jest jako «początek wieczności». Wówczas «kara śmierci» powoduje jedynie «śmierć ciała» i to po to, żeby «żyć według ducha». (...) Obowiązkowa obecność spowiednika w momencie owego «legalnego» zabijania pozbawiała zadawaną śmierć wymiaru czegoś ostatecznego<sup>2</sup>. Współcześnie jednak argument mówiący, że „zabijanie służy zbawianiu” jest całkowicie niezrozumiały.

Pozostałe przywołane w starszym tekście Katechizmu argumenty, odnoszące się już bezpośrednio do kary śmierci, to ochrona dobra wspólnego przez unieszkodliwienie napastnika oraz wymierzenie kary odpowiedniej do ciężaru przestępstwa. W nowej wersji prawo do obrony dobra wspólnego zostało doprecyzowane i zawężone jedynie do prawa do skutecznej ochrony życia ludzkiego, zaś argument ze sprawiedliwości zniknął całkowicie. O ile tekst w swojej pierwotnej wersji mógł u niektórych czytelników rodzić pytanie, czy nie odwołuje się przypadkiem do prawa zemsty („życie za życie”), o tyle nowszy tekst nie dostarcza najmniejszego nawet pretekstu do takich rozważań. Można snuć domysły dlaczego kwestia sprawiedliwej odpłaty zniknęła w tym miejscu z Katechizmu, nie ma jednak wątpliwości, że autorzy – uznając, że samo nastawianie na życie człowieka jest niesprawiedliwe i z konieczności domaga się kary – przy ustalaniu właściwego wymiaru tej kary nie odwołują się do idei sprawiedliwości, a jedynie do potrzeby skutecznego ukarania zbrodni i unieszkodliwienia napastnika.

## 2. Kara śmierci a sprawiedliwość

Na ogół wymierzenie kary odpowiedniej do ciężaru przestępstwa rozumiemy jako przywracanie sprawiedliwości. Pojawia się jednak wątpliwość, czy unicestwienie można w ogóle rozpatrywać w kategoriach sprawiedliwości, nie przywraca ono bowiem życia temu, kto jest pokrzywdzony, a jedynie pozbawia go tego, kto od tego momentu nie może już być tego faktu świadomy<sup>3</sup>. Można by tu co najwyżej mówić o przywróceniu pewnego społecznego poczucia sprawiedliwości, ale postawienie takiego właśnie celu oznaczałoby, że winowajca został potraktowany instrumentalnie. Nic w tekście nie upoważnia nas do stwierdzenia, że autorzy podzielili po prostu opinię abolicjonistów głoszących, że w przypadku morderstwa przywrócenie sprawiedliwości jest w ogóle

---

<sup>2</sup> J. FILEK, "Wołanie o śmierć. Etyka wobec problemu zabijania *za karę*", w: E. NOWICKA-WŁODARCZYK (red.), *Kara śmierci*, Kraków: Fundacja Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji 1998, 43.

<sup>3</sup> „Jeśli odrzucimy rażąco absurdalne przekonanie, iż «sprawiedliwa kara» ma stanowić coś w rodzaju lustrzanego odbicia czynu, jakiego dopuścił się sprawca (wówczas bowiem należałoby przyjąć, że za uszkodzenie ciała należy sprawcy w ten sam sposób uszkodzić ciało, za podpalenie domu należy spalić jego dom etc.) – pisze Tomasz Pietrzykowski – powstaje pytanie, w jaki sposób ustalić, która kara jest «proporcjonalna» do którego czynu. Trafnie podkreśla się, że wbrew tradycji arystotelesowskiej nie może istnieć żaden stosunek «proporcjonalności» czy «adekwatności» pomiędzy czynem a karą, ponieważ są one bezpośrednio ze sobą nieporównywalne. Karę możemy uznać za «proporcjonalną» czy «adekwatną» dopiero w świetle innych kar, wymierzanych za inne czyny. Uznajemy więc, że dla danego przestępstwa karą «adekwatną» jest kara, która jest w takim samym stopniu surowsza od kary, którą wymierzamy za inne przestępstwo, w jakim owo przestępstwo oceniamy jako groźniejsze od tego, za które wymierzana jest kara łagodniejsza” (T. PIETRZYKOWSKI, *Etyczne problemy prawa. Zarys wykładu*, Katowice: Naukowa Oficyna Wydawnicza 2005, 151). Inaczej na kwestię adekwatności/proporcjonalności patrzą retencjoniści, którzy uważają, że jest ona zachowana przez sam fakt, że za najcięższą zbrodnię wymierzana jest najcięższa kara.

niemożliwe, a egzekucja sprawcy jest jedynie dodaniem kolejnego zła do jednego już wyrządzonego. „Kara śmierci – wyjaśnia ten sposób argumentacji Tomasz Pietrzykowski – nie jest zniwelowaniem szkody moralnej wywołanej zbrodnią pozbawienia życia ofiary przez sprawcę (...), albowiem nie jest czynem o przeciwnie skierowanym wektorze moralnym. Jest natomiast dalszym pogłębieniem niesprawiedliwości poprzez dokonanie podobnej zbrodni, jak tak, której dopuścił się sprawca – obydwie mają bowiem jednakowo ujemną wartość moralną z dokładnie tego samego powodu, tj. naruszenia powszechnego wymogu poszanowania «świętości» życia ludzkiego<sup>4</sup>. Nic jednak nie upoważnia nas także do twierdzenia przeciwnego, że autorzy Katechizmu tego rozumowania nie podzielają. Rozstrzygnięcie tego problemu pozostawiono komentatorom, zaś jedynym, co niewątpliwie w tym przypadku jest fakt, że autorzy Katechizmu w ogóle znacznie oszczędniej używają słowa „sprawiedliwość”, niż miało to miejsce w tradycyjnym wykładzie teologii moralnej.

Nieco więcej światła na kwestię odwoływania się do idei sprawiedliwości w przypadku wymierzania kar rzuca tekst wspomnianego fragmentu *Evangelium vitae*. Czytamy w nim: „Władza publiczna powinna przeciwdziałać naruszaniu praw osobowych i społecznych, wymierzając sprawcy odpowiednią do przestępstwa karę, jako warunek odzyskania prawa do korzystania z własnej wolności” (56). Zasada zastosowania odpowiedniej (proporcjonalnej) do przestępstwa kary odnosi się tu jedynie do sytuacji, gdy odbycie tej kary stanowi warunek konieczny wyjścia na wolność. Oznacza to, że Papież świadomie wyłącza spod działania tej zasady sytuacje, w których dochodzi do zasądzenia kary śmierci.

Charakterystyczne jest także obostrzenie argumentu z potrzeby ochrony dobra wspólnego czy też obrony ładu publicznego i pozostawienie w tekście Katechizmu je-

---

<sup>4</sup> *Tamże*, 153; Klasycznym i zagorzałym obrońcą argumentu ze sprawiedliwości jest Immanuel Kant, który pisze: „Jeśli zaś dopuścił się zabójstwa, to czeka go niechybna śmierć. Wymiar sprawiedliwości nie zna tu bowiem żadnego surrogatu, który umożliwiłaby zadośćuczynienie. Wszak nie ma przełożenia ani nawet żadnego porównania pomiędzy najbardziej choćby uciążliwym żywotem i byciem martwym; toteż nie sposób mówić o jakiegokolwiek proporcji pomiędzy rozmiarem zbrodni i odplatą za nią; jedynym wyjściem pozostaje tu kara śmierci orzeczona przez prawo, wolna przy tym od wszelkich nadużyć, które poddając katuszom osobę złoczyńcy unicestwiałyby w nim samo człowieczeństwo. – Gdyby nawet społeczność obywatelska miała się rozwiązać, bo tak postanowili jej członkowie (powiedzmy, że chodzi o lud żyjący na jakiejś wyspie, który pragnie ją właśnie opuścić rozpraszając się po całym świecie), to odsiadujący więzienie morderca musi zostać stracony, zanim to nastąpi, tak aby każdy odczuć mógł wagę jego zbrodniczych czynów i by zmyta została krew która splamiłaby cały lud, gdyby odstąpiono od wykonania kary. W przeciwnym razie lud byłby współwinny tej publicznej obrazy sprawiedliwości” (I. KANT, *Metafizyka moralności*, Warszawa: WN PWN 2005, 181). Że Kantowi nie chodzi o ochronę życia innych, ale właśnie o swoiście rozumianą sprawiedliwość wynika choćby z faktu, że – jego zdaniem – zbrodniarza nie wolno pozostawić na wyspie żywego, nawet gdyby wszyscy inni mieszkańcy mieli ją opuścić, a więc gdyby osamotniony nie mógł już stanowić zagrożenia dla kogokolwiek. Warto także zwrócić uwagę, że w argumentacji Kanta krew zmywa krew. Dzięki wykonanemu wyrokowi śmierci po zbrodni zabójstwa niejako nie pozostaje żaden ślad na świecie. Abolicjoniści powiedzieliby, że plama krwi nie znika w ten sposób, a staje się jedynie większa. Generalnie przy lekturze pism moralnych filozofa z Królewca zalecana jest daleko posunięta ostrożność, pod warstwą pozornej klarowności kryją bowiem one wiele intelektualnych pułapek, a „w jego filozofii polityczną wplatają się pewne z góry powzięte opinie, które nie są przekonujące ani filozoficznie ani politycznie i uprawniają do niejakej krytyki” (O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, Warszawa: WN PWN 1995, 207). W ramach swojej teorii retorsji odwetowej nie tylko broni kary śmierci, ale także kar cielesnych, takich jak odcięcie ręki czy kastracja dla przestępców seksualnych, nie mówiąc o drobniejszych sprawach, takich jak uprzywilejowana pozycja mężczyzny, dyskryminacja pracowników najemnych, czy odmowa prawa do oporu wobec tyrańskiej władzy państwowej.

dynie prawa do skutecznej ochrony życia ludzkiego. Aby ten fakt wyeksponować, przywołajmy raz jeszcze odpowiedni fragment Katechizmu: „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”. Skuteczna ochrona ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem jest jedynym argumentem moralnym na rzecz dopuszczalności stosowania kary śmierci jaki pozostał w nowej wersji Katechizmu. Warto w tym miejscu zauważyć, że nauczanie na ten temat zostało zawarte w Katechizmie właśnie w podtytule „uprawniona obrona”. W *Evangelium vitae* czytamy ponadto: „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 (...)” (56). Wszystkie zatem cele inne niż skuteczna ochrona życia ludzkiego można – zdaniem Jana Pawła II – osiągnąć za pomocą kar innych, niż kara śmierci.

W filozoficznej czy też prawniczej dyskusji na temat dopuszczalności stosowania kary śmierci retencjoniści posługują się wieloma i bardzo zróżnicowanymi argumentami na rzecz jej utrzymania w systemie prawa, autorzy Katechizmu całą tę debatę uznali jednak za nieistotną z punktu widzenia nauczania Kościoła katolickiego i pominięli całkowitym milczeniem. Nie oznacza to, że argumenty retencjonistów pod względem racjonalności pozbawione są całkowicie wartości, a jedynie, że są one nieistotne z punktu widzenia wykładu nauki katolickiej.

### 3. Jaka kara odpowiada godności osoby?

Stałym elementem nauczania katolickiego jest przekonanie o pierwszeństwie „środków bezkrwawych”, „gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej” (2267). Innymi słowy, jeśli z pomocą środków bezkrwawych można skutecznie zapewnić ochronę wartości takich, jak ludzkie życie, bezpieczeństwo osób i porządek publiczny (starsza wersja – nowa mówi jedynie o bezpieczeństwie osób), nie powinno się stosować sankcji ostatecznej. Myśl ta zawarta jest już w pierwotnej wersji Katechizmu, a sens jej jest następujący: jeśli w konkretnym przypadku zastosowanie kary śmierci nie jest konieczne, to jej wykonanie jest niemoralne. Zasada pierwszeństwa środków bezkrwawych sama w sobie służy realizacji dobra wspólnego i odpowiada obowiązkowi poszanowania ludzkiej godności. Ów argument godnościowy oznacza, że zakwestionowany został tu sposób myślenia o ludzkiej godności prezentowany, na przykład, przez Immanuela Kanta, zgodnie z którym to właśnie wykonanie wyroku śmierci miałoby być aktem potwierdzenia uznania godności przestępcy. „Istotą prawa karnego jest kategoryczny nakaz, biada więc temu – pisze Kant – kto uciekając się do jakiejś chytrej a zagmatwanej retoryki rodem z teorii szczęścia, wynajduje jakieś dobrodziejstwo w zwolnieniu od kary kogoś, kto wyraźnie na nią zasłużył, albo choćby w złagodzeniu jej”<sup>5</sup>. Różnica między

---

<sup>5</sup> I. KANT, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., 179; „Jednym słowem – komentuje myśl Kanta Zbigniew Stawrowski – dopóki na tym świecie pojawiają się mordercy, a nie znosi się na to, żeby w tej sprawie coś w najbliższym czasie miało się zmienić, jest wymogiem rozumu, moralności i sprawiedliwości, aby w

tymi dwoma stanowiskami wynika chyba stąd, że w doktrynie katolickiej inaczej niż u Kanta rozumiana jest godność człowieka. „Autonomia jest więc podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej”<sup>6</sup> – czytamy w „Uzasadnieniu metafizyki moralności”. Kant wiąże ludzką godność z autonomią ludzkich działań, to znaczy ze zdolnością człowieka do dokonywania wyborów moralnych, wolnych i świadomych decyzji dotyczących dobra i zła. „Ludzie mogą różnić się inteligencją, bogactwem, rasą czy płcią – komentuje myśl Kanta Francis Fukuyama – wszyscy jednak są w tym samym stopniu zdolni do działania – lub nie – zgodnie z prawem moralnym. Ludzie posiadają godność, ponieważ jako jedyni mają wolną wolę – nie tylko subiektywną iluzję wolnej woli, lecz rzeczywistą zdolność wzniesienia się ponad determinizm przyrody oraz związki przyczynowe. To właśnie istnienie wolnej woli prowadzi Kanta do słynnego wniosku, że istoty ludzkie trzeba traktować jako cele, nigdy jako środki”<sup>7</sup>. Kantowska koncepcja godności osoby ludzkiej, wiążąca ją z wolnością i świadomością, nie budzi wątpliwości tak długo, jak długo nie pytamy czy chodzi tu o potencjalną zdolność, tkwiącą immanentnie w naturze człowieka, czy też o aktualnie realizowaną władzę ściśle związaną z aktualnym stanem świadomości/poczytalności danej osoby. Kant wprawdzie stosunkowo często posługuje się terminem „natura rozumna”, ale czyni to najczęściej już w kontekście ludzkiego działania. Zarzut zatem, że to właśnie myśl Kanta i Locke’a, wiążąc termin „osoba” z aktualnym korzystaniem z wolności, świadomości i posiadanych wspomnień, stoi u źródeł poglądu zwanego personizmem, zgodnie z którym osobą nie jest ktoś, kto nie korzysta aktualnie z tych naturalnych zdolności, a więc poczęte dziecko, osoba niedorozwinięta umysłowo czy człowiek ze starczą demencją, choć może być dla autorów tych krzywdzący, nie jest całkowicie bezpodstawny<sup>8</sup>.

Zgodnie z nauką katolicką, człowiek jest osobą, a więc nosicielem naturalnej, przyrodzonej godności, nie dlatego, że aktualnie podejmuje autonomiczne wybory moralne, ale dlatego, że jest stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”. Godność ludzka przysługuje mu z racji – mówiąc nieładnie – przynależności gatunkowej, a nie sprawności intelektualnej. Poprzez odniesienie terminu „godność” do „obrazu i podobieństwa Bożego”, których nie jest on właścicielem, ale raczej „nosicielem” (choć w rzeczywistości „obraz i podobieństwo” nie są czymś dodanym do ludzkiej natury, lecz człowiek w całości jest stworzony „na obraz i podobieństwo”), godność staje się poniekąd synonimem słowa „świętość”. Człowiek jest „święty” – i w tym sensie także życie ludzkie jest „święte” – nawet, gdy jest to życie człowieka niezdolnego aktualnie do podejmowania autonomicznych decyzji czy też nie rokującego takich nadziei na przyszłość. Dopiero w tej perspektywie staje się zrozumiałe, dlaczego to zasada pierwszeństwa środków bezkrwawych bardziej niż prawo do wymierzenia kary śmierci odpowiada obowiązkowi poszanowania ludzkiej godności.

---

państwowym ustawodawstwie znajdowała się również kara najwyższa – kara śmierci. Tego domaga się wprost sama idea godności człowieka!” (Z. STAWROWSKI, *Niemoralna demokracja*, Ośrodek Myśli Politycznej. Kraków 2008, 153).

<sup>6</sup> I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, 52.

<sup>7</sup> F. FUKUYAMA, *Koniec człowieka*, Kraków: Znak 2004, 200-201.

<sup>8</sup> Por. J. TEICHMAN, *Etyka społeczna*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, 39-46.

#### 4. Wzrastająca wrażliwość moralna

W numerze 56 encykliki *Evangelium vitae*, który jest kluczowy, gdy chodzi o zrozumienie istoty zmian w nauczaniu Kościoła na temat kary śmierci czytamy:

« W tej perspektywie (uprawnionej obrony – P.M.) 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. (...) 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 ».

Mamy tu, po pierwsze, konstatację, że „zarówno w Kościele, jak i w społeczności cywilnej oraz powszechnej zgłasza się postulat jak najbardziej ograniczonego jej stosowania albo wręcz całkowitego zniesienia”. We wcześniejszym jednak akapicie (27) ta sama myśl nie ma charakteru zwykłej obserwacji, ale witana jest przez Papieża z entuzjazmem. Jeszcze bardziej czytelny jest ów entuzjazm Kościoła w jednym z najnowszych oficjalnych tekstów na ten temat, jakim jest Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, gdzie czytamy:

« Kościół postrzega jako znak nadziei „coraz powszechniejszy sprzeciw opinii publicznej wobec kary śmierci, choćby stosowanej jedynie jako narzędzie «uprawnionej obrony» społecznej: sprzeciw ten wynika z przekonania, że współczesne społeczeństwo jest w stanie skutecznie zwalczać przestępczość metodami, które czynią przestępcę nieszkodliwym, ale nie pozbawiają go ostatecznie możliwości odmiany życia”. (...) Rosnący sprzeciw opinii publicznej wobec kary śmierci i różne posunięcia zmierzające do jej zniesienia, czy też zawieszenia jej wykonywania, są wyraźnymi przejawami wzrastającej wrażliwości moralnej » (405).

Tekst ten, jak się wydaje, nie pozostawia najmniejszej wątpliwości, co do stosunku Kościoła odnośnie inicjatyw zmierzających do zniesienia czy zawieszenia kary śmierci. Sprzeciw opinii publicznej, to jeden z być może nielicznych przejawów wzrastającej w świecie wrażliwości moralnej (W numerze 27 wymienionych jest jeszcze kilka innych takich znaków). Jest to zatem również znak nadziei dla Kościoła, gdyż oznacza to, że „cywilizacja śmierci” nie odniosła jeszcze ostatecznego zwycięstwa.

Druga, wręcz przełomowa konstatacja zawarta w cytowanym fragmencie *Evangelium vitae* dotyczy oceny stanu funkcjonujących systemów penitencjarnych. Sprzeciw bowiem wobec stosowania kary śmierci nie wynika jedynie ze wzrostu wrażliwości, ale także „z przekonania, że współczesne społeczeństwo jest w stanie skutecznie zwalczać przestępczość metodami, które czynią przestępcę nieszkodliwym, ale nie pozbawiają go ostatecznie możliwości odmiany życia” (EV 27). Dzieje się tak „dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych” (EV 56). „Istotnie dzisiaj, biorąc pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje państwo, aby skutecznie ukarać zbrodnię i unieszkodliwić tego, kto ją popełnił, nie odbierając mu ostatecznie możliwości skruchy – czytamy w poprawionej wersji Katechizmu – przypadki absolutnej konieczności

usunięcia winowajcy «są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale»” (2267). Kompendium Nauki Społecznej Kościoła idzie w tym względzie jeszcze dalej, dostarczając czegoś w rodzaju empirycznego dowodu potwierdzającego słusność wspomnianego przekonania:

« Rosnąca liczba państw, które podejmują kroki zmierzające do zniesienia kary śmierci lub zawieszenia jej wykonywania, jest również dowodem na to, iż przypadki, w których istnieje absolutna konieczność usunięcia przestępcy, „są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale” » (405).

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że Jan Paweł II, a w ślad za nim oficjalna nauka Kościoła, opowiedziały się po stronie umiarkowanych abolicjonistów. Nie oznacza to podważenia tradycyjnego nauczania Kościoła, a jedynie stwierdzenie, że sytuacje, w których to tradycyjne nauczanie zezwalało na zastosowanie kary śmierci dzisiaj „są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale”. W konsekwencji stosowanie kary śmierci – przypomnijmy: dopuszczalnej z uwagi na jeden jedyny motyw, jakim jest prawo/obowiązek uprawnionej obrony życia – jest zwyczajnym nadużyciem, a więc jest niemoralne<sup>9</sup>. Warto w tym miejscu podkreślić także obecność w tekście niepozornego słówka „dzisiaj”. Wskazuje ono, że również w papieskiej optyce nie zawsze istnieją sprzyjające okoliczności, by państwo mogło zrezygnować ze stosowania kary śmierci. Jeszcze „wczoraj” systemy penitencjarne nie były wystarczająco rozwinięte (w tym sensie „dzisiaj” oznacza: nareszcie), ale nie mamy także całkowitej gwarancji, że „jutro” nie nastąpi jakaś katastrofa, która wymusi ponowne wprowadzenie do nich najwyższego wymiaru kary. W tym sensie zmiana w nauczaniu jest, z jednej strony, bardzo poważna, a, z drugiej, ostrożna, i chyba nie rozstrzyga kwestii dopuszczalności stosowania kary śmierci w sytuacji rozpadu systemu penitencjarnego, na przykład, podczas wojny.

## 5. Osobiste motywy Jana Pawła II

Możemy pytać o osobiste motywy Jana Pawła II – poza, mówiąc nieco przekornie, wzrostem wrażliwości moralnej papieża – które skłoniły go do tak mocnego zaangażowania się po stronie ruchu stawiającego sobie za cel zniesienie kary śmierci. Wydaje się, że w samej encyklice *Evangelium vitae*, gdzie po raz pierwszy została zasygnalizowana ta zmiana, są one wyrażone w sposób dość jednoznaczny. W numerze 57 czytamy bowiem:

« Jeśli tak wielką uwagę zwraca się na szacunek dla każdego życia, nawet dla życia przestępcy i niesprawiedliwego napastnika, to przykazanie „nie zabijaj” ma wartość absolutną w odniesieniu do osoby niewinnej, i to tym bardziej wówczas, gdy jest to człowiek słaby i bezbronny, który jedynie w absolutnej mocy Bożego przykazania znajduje radykalną obronę przed samowolą i przemocą innych ».

Refleksja nad dopuszczalnością kary śmierci pojawia się tu w kontekście pytania o obowiązek absolutnego szacunku dla życia człowieka niewinnego. Jest paradoksem, zdaje się mówić Papież, że owa wzrastająca wrażliwość moralna ma charakter tak bar-

<sup>9</sup> „Jeśli ktoś w obronie własnego życia używa większej siły, niż potrzeba, będzie to niegodziwe. Dopuszczalna jest natomiast samoobrona, w której ktoś w sposób umiarkowany odpiera przemoc...” (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, 64, 7, [za:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2264).



dzo selektywny. Coraz powszechniejszemu, przynajmniej w cywilizacji zachodniej, szacunkowi dla życia przestępcy, a więc człowieka winnego, nie towarzyszy analogiczny wzrost świadomości i wyczulenia na los niewinnego człowieka, jakim jest częste dziecko czy osoby poddawane eutanazji. Często w tych samych krajach, w których z systemu prawa eliminuje się (słusznie) karę śmierci jednocześnie wprowadza się do niego legalizację aborcji, eutanazji, eksperymentów na embrionach ludzkich, zapłodnienia *in vitro* czy tak zwanego klonowania terapeutycznego. Zdarza się nawet, że zwolennikami obu tych typów zmian są ci sami ludzie. Brak w tym jakiegokolwiek logiki. Ten przejaw swoistej schizofrenii, jakiej doświadczają pojedynczy ludzie a niekiedy nawet całe społeczeństwa, jest skutkiem coraz powszechniejszego przekonania, że dobro – podobnie, jak piękno – nie jest rozpoznawane za pomocą rozumu, lecz emocji. Dobrze – w myśl tej zasady – jest to, co się komu podoba, a nie to, co obiektywnie służy dobru i pełnemu rozwojowi człowieka. Wspomniana wrażliwość może w związku z tym nie mieć charakteru moralnego, a jedynie emocjonalny. Papież zdaje się zapraszać przeciwników kary śmierci do przewyciężenia wewnętrznej sprzeczności w ich postawie. Jeśli bronisz życia człowieka winnego – sugeruje autor *Evangelium vitae* – nie możesz być obojętny na los niewinnego, całkowicie bezbronnego dziecka.

Papież idzie jednak jeszcze krok dalej. Zdaje się stawiać pytanie: jeśli tak bardzo zależy mi na obronie życia niewinnych ludzi, to czy mogę pogodzić się z tym, że moja postawa, nawet jeśli jest spójna wewnętrznie, to jednak jest mało czytelna. Również pod adresem Głowy Kościoła można by bowiem wysunąć podobną jak wyżej wątpliwość: Jeśli bronisz absolutnej nienaruszalności i świętości ludzkiego życia, to dlaczego nie przyłączysz się do tych, którzy są na tym świecie obrońcami życia? Czy nie dzieje się tak dlatego, że różnicujesz wartość ludzkiego życia? Że życie jednego człowieka jest dla Ciebie bardziej cenne (a w konsekwencji życie drugiego mniej cenne) niż życie innego? A skoro tak, to różnica między nami nie dotyczy czegoś zasadniczego, a jedynie kryterium wartościowania życia człowieka. Jedni bronią prawa do życia embrionów, ludzi, którzy jeszcze nie wiedzą, że istnieją, drudzy zaś dorosłych osobników, którym przytrafił się w życiu jakiś kardynalny błąd.

Jedno zdanie zamieszczone przez Jana Pawła II w 56 numerze *Evangelium vitae* wytrąca wszystkie tego typu argumenty z rąk niekonsekwentnych abolicjonistów i czyni z Papieża osobą będącą czytelnym znakiem absolutnego szacunku dla życia ludzkiego. W ten sposób również dla ludzi postronnych staje się jasne, że etyka katolicka jest etyką afirmacji życia.

Czy z papieskim tokiem myślenia – o ile udało mi się go tutaj dobrze odtworzyć – a w konsekwencji także z jego nauczaniem na temat kary śmierci musimy się zgadzać? Odpowiedź brzmi „tak”, o ile chodzi o warstwę teologiczno-moralną papieskiej wypowiedzi, i „niekoniecznie”, gdy chodzi o warstwę empiryczną, to znaczy ocenę sposobu funkcjonowania współczesnych systemów penitencjarnych. Gdy chodzi więc o zdania, których zaakceptowanie może sprawiać retencjonistom największą trudność, w przypadku pierwszego z nich muszą oni przełamać się, pokonując wewnętrzny opór (Jeżeli jednak środki bezkrwawe wystarczą do obrony i zachowania bezpieczeństwa osób przed napastnikiem, władza powinna ograniczyć się do tych środków, ponieważ są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej). W przypadku drugiego z nich – moim zdaniem – nie jest to abso-

lutnie konieczne (Istotnie dzisiaj, biorąc pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje państwo, aby skutecznie ukarać zbrodnię i unieszkodliwić tego, kto ją popełnił, nie odbierając mu ostatecznie możliwości skruchy, przypadki absolutnej konieczności usunięcia winowajcy «są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale»). Jednak również w tej drugiej sytuacji papieskiej opinii katolikowi nie wolno po prostu zlekceważyć. Zdania papieskiej zachęty (adhortacji), w tym wypadku do opowiedzenia się za zniesieniem kary śmierci, nie mają mocy zobowiązującej w sumieniu, ale są to jednak zdania osoby obdarzonej w Kościele autorytetem. Choć nasze skojarzenia ze słowem „autorytet” często naznaczone są oświeceniowym uprzedzeniem, które czyni go przeciwieństwem rozumu i wolności, w rzeczywistości – nawet na gruncie świeckim – nie wiąże się on w żaden bezpośredni sposób z posłuszeństwem, ale z aktem poznania. «Autorytet osób – pisze Gadamer – nie ma (...) ostatecznej podstawy w akcie poddania i abdykacji rozumu, lecz w akcie uznania i poznania – mianowicie poznania tego, że inny przewyższa czyjś osąd i pogląd i że dlatego jego sąd ma pierwszeństwo, tj. dzierży prym wobec osądu tego kogoś. (...) Polega on na uznaniu i w związku z tym na działaniu samego rozumu, który świadom swych granic uznaje lepszy wgląd innych»<sup>10</sup>. Autorytet zatem jest tylko poradą, która – w przypadku ludzi świadomych własnej omyłności – nie musi przybierać formy rozkazu ani stosować zewnętrznego przymusu, żeby być dosłyszana<sup>11</sup>.

\* \* \*

Próbując syntetycznie odpowiedzieć na pytanie o katolicką naukę na temat kary śmierci może powiedzieć, że ktoś, kto jest dzisiaj zwolennikiem utrzymania kary śmierci w systemie penitencjarnym nie jest w niezgodzie z doktryną Kościoła, ale postawa ta nie koresponduje z ewolucją nauki katolickiej w tej kwestii, czy też z osobistą wrażliwością moralną Jana Pawła II.

## LA PEINE DE MORT DANS LE CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

### *Résumé*

L'auteur constate dans cet article que l'idée de promouvoir le retour de la peine de mort, c'est aller contre la pensée de l'Église. C'est aussi contraire à l'Évangile. Les personnes qui prennent appui sur l'Église pour le rétablissement de la peine de mort sont de toute évidence bien mal informées sur cette question. Une réflexion mieux documentée devrait les conduire à réviser leur position. De toute évidence on comprend mal le Catéchisme de l'Église catholique si l'on est favorable à la peine de mort. Celui-ci ne veut pas appuyer la peine de mort, mais en arriver à l'abolir de plus en plus là où elle existe encore.

<sup>10</sup> Por. H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa: WN PWN 2004, 385.

<sup>11</sup> Por. H. ARENDT, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1994, 151.