

KARA ŚMIERCI – pozbawienie życia przestępcy na mocy wyroku władzy sądowniczej w państwie jako kara za popełnione zbrodnie.

Bezdyskusyjna jest negatywna ocena zbyt szerokiego stosowania k. ś. (np. nie za najcięższe przestępstwa czy bez dokładnego zbadania stopnia odpowiedzialności sprawcy), natomiast spór toczy się o dopuszczalność tej kary w ogóle, nawet za najcięższe zbrodnie (morderstwo).

PRAKTYKA KARNA. Przez długi okres dziejów ludzkości w praktyce politycznej uznawano k. ś. za sprawiedliwe rozwiązanie w przypadku poważnych przestępstw. W kulturze hebr. dopuszczalność k. ś. uzasadniano nakazem z Księgi Rodzaju (9, 6): „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana jego krew”. W Księgach: Wyjścia, Kapłańskiej, Powtórzonego Prawa postuluje się karę śmierci za wiele przestępstw. Aprobujący stosunek do k. ś. obecny jest też w dziejach starożytnej Grecji i Rzymu. W średniowiecznej Europie władcy świeccy nie kwestionowali k. ś., natomiast władza kościelna, stosując się do kodeksu kanonicznego, nie brała udziału w ferowaniu i wykonywaniu wyroków śmierci, również w procesach heretyków, poprzestając na ewentualnym stwierdzeniu przypadków herezji. „Nowy porządek świata” zapoczątkowany przez rewolucję franc. przewidywał szerokie stosowanie k. ś. dla osób niepodporządkowanych obowiązującym ideom. W ten sposób k. ś. stała się środkiem do rozprawiania się z przeciwnikami politycznymi. Jednocześnie coraz szerszą grupę zwolenników zyskiwał sprzeciw wobec tej kary. Skutkiem działalności C. Beccarii i Woltera zniesiono k. ś. (później ją przywrócono) w Rosji, za Elżbiety (panowała w latach 1741–1762) i Katarzyny II (1762–1796).

Na początku XX w. zniesiono k. ś. we Włoszech, Holandii, większości kantonów Szwajcarii, Belgii, Portugalii, Rumunii oraz niektórych stanach USA. Pierwszy znany wypadek zniesienia k. ś. miał miejsce już w Egipcie w 745 przed Chr. Znane są takie fakty także z dziejów starożytnych Indii, Grecji i Rzymu.

Pod koniec XX w. do zniesienia k. ś. zobowiązywał protokół dodatkowy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (Rady Europy) i większość państw europejskich zastosowała się tych wytycznych.

Przeciwko traktowaniu k. ś. jako środka obrony społeczeństwa przed przestępcami wypowiedział się Jan Paweł II. W encyklice *Evangelium vitae* (56) twierdzi, że w dzisiejszej sytuacji silnie zorganizowanego państwa („lepszej organizacji instytucji penitencjarnych”) nie ma potrzeby („poza przypadkami absolutnej konieczności”, ale przypadki takiego zagrożenia „są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale”) bronięcia społeczeństwa przed zbrodniarzami drogą pozbawiania ich życia. Jan Paweł II nie kwestionuje tu zatem tradycyjnej argumentacji, którą do tej pory posługiwano się do usprawiedliwienia w „przypadkach absolutnej konieczności” stosowania k. ś., a zatem odwoływanie się do „obrony ładu publicznego i bezpieczeństwa osób”, ale także, odnośnie do samego przestępcy, bycie „bodźcem i pomocą do poprawy oraz wynagrodzenia za winy”. Nowość nauczania Jana Pawła II na temat k. ś. polega głównie na tym, że wcześniej traktowano tę karę jako konieczny element porządku społeczno-prawnego, a dzisiaj wskazuje się, że ma ona swoje sytuacyjne uwarunkowania.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (2267) zapisano: „Jeśli 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”.

PRZEGLĄD STANOWISK FILOZOFICZNYCH. Na temat uzasadnienia k. ś. brak szerszej dyskusji w filozofii gr. i rzymskiej, a zwł. nikt tej formy kary wtedy nie kwestionował. Platon w swoim dialogu *Obrona Sokratesa* ocenił negatywnie jedynie nieodpowiedzialne wyrokowanie tej kary. Twierdził, że należy skazać na k. ś. tego, „kto – jako zakała społeczeństwa – nie jest zdolny odczuwać wstydu, lub jest pozbawiony poczucia sprawiedliwości” (*Prot.*, 322 D). W *Prawach* to stanowisko ukonkretnia: „jeżeli prawodawca uzna, że czyjaś choroba jest nieuleczalna”, to „rozumiejąc, że dla tych nieszczęsnych lepiej wtedy nie żyć dłużej, i że ich śmierć także innym podwójną przyniesie korzyść, bo będzie dla innych przykładem odstrasającym od zbrodni i uwolni państwo od tych jednostek” (*Leg.*, 862 E – 863 A). Znamienne dla tej argumentacji jest uwzględnienie trzech dóbr, mających być osiągniętych drogą k. ś.: dobro samego zbrodniarza, dobro potencjalnych zbrodniarzy (odstraszanie ich od

dokonania zła) i dobro pozostałych członków społeczeństwa, zagrożonych przez dwóch pierwszych. Ta linia argumentacji wymaga jednak pogłębienia, zwł. odnośnie do pierwszego elementu. Platon mianowicie nie wyjaśnił, dlaczego „nieuleczalnym” zbrodniarzom „lepiej” jest nie żyć. Jakże bowiem jakieś dobro (jakieś „lepiej”) im urzeczywistnić, skoro nie żyją? Warunkiem sensowności tej argumentacji jest przyjęta przez Platona przesłanka, że ludzkie życie przekracza granice życia cielesnego i w konsekwencji tą drogą jest możliwe zrealizowanie owego „lepszego” dobra dla samego zbrodniarza.

Arystoteles w *Ustroju politycznym Aten* nie zakwestionował sensowności k. ś. przewidzianej w ateńskim prawie. Chociaż zagadnienia k. ś. nie podjął, to jednak przysłużył się tej problematyce swoją koncepcją kary w ogóle, traktując ją jako „lekarstwo” na zło samego przestępcy, czyli jako służącej jemu samemu, a nie jako środek zemsty społeczeństwa. Kary są bowiem – pisał Stagiryta – „jak gdyby zabiegami leczniczymi” (*E. nic.*, 1104 b; por. *E. eud.*, 1220 a), czyli karę „wymierza się ze względu na osobę karaną”, w przeciwieństwie do zemsty, którą wymierza się „ze względu na karzącego, dla zadośćuczynienia jego uczuciu” (*Reth.*, 1369 b).

Seneka (*O gniewie*, VI 3–5) aprobował k. ś., postulował jednak humanistyczne jej funkcjonowanie w życiu społecznym.

Klemens z Aleksandrii (*Kobierce*) pozytywnie oceniał k. ś. w niektórych sytuacjach dla dobra całego społeczeństwa, chronionego w ten sposób przed zbrodniarzem, tak jak usprawiedliwione jest usunięcie jakiegoś organu ciała przez chirurga dla dobra całego organizmu. Tertulian, Orygenes, Laktancjusz inaczej oceniali k. ś. na płaszczyźnie wskazań Ewangelii (negatywnie), a inaczej na płaszczyźnie prawa państwowego pogańskiego, gdzie k. ś. miałyby być usprawiedliwiona. Tę dwoistość usunął dopiero św. Augustyn, który w *O państwie Bożym* usprawiedliwiał zabójstwo zbrodniarza z rozkazu władzy państwowej („O takich zabójstwach ludzi, które nie podpadają pod grzech zabójstwa” – księga I, rozdz. 21). Uzasadnienie tego wyjątku od normy „nie zabijaj!” nie jest jednak w tym miejscu dostatecznie precyzyjne; odwołuje się do nakazu sprawiedliwości, bez wyjaśnienia, dlaczego ta sprawiedliwość miałyby w tym przypadku mieć miejsce, a równocześnie tłumaczy prawem danym przez Boga, co dopuszcza różne

niewłaściwe interpretacje. Augustyn chociaż negatywnie oceniał zabójstwo w przypadku samoobrony (*De lib. arb.*, 32, 1, 1, c. 5, 1227–1228), ale w liście do Publikoli usprawiedliwił zabójstwo w obronie innych osób, w tym m.in. „mocą otrzymanej legalnie władzy” (*Epist.*, 47, PL 33, 186), co by znaczyło, że k. ś. ma służyć dobru społeczności zagrożonemu przez zbrodniarza.

Św. Tomasz argumentował na rzecz dopuszczalności k. ś. przez odwołanie się do dobra wspólnego (*S. th.*, II–II, q. 64, a. 2). To dobro w pewnych sytuacjach zagrożone przez „niebezpiecznych dla całej ludzkiej społeczności” i „psucie innych”.

Jeśli jednak tym „dobrem wspólnym” jest każda osoba będąca członkiem społeczności, to Tomaszowa argumentacja na rzecz k. ś. żąda wprawdzie uszanowania tego dobra, którym jest każda osoba ludzka. Skoro jednak tym dobrem jest także sam zbrodniarz, a zatem odwołanie do dobra wspólnego w argumentacji dotyczącej k. ś. należy rozumieć jako uwzględniające także i to dobro. Tomasz jednak wprost nie posłużył się takim wyjaśnieniem, a może nawet nie upoważnia do takiego wyjaśnienia, twierdząc, że przestępca („grzesznik”) „zatraca swą godność ludzką w miarę jak człowiek z natury swej jest istotą wolną, żyjącą dla siebie. Poprzez grzech więc człowiek poniekąd staje się sługą zwierząt tak, że należy go podporządkować dobru drugich” (tamże, ad 3). Dlatego jeśli czynem samym w sobie złym jest zabicie „człowieka wiernego swojej godności ludzkiej”, to zabicie „grzesznika” może być samo w sobie dobre, podobnie jak w pewnych sytuacjach zabicie zwierzęcia. Zły człowiek bowiem jest „gorszy od zwierzęcia”. Ale w następnym artykule Akwinata jakby kwestionował to twierdzenie, pisząc, że „grzesznik pod względem natury nie różni się od ludzi sprawiedliwych” (tamże, a. 3, ad 2). Dlatego „w każdym, nawet grzeszniku, mamy miłować naturę stworzoną przez Boga, którą zabicie niszczy” (tamże, a. 6). Jeśli pozycja aksjologiczna człowieka (godność ludzka) zależy od natury ludzkiego bytu, to wynikałoby stąd, że zarówno grzesznik, jak i człowiek sprawiedliwy nie różnią się pod względem swej ludzkiej godności.

Niekiedy Akwinata argumentując na rzecz k. ś. jako prowadzącej do dobra społecznego, odwoływał się wyłącznie do zasady podporządkowania części całości, wg której część jest podporządkowana całości, „jak to co

niedoskonałe, temu co doskonałe” (tamże, a. 2) i „każda pojedyncza osoba ma się tak 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”. Ale dla Tomasza człowiek to istota obdarzona rozumem i wolą, co rzutuje na relację człowieka do społeczeństwa: „człowiek nie jest podporządkowany społeczności politycznej w całej swej rzeczywistości i we wszystkim, co posiada” (tamże, I–II, q. 21, a. 4, ad 3). W *Sumie teologicznej* bezpośrednio nie wspomina, że k. ś. winna służyć dobru karanego. Kara ta określona zostaje wprost jako instrumentalne potraktowanie zbrodniarza dla dobra społeczności, ale usprawiedliwione jego zejściem poniżej godności osoby ludzkiej, czyli zejściem na poziom zwierzęcia, poziom usprawiedliwiający instrumentalne traktowanie. Uwzględnienie dobra samego zbrodniarza wziął pod uwagę w dziele *Summa contra Gentiles*, gdzie starał się oddalić wątpliwość, że drogą k. ś. uniemożliwi się komuś osiągnięcie jego ostatecznego celu. Uważał, że taka możliwość istnieje nawet w przypadku k. ś., a nawet ma ona stanowić dogodny środek osiągnięcia tego celu. „Jeżeli zaś do tego stopnia są zatwardziali, że nawet w chwili śmierci serce ich nie odstępuje od zła, można z dostatecznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że nigdy nie porzucą swojej złości” (tamże, III, CXLVI).

Akwinata porównuje wielkość dobra innych i stopień możliwego jego zagrożenia przez zbrodniarza i wielkość jego własnego dobra i stopień możliwości jego osiągnięcia; uznaje, że pierwsze jest „większe i pewniejsze, niż dobro, którego można się spodziewać z ich nawrócenia”.

Argumentację usprawiedliwiającą k. ś. Tomasz streszcza twierdząc, iż jest ona „pożyteczna dla dobra społeczności” (*S. th.*, II–II, q. 64, a. 3), ma bowiem na celu „bezpieczeństwo całej społeczności”. Uszczegóławia oczekiwane społeczne dobro, mające zostać zrealizowane drogą k. ś. (*C. G.*, III, CXLVI). Tym ogólnym (powszechnym) dobrem ma być osiągnięcie pokoju, polegającego na „uporządkowanej zgodzie obywateli”. Życie „występnych” przeszkadza temu pokojowi. Usprawiedliwieniem ich zabójstwa nie jest tu utracona godność ludzka występnego, co miałyby usprawiedliwiać instrumentalne potraktowanie go, ale wyższość dobra ogólnego nad dobrem

jednostki, który to argument św. Tomasz aprobowując przywołuje z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa (1094 b). Pamiętać jednak należy, że w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Akwinata nie interpretował tezy Stagiryty jako usprawiedliwiającej poświęcenie jednostki dla dobra ogółu, lecz pokazywał właściwe rozumienie tej tezy.

Akwinata w swojej argumentacji na rzecz słuszności k. ś. twierdził, że można zmierzać do zadania śmierci napastnikowi tylko w tym wypadku, gdy jest się „przedstawicielem władzy, który zmierzając do zabicia jakiegoś człowieka we własnej obronie odnosi to do dobra społeczności, np. gdy chodzi o żołnierzy walczących z wrogami, albo o stróżów porządku publicznego, walczących z łotrami” (*S. th.*, II–II, q. 64, a. 7). K. ś. traktuje zatem nie jako pośrednie (niezamierzone) zabójstwo (usprawiedliwione w samoobronie czy obronie innych), ale jako zabójstwo zamierzone. Uważa jednak, że „wszelkie zabójstwo, choćby bezgrzeszne, stanowi pewną nieprawidłowość nawet wtedy, gdy chodzi o sędziego, który sprawiedliwie skazał kogoś na śmierć” (*S. th.*, II–II, q. 64, a. 7, ad 3). Nie wyjaśnił jednak, na czym ta nieprawidłowość polega i dlaczego nie rzutuje na moralną kwalifikację tego czynu.

Jan Duns Szkot pozytywnie oceniał k. ś., usprawiedliwiając ją – zgodnie ze swoimi filozoficzno-etycznymi założeniami – mocą Bożego autorytetu, bez gruntowania norm moralnych w porządku ludzkiej natury.

Pierwszy słuszność k. ś. zakwestionował C. Beccaria w książce *O przestępstwach i karach*, ale i on nie wykluczył dopuszczalności k. ś. w szczególnym wypadku – kiedy zagrożeniu uległoby bezpieczeństwo narodu. Wolter w komentarzu do dzieła Beccarii sprzeciwiał się k. ś. Inni klasycy nowożytnej filozofii (np. I. Kant) karę tę dopuszczali.

MORALNA OCENA KARY ŚMIERCI. Odmienna ocena moralna k. ś. spowodowana może być odmiennością zastosowanych kryteriów oceny. Stanowiska antypersonalistyczne, usprawiedliwiające poświęcenie człowieka dla dobra innych osób (czy całości społeczeństwa), konsekwentnie muszą opowiedzieć się także za k. ś., jeżeli ta przysłuży się społecznemu dobru. Natomiast stanowiska personalistyczne, biorące za kryterium moralnej oceny bezwarunkowy szacunek dla osoby, wykluczają dopuszczalność potraktowania zbrodniarza – przez odebranie mu życia – jako narzędzia dla osiągnięcia dobra

innych osób. W ocenie k. ś. odrzucić należy wszelkie utylitarystyczne rozwiązania, usprawiedliwiające instrumentalne potraktowanie jakichkolwiek osób ludzkich dla dobra innych. Właściwą miarą dobra i zła moralnego (normą moralności) i w tej kwestii jest szacunek dla ponadrzeczowej i nieinstrumentalnej wartości osoby ludzkiej.

Ocena moralna k. ś. winna jednak uwzględniać respektowanie dobra wszystkich osób będących adresatami tego działania. Nie wystarczy więc wskazywanie na ewentualne słuźenie przez k. ś. dobru całego społeczeństwa czy dobru innych, zagrożonych przez zbrodniarza. Konieczne jest także respektowanie osoby zbrodniarza, której zabiera się fundamentalne dobro, uszanowanie którego jest warunkiem koniecznym afirmacji osoby ludzkiej (M. A. Krapiec, A. Szostek) i osoby przez niego zabitej (T. Ślipko). Co do tego ostatniego adresata k. ś., to zwolennicy oparcia oceny tego czynu przede wszystkim na tym kryterium nie wyjaśniają wystarczająco, że to właśnie skazanie zbrodniarza na śmierć jest adekwatnym wyrażeniem szacunku dla osoby przezeń zamordowanej. Ciężar zatem i tej argumentacji *de facto* spoczywa na pytaniu: czy uszanowany zostanie zbrodniarz w swej osobowej godności, jeśli pozbawi się go życia? Uznanie życia agresora za zachowujące „jedynie swoje fizyczne, przedwartościowe bytowanie, nie chronione moralnym uprawnieniem nienaruszalności” (T. Ślipko, *K. ś. z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, 127) zdaje się różnić tylko werbalnie od omówionego już uznania zbrodniarza przez św. Tomasza z Akwinu za pozbawionego ludzkiej godności. Oprócz tego w sposób nieuprawniony zakłada określenie mianem „agresora” przestępcy schwytanego i pozbawionego możliwości działania.

Z racji tego, że życie jest fundamentalnym dobrem człowieka, bezpośrednie zabicie przez drugiego człowieka nie może być czynem uszanowującym tę osobę. Odnosi się to także do osoby zbrodniarza, ponieważ wartość osoby ludzkiej jest niezbywalna, zależna od ontycznego statusu osoby ludzkiej, a zatem nie jest wyznaczona przez moralną kondycję człowieka. K. ś. różni się jednak od jakiegoś innego, bezpośredniego zabójstwa tym, że wykonana zostaje na mocy wyroku władzy w państwie, czyli na mocy podmiotu odpowiedzialnego za życie wspólne społeczności, a zatem również

dobro samego zbrodniarza w jego relacjach do innych osób. Kara ta zatem w swym obiektywnym sensie pozbawiona zostaje aktu ślepej zemsty, ale jako działanie ukierunkowane na jego własne dobro, którego to elementu pozbawiony jest samosąd. Pojawia się tu pytanie, czy jakakolwiek inna kara niż k. ś. może stanowić adekwatne wykorzenienie zła, które stało się udziałem zbrodniarza? Rozwiązanie tej sprawy zależy od eksplikacji wszystkich wymiarów ludzkiego życia. Założenie jego trwania po fakcie śmierci – czyli z racji tego, iż życie ludzkie nie kończy się wraz ze śmiercią ciała – prowadzi do wniosku, że k. ś. nie musi być czynem naruszającym najwyższe dobro osoby, przy spełnieniu wszystkich wspomnianych warunków. Nierozstrzygnięcie tych kwestii powoduje, że spór na temat k. ś. wydaje się jeszcze niezakończony. Silny dzisiaj system ochrony społeczeństwa przed zbrodniarzami stanowi okoliczność domagającą się niestosowania najwyższego wymiaru kary.

C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, P 1766 (*O przestępstwach i karach*, Wwa 1959); Krąpiec Dz X; A. Szostek, „*Nie bedziesz zabijał!*” (*Wj 20, 13*), *Ethos* 2 (1989) z. 1, 137–146; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pz 1994; *Encyklika „Evangelium vitae” Ojca Świętego Jana Pawła II [...]*, Pz 1995; T. Kołosowski, *Problem k. ś. w nauczaniu i działalności św. Augustyna*, *Vox Patrum* 17 (1997), 251–260; T. Ślipko, *K. ś. z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kr 2002.

Marek Czachorowski