

Jarosław KUPCZAK OP

O CHRZEŚCIJAŃSKICH MOTYWACH SPRZECIWU WOBEC KARY ŚMIERCI

Książka księdza Tadeusza Ślipki *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*¹ jest jednym z najobszerniejszych i najważniejszych opracowań dotyczących kwestii kary śmierci, które ukazały się w języku polskim. Znany jezuicki teolog i moralista przedstawił w niej rozważania na temat kary śmierci, które wcześniej, w znacznie mniej obszernej formie, uwzględnione zostały w jego książce *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*². Ważne jest to, że książka *Kara śmierci...* pojawia się na polskim rynku wydawniczym w okresie, gdy w Polsce odżywa dyskusja o przywróceniu kary śmierci, a myśliciele i teologowie katoliccy często biorą udział w dyskusjach wywołanych ogłoszeniem encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae*, która w ostatnich latach jest jednym z najważniejszych tekstów proponujących wyeliminowanie kary głównej.

Książka *Kara śmierci...* składa się z dwóch części. W pierwszej z nich autor

przedstawia stosunek Kościoła katolickiego do kary głównej; część druga ma charakter filozoficznej debaty, w której krytycznej analizie poddane są argumenty za karą śmierci i przeciw niej. W obu częściach książki Ślipki ważne miejsce zajmuje wykład historyczny, w którym zawarty został przegląd stanowisk dotyczących kwestii kary śmierci od starożytności do czasów nam współczesnych. Ta historyczna perspektywa książki jest jednym z tych elementów, ze względu na które należy bardzo wysoko oceniać jej wartość.

Swoją prezentację historii stosunku Kościoła do kary śmierci, obejmującą połowę objętości książki, autor podsumowuje stwierdzeniem, że „w moralnej doktrynie Kościoła na temat «prawa miecza» miejsce niewątpliwie podstawowe zajmuje zasada dopuszczalności kary śmierci jako instytucji państwowego prawa karnego” (s. 71). Teza ta nie powinna budzić kontrowersji, gdyż w podobnej formie przyjmowana jest przez większość znawców przedmiotu. Historyczna prezentacja stosunku Kościoła do kary śmierci obecna w książce Ślipki razi jednak pewnym brakiem, autor unika bowiem wskazania na niektóre, bardzo istotne dla tego stosunku napięcia.

¹ Ks. T. Ślipko SJ, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, ss. 180, Wydawnictwo WAM.

² Zob. T. e n z e, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988.

Jednostronność ta ujawnia się już w jednym z pierwszych rozdziałów książki, w którym autor omawia teksty biblijne dotyczące problematyki kary śmierci. Ślipko koncentruje uwagę na fragmencie Listu do Rzymian, w którym mowa jest o „władzy, która nosi miecz” (Rz 13, 4), i twierdzi, że fragment ten dotyczy objawionej normy moralnej wyrażającej akceptację kary śmierci. Teza ta odrzucana jest przez wielu autorów, którzy sądzą, iż fragment ten wyraża raczej ogólną teologiczną legitymizację władzy³. W swoim omówieniu Ślipko pomija także teksty Starego i Nowego Testamentu, które trudno interpretować jako akceptujące karę śmierci. W Księdze Rodzaju na przykład Bóg strzeże przed śmiercią pierwszego mordercę i bratobójcę Kaina: „«Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną pomstę poniesie!» Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka” (Rdz 4, 15)⁴. W Nowym Testamencie zaś Jezus znosi prawo odwetu (por. Mt 5, 38-42), zaleca miłość nieprzyjaciół (por. Mt 5, 44-48; Łk 6, 27-37) i wystrzega się przemocy w scenie swego pojmania w Ogrodzie Oliwnym (por. Mt 26, 52). W Nowym Testamencie anulowana zostaje również kara śmierci, którą Stary Testament przewidywał za takie grzechy, jak

cudzołóstwo i bluźnierstwo. Zdaniem J. Trigo najmocniejszym biblijnym argumentem przeciw karze śmierci jest śmierć samego Chrystusa, która – zasądzona przez kompetentną instytucję i wykonana w majestacie prawa – z jednej strony wskazuje na nieuchronne pomyłki i okrucieństwo ludzkiego sądownictwa, z drugiej zaś – obdarza każdego człowieka godnością Odkupienia.

Z moralnej niejednoznaczności i dramatyzmu kary śmierci zdawali sobie sprawę już Ojcowie Kościoła, co jednak zostało pominięte w omawianej książce. Ślipko podsumowuje bowiem okres patrystyczny jednoznacznym stwierdzeniem: „Kościół od samego początku swego istnienia uznawał dopuszczalność kary śmierci jako instytucji państwowego prawa karnego” (s. 43). Znacznie bardziej szczegółowy, a tym samym wierniejszy rzeczywistości obraz myśli patrystycznej odnajdujemy w pracach innych autorów, na przykład u T. Kołosowskiego i o. J. Salija, którzy zwracają uwagę na niejednoznaczność stosunku pierwszych chrześcijan do kary śmierci. Kołosowski przyznaje, że św. Augustyn uznawał prawo władzy państwowej do wymierzania kary śmierci. Z drugiej jednak strony – podkreśla on – ta teoretyczna akceptacja kary śmierci łączyła się w przypadku biskupa Hippo-ny z postawą odsuwania w czasie wymierzenia kary śmierci w konkretnych przypadkach. Kołosowski cytuje fragmenty listów Augustyna do przedstawicieli władzy, w których święty biskup prosi o łagodność w wymierzaniu kary przestępcom. W listach tych widoczny jest dramatyzm napięcia, które pojawia się w chrześcijańskim sumieniu, gdy staje ono wobec podjęcia decyzji o pozbawieniu kogoś życia. Podsumowując swo-

³ Zob. np: R. O t o w i c z SJ, *Kara śmierci – problem wciąż aktualny*, „Przegląd Powszechny” 1988, nr 1, s. 40; T. P a w l u k, *Kościół a kara śmierci*, „Prawo Kanoniczne” 1977, nr 3-4, s. 210n.; J. T r i g o, *Kara śmierci – spojrzenie teologiczne*, „Communio” 1997, nr 1, s. 67.

⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae*, nr 9; bp A. Ś m i g i e l s k i *Moje świadectwo przeciwko karze śmierci*, „Tygodnik Powszechny” z 14 IV 1996; T r i g o, dz. cyt., s. 68n.

je refleksje na temat stosunku Augustyna do kary śmierci, Kołosowski stwierdza, że poglądy Doktora Łaski są w tej kwestii zbliżone do tych, które dzisiaj głosi Jan Paweł II⁵. Chrześcijański abolicjonizm obecnego Papieża wydaje się bardzo bliski postawie pierwszych chrześcijan.

Autor książki *Kara śmierci...* dostrzega, co prawda, niejednoznaczność postawy pierwszych chrześcijan wobec kary głównej, lecz usiłuje tłumaczyć tę niejednoznaczność w sposób uproszczony. W książce czytamy, że Kościół „w okresie pierwszych trzech wieków do ogłoszenia edyktu mediolańskiego zasadę tę [dopuszczalności kary śmierci – J. K.] odnosił tylko do państwa pogańskiego, natomiast wiernym głosił asceetyczny ideał chrześcijanina, który potępia wszelki przelew krwi, w tym także karę śmierci, aż do rezygnacji z obrony własnego życia przeciwko agresji. Natomiast po ogłoszeniu edyktu mediolańskiego i równoległe do ewolucji państwa w kierunku nie tylko tolerancji, ale nawet obrony Kościoła i zasad wiary, krystalizowała się, począwszy od świętego Augustyna, doktryna, która kompetencje do stosowania kary śmierci przyznała również państwu chrześcijańskiemu” (s. 43). Ślipko sugeruje, że wahania pierwszych chrześcijan w kwestii akceptacji kary śmierci należy przypisać ich idealistycznemu radykalizmowi, którego konsekwencją był bezwzględny szacunek dla życia. W omawianej książce znajdujemy też sugestię, że chrześcijanie pierwszych trzech wieków odrzucali karę śmierci, ponieważ nie brali odpowie-

dzialności za wrogie wobec nich, pogańskie państwo i w związku z tym mogli oni stworzyć elitarną i radykalną etykę rad ewangelicznych, która oderwana była od rzeczywistości społeczno-politycznej.

Znacznie bardziej przekonującą interpretację stosunku starożytnych chrześcijan do kary głównej odnajdujemy w artykule o. J. Salija *Religijne refleksje na temat kary śmierci*⁶. Podobnie jak Ślipko, Salij zwraca uwagę na niejednoznaczność postawę starożytnych autorów, na przykład Laktancjusza, wobec kary śmierci. Podsumowuje ją jednak słowami: „To wydaje się postawą typową dla ówczesnych chrześcijan: nie walczyli z instytucją kary śmierci, ale zarazem unikali jakiegokolwiek w niej udziału”⁷. Salij nie oskarża starożytnych chrześcijan o idealizm ani o brak odpowiedzialności za świat, ale ze zrozumieniem i uznaniem pisze o ich próbie wypracowania praxis inspirowanej wiarą: „Była to świadomość przynależności do nowego świata, w którym obowiązuje miłość i łagodność, powszechne przebaczenie i pojednanie – przy jednoczesnym braku aspiracji do wywierania wpływu na świat stary, na jego obyczaje i struktury. Ówczesna optyka głoszenia Ewangelii była chyba nieco inna niż dzisiaj: zaczyn chrześcijaństwa samorzutnie będzie zmieniał świat, zadaniem chrześcijan jest jedynie wyrwanie poszczególnych ludzi z ciemności starego świata i obdarzanie ich światłem Ewangelii. Co do kary śmierci, jest ona typową instytucją starego świata, dlatego chrześcijanie nie powinni mieć z nią nic wspólnego”⁸.

⁵ Por. T. K o ł o s o w s k i, *Problem kary śmierci w nauczaniu i działalności św. Augustyna*, „Vox Patrum” 17(1997) z. 32-33, s. 253.

⁶ J. S a l i j, *Religijne refleksje na temat kary śmierci*, „Więź” 1977, nr 12, s. 37-46.

⁷ Tamże, s. 45.

⁸ Tamże.

Pełne empatii zrozumienie przez Salija radykalizmu pierwszych chrześcijan przybiera postać argumentu jeśli nie przeciw stosowaniu kary śmierci, to na pewno za znacznym ograniczeniem jej wykonywania. W argument ten warto się wczytać. Zdaniem Salija, w czasach, kiedy chrześcijaństwo stało się religią państwową, podział na chrześcijan i pogan zastąpiony został podziałem na duchownych i świeckich. Salij zwraca uwagę na kategoryczność ówczesnych przepisów prawa kanonicznego, których część obowiązuje zresztą do dzisiaj. Przepisy te odmawiają wiernym prawa przyjęcia święceń kapłańskich, jeśli uczestniczyli oni w dekretowaniu bądź wykonywaniu kary śmierci. Dominikański teolog twierdzi, że te formuły prawne są echem wspomnianej wyżej myśli patrystycznej, według której życie chrześcijan ma być „znakiem i antycypacją nowego świata”⁹. Zakończenie artykułu Salija prowokuje do namysłu nad stanem teologii współczesnej, także tej wypowiadającej się na temat kary śmierci: „Zażenowanie budzi nawet nie tyle okoliczność, że ta argumentacja w ciągu wieków gdzieś się zagubiła. Bardziej jeszcze smuci fakt, że argumenty, które dotyczą wszystkich chrześcijan, zostały zastosowane wyłącznie do duchownych. Przecież wszyscy chrześcijanie uczestniczą w Eucharystii, wszyscy są wezwani do naśladowania Chrystusa i życia według Nowego Prawa. Zbyt łatwo rozładowano napięcie, jakie rodzi fakt, że Kościół żyje na granicy dwóch światów, starego i nowego. To prawda, nie możemy się tak zachowywać, jak gdybyśmy już bez reszty należeli do świata nowego: jest to nieprawdą i posta-

wa taka może być społecznie szkodliwa. Ale tracimy wręcz naszą chrześcijańską specyfikę, jeśli zapomnimy o wezwaniu do coraz głębszego wchodzenia w nowy świat, do coraz szerszego otwierania się na Nowe Prawo”¹⁰.

Obok starożytności, innym okresem historii chrześcijańskiej teologii, którego opracowanie w książce Ślipki budzi niedosyt i prowokuje do sformułowania krytycznych uwag, jest czas najnowszy, zwłaszcza pontyfikat Jana Pawła II. Z jednej strony Ślipko wiernie przedstawia obecną w encyklice *Evangelium vitae* myśl Papieża dotyczącą celów kary śmierci. Zwraca też uwagę na dążenie Jana Pawła II do ograniczenia bądź nawet do całkowitego zniesienia kary głównej. Stanowisko Papieża rekonstruuje Ślipko na podstawie wspomnianej encykliki, innych wypowiedzi Ojca Świętego oraz na podstawie treści odnoszących się do tematu kary śmierci paragrafów *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Z drugiej jednak strony wątpliwości budzi sposób przedstawienia przez Ślipkę przyczyn i kontekstu papieskiego abolicjonizmu. Czytamy na przykład, że: „abolicyjne sugestie wysunięte zostały jako wskazania wzniesienia się na wyższy stopień humanistycznego traktowania sprawców zbrodni kapitalnych” (s. 64). Ślipko pomija całkowitym milczeniem przedstawioną w *Evangelium vitae* i w innych wypowiedziach Jana Pawła II papieską strategię obrony ludzkiego życia, której integralnym elementem jest dążenie do zniesienia kary śmierci. Sprzeciw Jana Pawła II wobec kary śmierci zrozumiałą jest tymczasem dopiero w świetle papieskiej postawy

⁹ Tamże, s. 46.

¹⁰ Tamże.

absolutnej obrony ludzkiego życia na każdym jego etapie.

Lektura *Evangelium vitae* nie pozostawia wątpliwości co do diagnozy, którą jej autor stawia światu: znajdujemy się obecnie w czasach wyjątkowej pogardy dla życia oraz dramatycznej konfrontacji między kulturą (cywilizacją) śmierci, a kulturą życia. Stąd też – zdaniem Papieża – płynie potrzeba prezentowania zdecydowanej postawy obrony ludzkiego życia, także poprzez sprzeciw wobec kary śmierci. W myśli Jana Pawła II abolicjonizm uzyskuje więc uzasadnienie teologiczne; staje się częścią ewangelizacyjnej misji Kościoła, który głosi Ewangelię życia (*Evangelium vitae*) i przypomina o świętości życia.

Wobec takiej postawy Jana Pawła II nietrafne i mylące wydają się próby opisanego przez Ślipkę różnic między abolicjonizmem i retencjonizmem za pomocą takich przeciwstawień, jak naturalizm – teizm czy też liberalizm – solidaryzm (por. s. 129). Ślipko następująco pisze o stosunku między retencjonizmem i abolicjonizmem: „przeciwstawność ta pierwsze swe źródło znajduje w odmiennych orientacjach światopoglądowych: kierunki abolicjonistyczne wykształciły się w kuźni laicko zorientowanych kierunków nowożytnego naturalizmu i indywidualistycznego liberalizmu, natomiast retencjonizm opiera się na fundamentalnych podstawach chrześcijańskiego teizmu i zależności człowieka w aspekcie zarówno jego osobowego, jak i społecznego bytu od suwerennej mocy Boga jako Twórcy moralno-prawnego ładu całego życia ludzkiego” (s. 112).

Trudno odmówić Ślipce racji, kiedy pisze, że nowożytny abolicjonizm naro-

dził się poza chrześcijaństwem, w kulturze przenikniętej relatywizmem i indywidualizmem. Z całą jednak pewnością nie można wyciągać stąd wniosku – a mogą do niego prowadzić niektóre sformułowania Ślipki – że retencjonizm koniecznie łączy się ze światopoglądem teistycznym, abolicjonizm zaś może stać się w myśli chrześcijańskiej i w łonie Kościoła katolickiego „koniem trojańskim” liberalizmu i indywidualizmu.

Przy okazji warto zauważyć, że w dyskusji nad chrześcijańskim uzasadnieniem abolicjonizmu ujawnia się niezwykła zdolność Jana Pawła II do tego, aby włączać do myśli chrześcijańskiej poglądy i pojęcia, które historycznie powstawały poza chrześcijaństwem, niekiedy nawet w kontekście obojętnych bądź wrogich wobec prawd objawionych doktryn filozoficznych i prądów intelektualnych. Jako przykład takiej asymilacji można wskazać stale obecne w języku Jana Pawła II, filozofa i teologa, pojęcia: „wartość” oraz „prawa człowieka”. W kontekście papieskiego uzasadnienia abolicjonizmu warto zwrócić uwagę, że chociaż postawa ta jest rezultatem niezwykłej otwartości intelektualnej Jana Pawła II, z drugiej strony – przysparza ona Papieżowi trudności ze strony bardziej zachowawczo myślących katolików.

W kontekście rozważań nad kluczowym dla tematu kary śmierci dokumentem Jana Pawła II, a mianowicie encykliką *Evangelium vitae*, warto zwrócić uwagę na fundamentalną różnicę między myślą Ślipki a stanowiskiem Jana Pawła II. W drugiej części swojej książki, „Etyka a kara śmierci”, Ślipko poddaje dyskusji temat moralnej dopuszczalności kary śmierci. W podrozdziale „Agresja ograniczeniem zakresu moral-

nej wartości życia ludzkiego” Ślipko krytykuje filozoficzną zasadę podwójnego skutku, która tradycyjnie wykorzystywana była do uzasadnienia możliwości odebrania życia agresorowi w przypadku obrony koniecznej¹¹. W miejsce zasady podwójnego skutku, uznanej za nieprzekonującą i nieadekwatną, Ślipko proponuje własne filozoficzne wyjaśnienie tego, na jakiej podstawie obrona własnego życia może uprawniać do odebrania życia agresorowi. Wyjaśnienie to oparte jest na rozróżnieniu między ludzkim życiem, które jest wyłącznie faktem biologicznym, i życiem, które jest wartością moralną. W książce Ślipki czytamy: „W sytuacji agresji życie agresora zachowuje jedynie swoją czysto fizyczną przedwartościową bytowość, nie chronioną moralnym uprawnieniem nienaruszalności. Życie to w zderzeniu z moralnym prawem do obrony życia przysługującym osobie będącej przedmiotem jego napaści, może być przez zaatakowaną osobę zniszczone bez zaciągnięcia ciężkiej winy moralnej. Wina ta bowiem idzie w ślad za wszelkimi świadomymi aktami stanowiącymi pogwałcenie przez naruszenie wartości moralnej w obrębie porządku moralnego. Tymczasem akt agresji stawia osobę, która dokonuje zamachu na życie innej osoby, poza granicami moralnej wartościowości jej własnego życia” (s. 127).

Rozróżnienie między życiem, które jest „fizyczną przedwartościową bytowością”, a życiem, które jest wartością moralną, wydaje się obce autorowi encykliki o Ewangelii życia. Papież zdecydowanie stwierdza: „Życie zawsze jest

dobrem. [...] Życie, które Bóg daje człowiekowi, jest inne i odrębne od życia wszelkich innych stworzeń żyjących, jako że człowiek, choć jest spokrewniony z prochem ziemi [...], jest w świecie objawieniem Boga, znakiem Jego obecności, śladem Jego chwały” (EV, nr 34). Jan Paweł II dodaje, że człowiek jest obrazem Boga (imago Dei) poprzez fakt, że został wyposażony „w jemu tylko właściwe władze duchowe, takie jak rozum, rozeznanie dobra i zła, wolna wola” (tamże). W encyklice *Evangelium vitae* wielokrotnie powtarza się określenie, że każde ludzkie życie jest święte. Krytykując wyjaśnienie Ślipki dotyczące uprawnień do odebrania życia agresorowi, można powiedzieć, że świętość dotyczy także życia, które jest przez niego analizowane jedynie jako „fizyczna bytowość”. W myśli Jana Pawła II życie to nie jest przedwartościowe, ono jest święte. Wartość moralna dobra, którym jest życie, zakorzeniona jest w jego strukturze bytowej, w fakcie jego duchowości i racjonalności; nie jest zaś skutkiem wyboru etycznego człowieka.

Jedną z podstawowych zasad, na których Ślipko opiera swoje antropologiczne i etyczne uzasadnienie dopuszczalności kary śmierci, dotyczy uwzględnienia praw ofiary przestępstwa, czyli w przypadku dyskusji o karze śmierci – ofiary morderstwa. Autor książki *Kara śmierci...* uważa, że jednostronność dotychczasowych debat między zwolennikami abolicjonizmu i zwolennikami retencjonizmu polega na tym, że ich uczestnicy „w centrum badawczej uwagi umieszczają osobę winowajcy, który dopuścił się ciężkiego naruszenia prawa i na tej podstawie wyrokiem sądu może być skazany na karę śmierci. [...] Dla prawidłowego naświetlenia moralności

¹¹ W takim właśnie kontekście zasada podwójnego skutku funkcjonuje w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (por. nr 2263-2265).

kary śmierci niezbędnym wydaje się dostrzeżenie ofiary morderstwa i roli, jaką moralna wartość jej życia ma w konstytuowaniu moralnej strony kary śmierci” (s. 131-133).

Ślipko nie ma jednak racji twierdząc, że w dotychczasowej debacie przedstawiciele abolicjonizmu i retencjonizmu idea praw ofiary nie była uwzględniana. Zarówno *Katechizm Kościoła katolickiego*, jak i encyklika *Evangelium vitae* wyrażają tradycyjną, znaną od kilku wieków doktrynę, kiedy stwierdzają, że pierwszym celem kary jest „naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie” (KKK, nr 2266; EV, nr 56). W klasycznym rozumieniu użytego tu sformułowania celem kary jest przywrócenie porządku sprawiedliwości (*ordo iustitiae*), co zakłada uwzględnienie dóbr wszystkich osób zaangażowanych w sytuację wykroczenia, przede wszystkim zaś dobra ofiary. Ważne jest, aby o prawach ofiary mówić w kontekście obiektywnego porządku sprawiedliwości. W przeciwnym wypadku podkreślanie praw ofiary może służyć szukaniu okazji do zemsty, przeciwdziałaniu frustracji czy też lękowi społecznemu. Niebezpieczeństwo takie pojawia się zwłaszcza wtedy, gdy ofiara przestępstwa nie żyje. Czy pogrążona w bólu, rozpacz, a czasem ogarnięta pragnieniem zemsty rodzina ma pełnić

rolę głosu, który wyraża prawa nieżyjącej ofiary?

Książkę Ślipki powinien przeczytać każdy, kto interesuje się racjami, które leżą u źródeł kontrowersji wokół kary śmierci. Wartość tej książki leży nie tyle w próbie nowego sformułowania argumentów za moralną dopuszczalnością kary śmierci – które wydają się wątpliwe – ile w bardzo cennym i erudycyjnym przypomnieniu argumentacji filozoficznej i teologicznej, jakiej używają zwolennicy i przeciwnicy kary śmierci. Książka Ślipki stanowi poważne wyzwanie intelektualne zwłaszcza dla chrześcijańskich abolicjonistów, gdyż konfrontuje ich poglądy z wielowiekowym nauczaniem Kościoła, który przyzywał na karę śmierci i prezentował rozbudowane filozoficzne i teologiczne uzasadnienie tego stanowiska. Głęboki namysł nad tymi argumentami, w którym pomaga książka Ślipki, może wzbogacić dzisiejszą dyskusję między abolicjonistami i retencjonistami. Zarówno jednych, jak drugich może prowadzić do lepszego zrozumienia własnych racji oraz poglądów drugiej strony. Spór o karę śmierci, jak każdy z fundamentalnych sporów etycznych, będzie niewątpliwie trwał. Uważna lektura książki Ślipki może sprawić, aby był to spór racji, nie zaś – jak się to zbyt często zdarza – spór emocji, uprzedzeń i nieporozumień.