

KS. HUBERT DOBIOSCH

HISTORYCZNE ASPEKTY KARY ŚMIERCI W KATOLICKIEJ TEOLOGII MORALNEJ

1. Świadczenie biblijne – 2. Tradycja chrześcijańska – 3. Średniowiecze – 4. Czasy nowożytne – 5. Doba współczesna

Wiele starożytnych cywilizacji poświadcza kary wiodące do śmierci delikwenta. To samo dotyczy Starego Testamentu, gdzie karę tę spotykamy jako instytucję prawną. Piąte przykazanie Dekalogu nie zabrania zabijania jako takiego, lecz tylko dopuszczania się morderstwa. Według Starego Testamentu krewni zamordowanego są zobowiązani pomścić przelaną krew, która woła o pomstę do nieba. Z biegiem czasu odebrano dekretowanie kary śmierci głowie rodu lub szczepu, przekazując je rządzącym. Stary Testament wyraźnie nakłada na państwo prawo i obowiązek karania śmiercią za największe przestępstwa, gdyż „krew bezcześci ziemię i nie ma innego zadośćuczynienia za krew przelaną, jak tylko krew tego, który ją przelał” (Lb 35,33; Rdz 9,5; Wj 21,12-25, Lb 35,16-34). Stary Testament wyklucza natomiast prawo często praktykowanej w starożytności zemsty rodowej, tj. zabicia niewinnego członka rodu przestępcy. Tzw. prawo odwetu (*ius talionis*): „Oko za oko, ząb za ząb” dopuszcza i żąda kary śmierci tylko dla mordercy. Późniejsze żydostwo przejawia coraz większą powściągliwość w stosowaniu kary śmierci. Od czasu HERODA WIELKIEGO prawo orzekania kary śmierci stopniowo odbierano sanhedrynowi. Świadczenia różnych sanhedrynów wskazują, że były one nawet dumne z tego, że karę śmierci stosowano rzadko albo nie stosowano jej wcale¹.

1. Świadczenie biblijne

W starotestamentalnym prawodawstwie wymierzanie kary śmierci uregulowano bardzo precyzyjnie. Dla wydania wyroku śmierci lub wykonania kary śmierci prawo bezwzględnie żądało obecności co najmniej dwóch świadków (Lb 35,30; Pwt 17,6). Przewidziana ona była tylko za następujące wielkie przestępstwa:

¹ Por. A. BONDOLFI, *Todesstrafe*, w: H. ROTTER, G. VIRT (red.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Graz 1990, s. 778.

1. przestępstwo w stosunku do życia ludzkiego: za rozmyślne zabójstwo (Wj 21,12; Lb 35,16-21); za porwanie i zniewolenie (Wj 21,16; Pwt 24,7). W przypadku nieumyślnego zabójstwa można było się wykupić albo szukać azylu (Wj 21, 13);
2. bałwochwalstwo (Wj 22,19), bluźnierstwo (Kpł 24,15), bezczeszczenie szabat (Wj 31,14) oraz czary (Wj 22,17);
3. przestępstwa seksualne: zdrada małżeńska (Kpł 20,10; Pwt 22,22), kazirodztwo (Kpł 20,11), sodomia (Kpł 20,13), bestialstwo (Kpł 20,15) i prostytutka córki kapłana (Kpł 21,19);
4. występki przeciwko rodzicom (Wj 21,15).

Zwyczajnym sposobem wykonania wyroku śmierci było kamienowanie. Dla odstraszenia dodawano różne tortury. Dla zaostrzenia kary można było delikwenta zawiesić na drzewie, lecz należało go zdjąć przed nastaniem nocy (Pwt 21,22). W niektórych przypadkach zasądano spalenie żywcem (Kpł 20,14)². Charakterystyczna była religijna motywacja kary śmierci w Izraelu. Głędzenie przestępców miało lud Boży zachować przed Jahwe w czystości i oddalić od niego wszystko, co naruszałoby przymierze pomiędzy Bogiem a Narodem Wybranym. Wspólnota żydowska pragnęła przez śmierć złoczyńcy oczyścić wspólnotę tak, by odzyskać na nowo Bożą życzliwość. W takim teologicznym sensie należy też interpretować prawo talionu. Celem kamienowania nie tyle była śmierć delikwenta, co raczej wygnanie go ze wspólnoty, do której już nigdy nie miał powrócić³. Gdyby kamień ugodził śmiertelnie, ofiarę należało całkowicie pokryć kamieniami tak, aby jej już nie było widać. Winna była na zawsze zniknąć. Tryb kamienowania rozpoczynał świadek. Do rzutu kamienia przez świadka przyłączała się cała gmina. Każdy śmiał rzucić jednym kamieniem. W mniejszych purytańskich gminach utrzymywał się przez długi czas zwyczaj, by co cztery lata dla oczyszczenia gminy z potajemnych grzechów kamieniować jednego członka wspólnoty, którego wybierano losowo. W Biblii nie znajdujemy jednak potwierdzenia tego zwyczaju⁴.

Choć Nowy Testament jest dopełnieniem Starego, nie należy starozakonnych przepisów bez zastrzeżeń przenosić na aktualny porządek zbawczy. Starotestamentowe prawo obowiązuje tylko wtedy, gdy przynajmniej *implicite* zostało przejęte przez Nowy Testament. Nowy Testament nigdzie nie wypowiada się przeciwko prawu państwa do stosowania kary śmierci. Nie można twierdzić, że Nowy Testament usprawiedliwia karę śmierci, ani że ją wprost zakazuje⁵. W Kazaniu na Górze Chrystus nawiązuje do prawa talionu, nie ustala jednak żadnych nowych norm, lecz pod-

² W Joz 7,1-24 spotykamy opis zdobycia Jerycha. Cały łup wojenny był przeznaczony na zagładę. Gdy u Akana znaleziono przywłaszczony łup, ukamienowano go i jego towarzyszy, następnie ich spalono.

³ Reminicencją tego było symboliczne wypędzanie kozła ofiarnego na pustynię w dzień pojednania. W liturgii tego *Iom hakkipurim* kapłan modlił się, by nałożone na niego grzechy poniósł daleko na pustynię i by więcej już nie wracał.

⁴ Por. L. BARRING, *Die Todesstrafe in der Geschichte der Menschheit*, München 1967, s. 23.

⁵ Por. BONDOLFI, *art. cyt.*, s. 779.

kreśla głębię przykazania miłości. Jezus nie nawołuje do zemsty, lecz przedstawia Kościół jako społeczność, która żyje miłością i jednoczy przyjaciół i nieprzyjaciół. Wskazuje na głębię przebaczącej miłości Bożej, która uczy, że także wśród ludzi tego świata przebaczenie jest możliwe. W swoim procesie u Piłata Jezus nie kwestionuje władzy namiestnika nad życiem i śmiercią (J 19,10). List do Rzymian (13,4) zakłada możliwość państwa karania mieczem: „Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno носи miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” Tradycja chrześcijańska do ostatnich czasów stała na stanowisku, że państwo ma prawo za ciężkie przestępstwa karać śmiercią.

2. Tradycja chrześcijańska

Najstarsze chrześcijańskie świadectwo na rzecz odrzucenia kary śmierci w pierwotnym Kościele, które odnosi się także do władzy publicznej, choć stanowi tylko wąty ślad, znajdujemy u TERTULIANA (ok. 160–220). W dziełku *De idololatria* (cap. 17) pisze on: „Gdy chodzi o władzę państwową [należy powiedzieć], że sługa Boga nie może ferować wyroków śmierci”. LAKTANJUSZ (ok. 317 r.) w *Divinae institutiones* (VI, 20) pisze: „Jeżeli Bóg zabrania mordowania, to odnosi się to nie tylko do mordu rabunkowego, ale oznacza, że nie wolno także w tych przypadkach zabijać, w których ludzie uważają to za dozwolone [...]. Sprawiedliwemu człowiekowi, który winien troszczyć się o sprawiedliwość, nie wolno nawet piętnować kogoś z powodu przestępstwa. Nie ma bowiem różnicy, czy zadaje się śmierć mieczem albo słowem. Zabijanie jako takie jest zabronione” W podobny sposób pisze MINUCJUSZ FELIX w dziełku *Octavius* (V): „Nam nie wolno być obecnym przy zabijaniu człowieka; nie wolno nawet słuchać relacji na ten temat. Tak bardzo jesteśmy przeciw przelewaniu krwi, że powstrzymujemy się nawet od spożywania krwi zabitych zwierząt” Jeszcze więcej mówią Kanony HIPOLITA (II, 16). Powołując się na tradycję egipską, Hipolit poucza katechumenów: „Kto ma władzę miecza, jak i rządcą miasta, który nosi purpurę (posiada władzę karania), winien zrezygnować z urzędu albo być wykluczony z katechumenatu” Synod w Elwirze (305) w kanonie 56 postanawia, że ci „*duum viri* (świadkowie), chociaż zazwyczaj nie wydają wyroków śmierci, lecz fungują tylko jako świadkowie przy egzekucji, nie powinni podczas roku swego urzędowania wchodzić do kościoła”

Stosunek Kościół–państwo zmienił się radykalnie po przewrocie konstantyńskim. Kościół zajął pozycję państwa. Państwo jest pojmowane jako *instrumentum regni*, jako narzędzie nadchodzącego Królestwa Bożego. To osłabia u niektórych teologów sprzeciw wobec kary śmierci. ŚW. AMBROŻY (340–397), jako były urzędnik państwowy pokazuje, jak trudno Kościołowi z tym. Około 385 r. pisze do rządcy STUDIUSA (Ep. 25): „Ci, którzy wydanie wyroku śmierci uważali za swój obowiązek, nie znajdują się poza Kościołem, lecz większość z nich nie bierze udziału w Eucharystii i zasługuje na uznanie. Wiem, że nawet poganie często poczytują to sobie za

honor, jeżeli ze swojej działalności administracyjnej w prowincji przynoszą nie zmazany krwią miecz do domu. Jakież tedy jest zadanie chrześcijan? Wprawdzie św. Paweł w Rz 13 przyznaje państwu władzę uśmiercania, podkreśla jednak, że winniśmy naśladować Chrystusa, który przebaczył cudzołożnej kobiecie. Także przestępca ma możliwość poprawienia się. Jeśli jest nie ochrzczony, może przez chrzest uzyskać przebaczenie; jeśli jest ochrzczony, pozostaje dla niego pokuta”. Ambroży rozumuje tak jeszcze jako urzędnik cesarski.

ŚW. AUGUSTYN (354–430) uczy podobnie. Nie kwestionuje prawa państwa do miecza wobec złoczyńców, jednak powinno one być łagodzone przez interwencję biskupa. W dziele *De libero arbitrio* (I) mówi o karze śmierci jako o instytucji pochodzącej z woli Boga. W *Liście do Macedoniusza* (Ep. 54) podkreśla jednak, że może okazać się koniecznym stosowanie surowości. Augustyn podnosi przy tym wyraźnie, że i miłość chrześcijańska winna dojsć do głosu. W *Liście 153* (19) pisze: „Wasza surowość jest korzystna, gdyż sprzyja to naszemu bezpieczeństwu, i na odwrót — nasz spokój jest korzystny, gdyż łagodzi waszą surowość”. Augustyn wnosi także nowe kryterium, że mianowicie państwo winno Kościół popierać w walce ze złem (herezja, schizma)⁶

3. Średniowiecze

Papież MIKOŁAJ I (1158–1161) w *Liście do Bułgarów*, wyrażając swoją radość z faktu, że w ich ustawodawstwie tortury i kara śmierci nie są przewidziane napisał: „Musicie postępować tak jak apostoł Paweł, który najpierw był prześladowcą, lecz potem się nawrócił i nie tylko abstrahował od stosowania kary śmierci, lecz cały poświęcił się ratowaniu dusz. Podobnie i wy winniście odstąpić od waszych zwyczajów i nie tylko unikać każdej okazji do zabijania, lecz przy każdej sposobności winniście, bez wahania, ratować życie ciała i duszy każdego. Nie tylko niewinnych, ale także przestępców winniście ratować od śmierci, bo Chrystus uratował nas od śmierci duchowej” (Ep. 97, cap. 25). Synod w Rouen (1190) zabrania przeprowadzenia w budynkach kościelnych procesów sądowych, w których mógłby zapaść wyrok śmierci.

W średniowieczu podkreślano, że Kościół nie pragnie krwi (*non sinit sanguinem*) i dlatego nie powinien być bezpośrednio zaangażowany w przeprowadzenie kary śmierci. Jego zadaniem było ocenić przypadki herezji, karanie pozostawiano ramięni świeckiemu⁷ We wczesnym średniowieczu, po tych wielkich wypadach barba-

⁶ Herezja obraża majestat Boży. W rzymskim prawie państwowym karano obrazę majestatu śmiercią. Przekazywanie heretyków przez Kościół władzy państwowej należy uważać za formalne współdziałanie; por. R. GRAF, *Die Teufelsverbündeten im Corpus Iuris Canonici*, FKTh (2000), nr 4 — w druku.

⁷ Synod w Bordeaux potępił heretyckie poglądy Pryscyliana. Ten zaapelował do cesarza, po czym sąd cesarza skazał jego i jego towarzyszy na śmierć przez ścięcie mieczem. Papież LEON I potwierdził ten fakt w liście z 21 lipca 477 r. do biskupa Astorgi, zaznaczając, że Kościół unika krwawych kar, jest

rzyńców, gdy przestępstwa stały się częstsze, Kościół opierał swą dyscyplinę karną na zasadzie pokuty. Za poszczególne występki istniały odpowiednie, według taryfy ustalone, zobowiązania (pokuty). Księgi pokutne z VIII i IX w. traktują przestępstwa kapitalne tylko jako grzechy. Ponieważ zawsze istnieje możliwość nawrócenia, za przestępstwa należy odpowiednio do ich ciężkości zadośćuczynić, nigdy jednak nie karać śmiercią.

W XII w. *Dekrety* wyraźnie zastrzegają władzy świeckiej prawo stosowania kary śmierci (*gladius materialis*), nie zaś Kościołowi (*gladius spiritualis*)⁸. Duchownym nie wolno stosować kary śmierci — ani jej zasądzać, ani wykonywać. Taki czyn jest przeszkodą do święceń.

Papież INNOCENTY III w 1208 r. orzeka przeciwko Waldensom, którzy są zdecydowanymi przeciwnikami kary śmierci: „Gdy chodzi o władzę świecką, deklarujemy, że bez popełnienia grzechu ciężkiego może przedsiębrać karę śmierci, pod warunkiem, że dzieje się to nie z nienawiści, lecz z mądrości, nie lekkomyślnie, lecz po dojrzałym namyśle” (DH 795). Urząd Nauczycielski przyznał przynajmniej w jednym przypadku wyraźnie władzy państwowej prawo stosowania kary śmierci i nie uważał, by mimo głoszonych od XVIII w. zastrzeżeń przeciwko dozwoleńności kary śmierci należało ten sąd zrewidować. Z tego wnioskowano, że władza państwowa, przynajmniej w określonych warunkach, które w przeszłości częściej zachodziły, miała prawo zasądzania kary śmierci.

Św. TOMASZ Z AKWINU (1225–1274) przedkłada systematyczne rozwiązanie problemu. Z perspektywy dobra wspólnego uczy: „[...] jeżeli zatem jakiś człowiek z powodu przestępstwa staje się zagrożeniem i zgubą dla wspólnoty, byłoby rozsądnym i zbawiennym uśmiercić go, aby dobro wspólne jako takie zostało ocalone” Co do przypowieści o pszenicy i kłokolu u Mt 13,29, Tomasz mówi: „Jeżeli z uśmiercenia złych nie powstaje żadne zagrożenie dla dobrych, lecz raczej bezpieczeństwo i ocalenie, wolno złych zabić [...]. Podobnie jak Bóg postępuje według porządku swej mądrości, tak ludzka sprawiedliwość usuwa tych, którzy dla innych stanowią zagrożenie; tych jednakże, którzy żyją w grzechu, ale nie są ciężkim zagrożeniem dla innych, zachowuje dla pokuty [...]. Gdy człowiek grzeszy, porzuca porządek rozumu i zaprzecza w ten sposób swojej godności człowieka i popada w jakims sensie w zwierzęcą zależność, tak iż wolno o nim decydować według miary pożytku dla innych”⁹

Szczególne znaczenie w tej kwestii ma argument ochrony dobra wspólnego. Tomasz uczy, że zabicie delikwenta zagrażającego dobru wspólnemu i wywierającego zgubny wpływ na wspólnotę można porównać do amputacji chorego członka orga-

jednak popierany przez surowe postanowienia chrześcijańskich władców (DH 283); por. W. NIGG, *Die Ketzer*, Zürich 1949, s. 231.

⁸ W *Dekretach Gracjana* (C. 33, q. 2, c. 2) spotykamy twierdzenie: *sancta Dei Ecclesia numquam mundanis constringit legibus, gladium non habet, nisi spiritualem, non occidit, sed vivificat*.

⁹ Sth II-II, q. 64, a. 2; por. DT 18, 156.

nizmu ludzkiego i dlatego jest ona dozwolona, a nawet jest zasługująca. Delikwentom, którzy poważnie zagrażają dobru innych obywateli, należy przeszkodzić w ich społecznie zgubnej działalności. Czy dla ochrony wspólnoty konieczne jest uśmiercenie przestępcy, zależy od tego, czy jego śmierć jest jedynym skutecznym i moralnie możliwym środkiem ochrony życia i bezpieczeństwa obywateli. B. SCHÜLLER już przed laty wskazywał, że argumentacja Akwinaty jest wadliwa: To, co miało być udowodnione, zakłada się — mianowicie konieczność kary śmierci.

W *Summa contra gentiles* (II, 156) uczy Tomasz, że „dobro wspólne ma pierwszeństwo przed dobrem jednostki. Dla zachowania dobra wspólnego należy zrezygnować z dobra jednostkowego. Życie złych ludzi zagraża dobru wspólnemu, które polega na harmonii społecznej. Dlatego takich ludzi należy usunąć przez śmierć ze społeczności ludzkiej. Niektórzy podnoszą, że człowiek, dopóki żyje, może się jeszcze poprawić, dlatego nie należy go usuwać ze świata, lecz oszczędzić, aby mógł czynić pokutę (*Haec autem frivola sunt* — to są nieistotne przyczyny)” Widocznie istnieli za czasów Tomasza także ludzie, którzy ze względów teologicznych sprzeciwiali się karze śmierci. Wolno nam przypuszczać, że dla Tomasza kara śmierci była jedynym skutecznym środkiem ochrony ciężko zagrożonej społeczności.

Tomasza argument ochrony dobra wspólnego można by, zdaniem tomistów, także stosować względem ludzi niepoczytalnych, którzy zagrażają życiu innych. Jeżeli państwo nie jest w stanie takich ludzi uwięzić w zakładach, np. w pierwotnych wspólnotach, prawo do obrony koniecznej ze strony społeczności usprawiedliwałoby zabicie także psychicznie chorego, groźnego dla społeczności. Nie zachodzi tu wprawdzie subiektywnie poczytalne przestępstwo, lecz materialnie przestępca jest niesprawiedliwym agresorem na życie innych¹⁰ Tomaszowego rozwiązania trzymano się długi czas. Jest ono jeszcze i dziś dość rozpowszechnione. Duns SZKOT (†1308) dopuszcza karę śmierci, lecz jedynie w przypadkach wyraźnie przewidzianych w Biblii, gdzie Bóg niejako dyspensuje od piątego przykazania. Tak np. wolno by zabić mordercę lub bluźniercę, natomiast nie złodzieja lub cudzołożnika (Sth IV, Appendix q. 64, a. 2).

4. Czasy nowożytne

Marcin LUTER, ojciec reformacji, do stosowania tortur i kary śmierci względem heretyków ustosunkował się negatywnie. Był przekonany, że słowo Boże tu samo powinno zadziałać. Jeżeli ono nie zwycięży zła, doczesna władza niczego nie osiągnie. Robert BELARMIN próbował sprzeciwić się argumentacji Lutera. KALWIN i ZWINGLI głoszą prawo kary śmierci wobec heretyków, gdyż są oni pewnym zagrożeniem także dla doczesnego, politycznego ładu.

¹⁰ Por. K.H. PESCHKE, *Christliche Ethik. Spezielle Moral*, Trier 1995, s. 653.

Prawdziwe zakwestionowanie kary śmierci następuje w filozofii oświecenia. Wraz z oświeceniem na plan pierwszy wysuwa się kara pozbawienia wolności. Podświadomie rodził się opór przeciwko karze śmierci. Pytano, gdzie wyraźnie jest napisane, że Bóg królom lub państwu pozwolił zabijać przestępców. Czy jest to w Piśmie św. albo w Tradycji zakotwiczone, czy jest to artykuł wiary? Gallikańska Konwencja kleru z 1700 potępiła tego rodzaju zapytania jako zdrożne i heretyckie.

Pierwszym zdecydowanym przeciwnikiem kary śmierci był Cesare BECCARIA. W dziele *Dei delitti e delle pene* (1764) nadał kierunek reformie prawa karnego. Beccaria wzniesił burzliwą dyskusję w całej Europie. Znalazł on wielu zwolenników. Kościół umieścił jego dzieło na indeksie. W 1786 r. C. MALANIMA opublikował w Liworno komentarz, w którym w oparciu o dzieło Beccarii twierdził, że Nowy Testament zniósł starotestamentalne zalecenie karania przestępców śmiercią. W 1867 r. Abbe LE NOIR, w drugim wydaniu *Dictionnaire de la Theologie*, zajął stanowisko przeciwko karze śmierci, przeciwko Dunsowi Szkotowi i Konwencji Gallikańskiej z 1700 r.

F.X. LINSENMANN, w swoim *Lehrbuch der Moraltheologie* (1878), podaje znakomitą rozprawę na temat kary śmierci. Wiodącą była myśl, że prawo skazywania na śmierć nie może pochodzić z konwencji społeczności i nie da się uzasadnić celami i istotą kary w ogólności, lecz tylko da się utrzymać na zasadzie obrony koniecznej. Karę śmierci można stosować wyłącznie w przypadkach skrajnej konieczności, w jakiej znalazła się społeczność, tj. w przypadku rewolucji, oblężenia itp. Odejście od kary śmierci w ustawodawstwie jest tylko cywilizacyjnym lub politycznym problemem. Podobne stanowisko zajął Jacques LECLERCQ w swoich *Lecons de droit naturel* (t. IV, 1955): „Jak każda kara, tak też kara śmierci jest usprawiedliwiona tylko, gdy służy uzasadnionej samoobronie społeczności. Nie usprawiedliwia jej prawo państwa do dysponowania życiem obywateli, lecz tylko społeczna konieczność. Życie człowieka nie może być naruszane ani przez państwo, ani przez jednostkę” Oba stanowiska w swoich konsekwencjach odpowiadają stanowisku Beccarii, który ograniczał prawo stosowania kary śmierci tylko do wypadku rewolucji.

5. Doba współczesna

W latach 60-tych XX w. Kościoły zajęły się intensywnie tą problematyką. Zarówno episkopaty katolickie, jak i Kościół ewangelicki usiłowały karę śmierci podważyć argumentami etycznymi, prawniczymi i teologicznymi.

Papieże I połowy XX w. poczynili tylko marginalne uwagi na temat kary śmierci. PIUS XI przyznaje państwu prawo stosowania miecza w stosunku do przestępców. PIUS XII dwukrotnie wypowiedział się za prawem państwa do stosowania kary śmierci, ale w ściśle określonych warunkach. Sobór Watykański II mówi o godności osoby ludzkiej i sprzeciwia się wszystkiemu, co tę godność niweczy.

PAWEŁ VI i JAN PAWEŁ II często interweniowali u prezydenta Stanów Zjednoczonych w sprawie skazanych na śmierć, na ogół bezskutecznie. W „L'Osservatore Romano” nierzadko spotykamy artykuły piętnujące karę śmierci i wskazujące na świętość i nienaruszalność ludzkiego życia.

Nie brak też wypowiedzi ze strony konferencji episkopatów czy poszczególnych biskupów. W 1973 r. Rada Biskupów Kanadyjskich apelowała o wprowadzenie moratorium. Zdecydowany głos przeciw karze śmierci podniosła ona w 1976 r., uzasadniając, że sprzeciwia się ona duchowi Ewangelii. Nie bez wpływu biskupów katolickich kara śmierci została w tymże roku w Kanadzie zniesiona. W 1974 r. większość biskupów Stanów Zjednoczonych była za zniesieniem kary śmierci. W Deklaracji z 1980 r. przytoczyli następujące argumenty przeciw karze śmierci: jej stosowanie w obecnej sytuacji społeczności amerykańskiej jest nie do usprawiedliwienia, kara śmierci jest nieludzka, straszna i sprzeciwia się wartości i godności osoby ludzkiej.

Równolegle z tym Komisja *Iustitia et Pax* Episkopatu Irlandii w 1976 r. wydała deklarację, domagając się zniesienia w tym kraju kary śmierci. Obok argumentu wartości i godności osoby ludzkiej, jawią się nowe, jak: nieodwracalność wykonanej kary śmierci, niemożność poprawienia się delikwenta, jak również możliwość pomyłki sądowej. Wśród teologicznych argumentów wskazywano na przebaczenie i miłosierdzie Boże.

W 1978 r. Francuska Konferencja Episkopatu, przy współpracy socjologów, historyków, prawników i teologów (przede wszystkim Y. CONGAR i J.M. AUBERT), wydała dokument przeciwko karze śmierci ze wskazaniem argumentów wiary, posłannictwa Kościoła i zleconej przez Chrystusa troski o człowieka. Domagano się, by karę śmierci znieść.

A. BONDOLFI nie miał dłużej mieć racji, twierdząc w *Neues Lexikon der christlichen Moral* (s. 782), że dotąd brak oficjalnego głosu ze strony Stolicy Apostolskiej. Okres między wypowiedziami Piusa XII (1952) i ukazaniem się *Katechizmu Kościoła Katolickiego* można by nazwać fazą doktrynalnego milczenia Kościoła w kwestii prawa stosowania kary śmierci. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o karze śmierci z punktu widzenia koniecznej obrony społeczeństwa. W artykule 2266 czytamy: „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” Zaś artykuł 2267 mówi: „Jeżeli 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”

Encyklika *Evangelium vitae* ([1995], nr 56) traktuje problematykę kary śmierci bardziej restryktywnie. Zarówno ze strony Kościoła, jak i ze strony społeczności mnożą się głosy o ograniczone stosowanie kary śmierci lub całkowite jej zniesienie.

W myśl encykliki, kara śmierci jest ostatecznym środkiem społecznej samoobrony w najbardziej skrajnych przypadkach. Encyklika podkreśla, że takie wypadki są dzisiaj nadzwyczaj rzadkie, jeżeli w ogóle zachodzą.

Po ukazaniu się encykliki *Evangelium vitae* niektórzy teologowie ubolewali, że papież nie opowiedział się za całkowitym zakazem stosowania kary śmierci. Przy prezentacji *Katechizmu* kard. Ratzinger wskazał, że w ostatecznej wersji *Katechizmu* należy wnieść pewne korektury, co się też stało w 1998 r. Art. 2267 ubogacono o treść encykliki *Evangelium vitae* (56). Istotny jest ostatni odcinek: „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» (Ev 56)”

Niezależnie od *Evangelium vitae*, wypowiedzi papieskie na temat kary śmierci są jednoznaczne. W orędziu bożonarodzeniowym z grudnia 1998 r., w przededniu roku jubileuszowego, Jan Paweł II podkreśla: „Wielki rok jubileuszowy jest szczególną okazją, ażeby rozwinąć lepsze formy poszanowania życia ludzkiego i godności osoby ludzkiej, dlatego ponawiam swój apel do wszystkich rządzących o utworzenie międzynarodowej umowy o zniesieniu kary śmierci” Papież poparł w ten sposób inicjatywę zwaną *Moratorium 2000*, domagającą się globalnego zniesienia kary śmierci. W czasie podróży pastoralnej w styczniu 1999 r. powiedział papież na lotnisku w St. Louis w Stanach Zjednoczonych przed prezydentem CLINTONEM i biskopatem amerykańskim, że Ameryka powinna odstąpić od hołdowania zasadom kultury śmierci i stanąć po stronie kultury życia¹¹ W czasie Eucharystii, 27 stycznia tego roku, w Trans World Dome, mówił papież: „Znakiem nadziei jest wzrastające poznanie, że człowiek nigdy nie może być pozbawiony swej godności osoby ludzkiej, nawet w wypadku, gdyby coś bardzo złego uczynił. Współczesne społeczeństwo dysponuje wszystkimi środkami, by się móc ochronić przed napastnikami, nie pozbawiając ich szansy nawrócenia (Ev 27). Podobnie nawołuję wszystkich, jak to uczyniłem w czasie Bożego Narodzenia, do zniesienia kary śmierci, gdyż ona jest zarówno straszna, jak i niepotrzebna”¹².

Martin MAIER SJ określił papieża Jana Pawła II, za jego niezmordowany wysiłek na rzecz kultury życia, jako „światowego prekursora zniesienia kary śmierci”¹³

¹¹ OsRomD z 22 sierpnia 1999 r., s. 2.

¹² OsRomD z 12 lutego 1999, s. 6–7.

¹³ M. MAIER, *Abschaffung der Todesstrafe*, SdZ (2000), nr 7, s. 434.

Historische Aspekte der Todesstrafe in der katholischen Moralthologie

Zusammenfassung

Bei vielen Völkern der Antike sind die zum Tode führenden Strafen bezeugt. Das gleiche gilt für das Alte Testament, wo wir die Todesstrafe als rechtliche Institution begegnen. Das Neue Testament hat die Anordnungen des alten Gesetzes nicht ohne weiteres auf die Heilsordnung übertragen, sprach sich aber auch nirgendwo gegen das Recht des Staates auf Todesstrafe aus. Jesus appelliert nicht an die Rache, sondern stellt seine Kirche als Liebesgemeinschaft dar. Vieles ändert sich mit der Konstantinischen Wende. Im Mittelalter betonte man, dass die Kirche nicht blutdurstig sei und deshalb nicht direkt an der Durchführung der Todesstrafe beteiligt sein sollte. Thomas von Aquin legt eine systematische Lösung des Problems dar. In der Neuzeit geschieht eine Infragestellung der Todesstrafe. Im 20. Jahrhundert wächst die Sensibilität gegen die Berechtigung des Staates zur Anwendung der Todesstrafe. Johannes Paul spricht in den letzten Jahren in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache durch seine Appelle um eine Kultur des Lebens.

Ks. A. Marcol