

Ks. KONRAD GLOMBIK

KARA ŚMIERCI JAKO OBRONA KONIECZNA

Aspekt etyczno-teologiczny

1. Sposoby uzasadnienia kary śmierci – 2. Stanowiska krytyczne

Kara śmierci należy do jednego z najczęściej dyskutowanych problemów społecznych w naszym kraju. Ogromna przestępczość i obserwowany wzrost brutalizacji dokonywania zbrodni nie tylko poruszają odczucia szerokiej opinii publicznej, lecz wzywają także ludzi szczególnie odpowiedzialnych za życie społeczne do podejmowania działań, które przywrócą społeczeństwu ład, a obywatelom poczucie bezpieczeństwa. Za jedną ze skutecznych metod wielu uważa przywrócenie kary śmierci, która w przypadku niektórych szczególnie groźnych przestępstw wydaje się być jedynym adekwatnym do popełnionego czynu środkiem, będącym wobec ofiary i jej bliskich sprawiedliwym wyrównaniem krzywd, a dla społeczeństwa skuteczną obroną konieczną.

Powyższe rozumowanie, choć jest jednym z wielu argumentów w dyskusji na temat kary śmierci, bywa racją często przytaczaną oraz nie pozbawioną uzasadnienia. Warto rzeczowo rozważyć problem: Czy kara śmierci stanowi skuteczną obronę konieczną społeczności? Pytanie to, choć należy do zagadnień prawa karnego, nie pozostaje obojętne dla etyków i teologów wnoszących do dyskusji o karze śmierci pewne racje, które są przedmiotem niniejszego rozważania. Najpierw spróbujemy ukazać sposoby uzasadnienia kary śmierci jako obrony koniecznej (1), by następnie ukazać krytyczne stanowiska etyków i teologów (2). W obu przypadkach oprzemy się głównie na przemyśleniach teologów niemieckich, którzy obok Włochów należą do najlepszych znawców interesującej nas problematyki.

1. Sposoby uzasadnienia kary śmierci

Argumentacja usprawiedliwiająca karę śmierci na podstawie konieczności ochrony dobra wspólnego wywodzi się od św. TOMASZA Z AKWINU (1224–1274)¹.

¹ Por. F. COMPAGNONI, *Folter und Todesstrafe in der Überlieferung der römisch-katholischen Kirche*, ConcD 14 (1978), z. 12, s. 663; M.B. CROWE, *Theology and capital punishment*, ITQ 31 (1964),

W świetle teologii scholastycznej św. Tomasza racją uzasadniającą dopuszczalność kary śmierci jest konieczność obrony ludzkiej społeczności wobec zagrożenia i szkód ze strony groźnych przestępców. Problem kary śmierci jako społecznej samoobrony został przez Akwinatę ujęty teleologicznie; celem kary śmierci w tym ujęciu jest obrona społeczności przed przestępstwami². Ze względu na dobro wspólne i jego obronę można zabić tych, którzy stanowią dla niego zagrożenie. Podstawą takiego twierdzenia Akwinaty było założenie, że kara śmierci jest jedynym środkiem obrony społeczności zagrożonej poważnymi przestępstwami³. W ramach omawiania zagadnień związanych z zabójstwem św. Tomasz, powołując się na przypowieść o chwaście (por. Mt 13,24-30), napisał: „(...) Pan Jezus uczy, że raczej trzeba pozwolić, by źli żyli, i wstrzymać się od pomsty aż do Sądu Ostatecznego, niż narazić na śmierć dobrych. Natomiast, gdy śmierć złych nie stanowi niebezpieczeństwa dla dobrych, lecz raczej zapewnia im bezpieczeństwo i życie, wówczas wolno złoczyńców zabić. Zgodnie z swą mądrością Bóg niekiedy grzeszników natychmiast zabija; niekiedy zaś zostawia im czas do pokuty, gdyż wie, co odpowiada jego wybranym. Otóż sprawiedliwość ludzka w miarę swej możliwości naśladuje to postępowanie Boże zabijając tych, którzy są niebezpieczni dla innych, a skazując na pokutę tych, którzy grzeszą bez szkodenia innym”⁴

Według tomistów nie można z tego fragmentu wnioskować, że św. Tomasz przyznał państwu absolutne prawo decydowania o życiu obywateli. Akwinata wykazał jedynie, że istnieją przypadki, w których etycznie dozwolone jest zabicie człowieka, a uzasadnieniem takiego działania jest moralna wina sprawcy⁵. Św. Tomasz uważał, że zakaz wyrażony w przykazaniu „Nie zabijaj” dotyczy wyłącznie zabójstw niesprawiedliwych; przykazanie to nie zakazuje natomiast wymierzania kary śmierci. Kryterium dopuszczalności kary śmierci jest zasada dobra wspólnego. W sytuacjach konfliktowych dobro jednostki powinno zostać podporządkowane dobru wspólnemu, podobnie jak w porządku stworzenia zwierzęta podporządkowane są człowiekowi, a to, co niedoskonałe, doskonałości. Rozważając kwestię dopuszczalności kary śmierci w ujęciu św. Tomasza, należy brać pod uwagę konkretne uwarunkowania dobra wspólnego: jeżeli odebranie życia przestępcy jest konieczne, to jest także dopuszczalne; jeżeli zaś z wykonania wyroku śmierci wynikałyby szkody dla dobra wspólnego, należy tego zaniechać. Kara śmierci wymierzana przez władzę publiczną, oprócz zabezpieczenia ładu społecznego i zapewnienia sprawiedliwego porządku, chroni także moralną integralność społeczności przez unieszkodliwienie przestępcy i potencjalnych sprawców przestępstw⁶. Rozpatrując zagadnienie nie-

s. 116; W. BOŁOZ, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 208–209.

² Por. M. PRIBILLA, *Über die Todesstrafe*, StdZ 146 (1950), s. 336–337.

³ Por. COMPAGNONI, *art. cyt.*, s. 663; J. TRIGO, *Kara śmierci. Spojrzenie teologiczne*, ComP XVII (1997), nr 1 (97), s. 72.

⁴ STh II-II q. 64 a. 2 ad 1-2.

⁵ Por. X. BASLER, *Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe*, DTh 1931, s. 81.

⁶ Por. J. SEWING, *Studien zur Todesstrafe im Naturrecht*, Bonn 1966, s. 32–33.

sprawiedliwego oskarżenia św. Tomasz napisał: „(...) w obecnym życiu stosuje się kary nie ze względu na nie same, gdyż nie na tej ziemi jest czas ostatecznego wyrównania, ale jako lekarstwo, celem poprawy winowajcy lub dla dobra państwa, któremu kary za przestępstwa zapewniają spokój”⁷

W oparciu o Tomaszowe uzasadnienie kary śmierci katolicki teologowie moraliści XIX i XX w. aż do czasu Soboru Watykańskiego II opowiadali się za dopuszczalnością kary śmierci w przypadkach, kiedy jest to konieczne dla dobra wspólnego⁸ Katolicki teolog moralista z Tybingi, Franz Xaver von LINSENMANN (1835–1889), który pryncypialnie był przeciwnikiem kary śmierci, dopuszczał ją jako obronę konieczną⁹. W *Podręczniku teologii moralnej* Linsenmanna czytamy: „W przypadku obrony koniecznej można odebrać życie i trzeba to uczynić, ponieważ wchodzi w grę nie tylko indywidualne, lecz także wysokiej rangi dobra społeczne i nie mogą być ocalone w inny sposób. Zatem naukę o obronie koniecznej można zastosować w odniesieniu do zachowania się władzy publicznej wobec przestępcy w taki sposób, że istnieją przypadki, kiedy może być wymierzona kara śmierci, ponieważ władza musi tak postąpić; oraz przypadki, w których kara śmierci nie może zostać zastosowana, ponieważ władza, względnie reprezentowana przez nią społeczność, nie znajduje się w sytuacji obrony koniecznej albo okoliczność braku winy domaga się łagodniejszej kary”¹⁰ Dalej Linsenmann pisał: „(...) w kwestiach militarnych albo dyscypliny w marynarce jest oczywiste, że tylko przez zastosowanie zewnętrznej przemocy wobec buntowników i im podobnych może zostać uratowany porządek społeczny i ocalone życie wielu; kiedy przemoc występuje wobec przemocy, rozstrzygnięcie o zwycięstwie prawa czy bezprawia polega na tym, że we właściwym momencie autorytet publiczny czyni użytek ze swej władzy”¹¹. Linsenmann uważał, że zastosowanie kary śmierci może być uzasadnione na podstawie prawa do samoobrony w sytuacji konieczności obrony danej społeczności, kiedy nie ma możliwości, by w inny sposób chronić porządku społecznego i przeciwdziałać zagrożeniu życia ludzi. Do sytuacji takich należy zaliczyć, według Linsenmanna, rewolucję, stan oblężenia itp.¹²

Znamienne jest to, że także zdecydowany przeciwnik kary śmierci, Cesare BECCARIA (1738–1794), dopuszczał sytuacje wyjątkowe, w których można stosować karę śmierci. Nie świadczy to o braku konsekwencji jego argumentacji, lecz jest uznaniem mocy faktycznych uwarunkowań, które mogą prowadzić do zróżnicowanej oceny etycznej tego samego problemu. Beccaria jasno wyrażał, że w sytuacji obrony koniecznej zawodzi układ społeczny i społeczność powraca do stanu natury. Becca-

⁷ STh II-II q. 68 a. 1 resp.

⁸ Por. D. KELLER, *Die Todesstrafe in kritischer Sicht*, Berlin 1968, s. 20–21.

⁹ Por. H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, t. III: *Entfaltung*, cz. 3: *Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst*, Tübingen 1968, s. 420.

¹⁰ F.X. LINSENMANN, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg im Br. 1878, s. 481.

¹¹ *Tamże*.

¹² Por. COMPAGNONI, *art. cyt.*, s. 663.

ria, będąc przeciwnikiem kary śmierci, nie żądał jej całkowitego zniesienia. Uważał, że należy ją zachować w przypadku przestępstw natury politycznej¹³. Odnośnie konieczności kary śmierci dla przestępcy Beccaria pisał: „Po pierwsze, jeśli nawet po pozbawieniu go wolności ma on jeszcze takie stosunki i takie wpływy, że grozi to bezpieczeństwu narodu, jego zaś istnienie może wywołać przewrót niebezpieczny dla panującego systemu rządów, (...) nie widzę żadnej konieczności unicestwienia obywatela, chyba że śmierć jego byłaby rzeczywistym i jedynym środkiem powstrzymania innych od popełniania przestępstw. Oto drugi powód, dla którego karę śmierci można uznać za usprawiedliwioną i konieczną”¹⁴. Niemiecki teoretyk prawa karnego, Gustav RADBRUCH (1878–1949), nawiązując do wymienionych przez C. Beccarię sytuacji wyjątkowych, w których można by dopuścić karę śmierci, stwierdził, że w sytuacji obrony koniecznej umowa społeczna jest niezdolna, by chronić dobra prawne, dla których została zawarta, ponieważ utworzone przez nią urządzenia społeczne tymczasowo są ograniczone. Prawo do obrony koniecznej stanowi dla napadniętego pierwotne prawo człowieka, karę śmierci zaś należy rozpatrywać jedynie na bazie umowy społecznej, gdyż w oparciu o założenia indywidualistyczne jest nie do przyjęcia. Obrona konieczna jest skierowana na odparcie, lub uniemożliwienie ataku, ponadto obrona konieczna dopuszcza ewentualność śmierci napastnika, ale sama nie jest ukierunkowana na odebranie życia. Pomiedzy odebraniem życia w przypadku obrony koniecznej a straceniem przez wymierzenie kary śmierci istnieje różnica. Polega ona na tym, że pierwszy wierzył do ostatniej chwili w możliwość ujęcia z życiem, drugi zaś musiał znosić uczucie nieuchronności czasowo dokładnie określonego momentu śmierci¹⁵.

Zdaniem Otto SCHILLINGA (1874–1956), niemieckiego tomisty, kara śmierci, będąc karą najbardziej odstrasżającą, jest najbardziej odpowiednią do obrony dobra wspólnego. Racją tego twierdzenia jest przede wszystkim sprawiedliwość, która jest podstawą państwa i której urzeczywistnienie jest jego najważniejszym zadaniem. Na tej podstawie kara śmierci za morderstwo jest nie tylko karą dopuszczalną, ale stanowi karę konieczną do obrony i dostatecznego zabezpieczenia ładu społecznego. Tym samym kara śmierci z moralnego punktu widzenia wydaje się być usprawiedliwioną¹⁶. W *Podręczniku teologii moralnej* Schilling napisał: „Kara śmierci jest i pozostanie dozwoloną, jak długo okaże się być konieczną do obrony pokoju i zabezpieczenia prawa w państwie i wymierzana jest wobec przestępstw zagrażających temu pokojowi. Ostateczne uzasadnienie prawa kary śmierci znajduje się w konieczności skutecznej obrony dobra wspólnego”¹⁷.

¹³ Por. O. HOHMANN, *Die Geschichte der Todesstrafe in Deutschland*, w: CH. BOULANGER, V. HEYES, PH. HANFLING (red.), *Zur Aktualität der Todesstrafe. Interdisziplinäre Beiträge gegen eine unmenschliche, grausame und erniedrigende Strafe*, Berlin 1997, s. 14; KELLER, dz. cyt., s. 17–18.

¹⁴ C. BECCARIA, *O przestępstwach i karach*, tł. i oprac. E. Rappaport, Warszawa 1959, s. 143–144.

¹⁵ Por. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, E. Wolf (red.), Stuttgart 1956, s. 274–275.

¹⁶ Por. O. SCHILLING, *Die Abschaffung der Todesstrafe*, ThQ 130 (1950), s. 23–24.

¹⁷ TENZE, *Handbuch der Moraltheologie*, t. III: *Spezielle Moral. Sozialer Pflichtenkreis*, Stuttgart 1957, s. 318.

Podobnie problem ten został ujęty w przedsoborowym podręczniku jednego z najwybitniejszych teologów moralistów XX w. — Bernharda HÄRINGA (1912–1998). Zwrócił on uwagę na panującą wówczas w wielu krajach Europy tendencję abolicjonistyczną. Zniesienie kary śmierci powszechnie uzasadniano racją jej sprzeczności z humanizmem oraz twierdzeniem, że państwo nie może w sposób nieograniczony dysponować życiem obywateli. Häring twierdził, że państwo istotnie nie może samowolnie dysponować życiem ludzi, ale musi istnieć skuteczne prawo karne w celu ochrony prawa, wolności i życia obywateli przed przestępcami. Z tej racji władza państwowa jest uprawniona do wymierzania kary śmierci wobec groźnych przestępców, pod warunkiem, że wydaje się to konieczne dla zabezpieczenia interesów dobra wspólnego. Dla uzasadnienia tej tezy Häring powołał się na fragment z Księgi Rodzaju: „[Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelewana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,6)¹⁸

Do argumentacji św. Tomasza z Akwinu o konieczności kary śmierci z racji dobra wspólnego nawiązywali także twórcy reformacji. Ulrich ZWINGLI (1484–1531) uważał, że władza publiczna posiada władzę nad życiem poddanych. Bóg nie tylko zezwolił władzy świeckiej stosować karę śmierci, ale nakazał jej wymierzanie, kiedy domaga się tego sprawiedliwość. Kara śmierci powinna być środkiem ostatecznym, stosowanym w celu obrony dobra wspólnego¹⁹ Także Jan KALWIN (1509–1564) nauczał o konieczności stosowania kary śmierci. W jego rozumieniu wymierzanie i wykonywanie kary śmierci uzasadnia polecenie Boga wobec władzy publicznej, aby urzeczywistniała boską sprawiedliwość. W przypadku, kiedy władza pozostawiłaby przy życiu przestępcę zasługującego na śmierć, sama staje się winną, tak jakby dopuściła się stracenia niewinnego, i powinna spodziewać się gniewu Bożego. Kara śmierci jest konieczna dla dobra wspólnego oraz jako zadośćuczynienie ofierze przestępstwa²⁰ Uzasadnienie kary śmierci, bazujące na idei konieczności obrony dobra wspólnego, występuje także u innego przedstawiciela teologii protestanckiej, Johanna GERHARDA (1582–1637). Zwrócił on uwagę, że władza publiczna ma obowiązek troszczyć się o dobro wspólne. W wypełnianiu tego obowiązku kara śmierci pomaga zachować dobro wspólne, a więc jest konieczna. Jego zdaniem, doświadczenie potwierdza, że spokój publiczny nie może zostać urzeczywistniony, jeżeli mordercy, truciele i inni wichrzyciele ładu społecznego nie zostaną straceni. Inne kary nie rozwiązują tych problemów i sprawiają, że przestępcy stają się bardziej zuchwali. Gerhard uważał, że władza publiczna wymierza karę śmierci nie na podstawie ludzkiej śmiałości i zuchwalstwa, ale w oparciu o autorytet Boży²¹

¹⁸ Por. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Freiburg im Br. 1954, s. 969–970.

¹⁹ Por. SEWING, *dz. cyt.*, s. 84–85; A. BONDOLFI, *Helfen und Strafen: Studien zur ethischen Bedeutung prosozialen und repressiven Handelns*, Münster 1997, s. 117.

²⁰ Por. SEWING, *dz. cyt.*, s. 95–96.

²¹ Por. P. ALTHAUS, *Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik*, München 1955, s. 10; SEWING, *dz. cyt.*, s. 63.

W teologii protestanckiej po II wojnie światowej problem kary śmierci w kontekście dobra wspólnego ujął Karl BARTH (1889–1968) — przeciwnik kary śmierci. Uważał on, że przestępca jest wewnętrznym wrogiem społeczności i, choć stał się przestępcą, nadal przynależy do społeczności, jest jej członkiem i niejako wypadkową stosunków panujących w tej społeczności. Społeczność, karząc przestępcę, nie powinna rezygnować z solidarności z nim. Broniąc się przed przestępcą, społeczność broni się właściwie przed sobą. Kara śmierci, zdaniem Bartha, jest skutecznym środkiem obrony, przy pomocy którego można przestępcę radykalnie unieszkodliwić. Nie jest to jednak środek niezbędnie konieczny²². W *Dogmatyce kościelnej* Barth napisał: „(...) co właściwie czyni lęk społeczności wobec jednostki, iż społeczność uważa, że aby skutecznie obronić się przed przestępcą, należy odebrać mu życie? Czy społeczeństwo nie osiągnęłoby tego celu używając mniej radykalnych środków karnych? Czyż brak takich środków? (...) Kiedy społeczeństwo karze śmiercią, samo narusza to, co ma chronić, samo przestaje być ludzką wspólnotą prawa i staje na powrót na płaszczyźnie anarchistycznej obrony koniecznej. To wszystko oznacza: społeczeństwo samo siebie poważniej kwestionuje niż mogłoby to się zdarzyć przez unieszkodliwienie przestępcy w inny sposób”²³. Choć Barth był przeciwny karze śmierci, bazującej na konieczności obrony zagrożonego dobra społeczności, opowiedział się za tą karą w wyjątkowych sytuacjach granicznych, w których można ją wymierzać jako ostateczność. Jest to sytuacja zdrady ojczyzny w czasie wojny oraz zabicie tyrana, który doprowadza swój naród do nieszczęścia²⁴. W tych sytuacjach karę śmierci powinny wymierzać nadzwyczajne organy państwowe, powołane specjalnie do tego zadania. Ponadto należy podkreślić nadzwyczajny charakter takiego wyroku. Z teologicznego punktu widzenia, jak zauważył Barth, kara śmierci przez Boga nie została całkowicie wykluczona²⁵. Przypadki graniczne wymienione przez Bartha uświadamiają, że kara ta jako nadzwyczajna instytucja jest do przyjęcia. Chodzi o sytuacje ostateczne, kiedy w życiu społeczności państwowej nastają „mroczne chwile” Wtedy nadzwyczajne organy władzy państwowej, ponoszące szczególną odpowiedzialność, mogą i powinny w służbie całości wymierzyć karę śmierci²⁶. Niemieccy teologowie protestanccy twierdzili, że sposób argumentacji Bartha wydaje się być nierzeczowy. W odniesieniu do sytuacji granicznych zostały użyte racje o charakterze pragmatycznym, a argumentacja Bartha przemawiająca przeciwko karze śmierci w sytuacjach zwyczajnych opiera się na głębokich racjach chrystologicznych. Z tego powodu rozumowanie Bartha wydaje się być pozbawione konsekwencji²⁷.

²² Por. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. III: *Die Lehre von der Schöpfung*, cz. 4, Zürich 1969, s. 508.

²³ *Tamże*, s. 508–509.

²⁴ Por. ALTHAUS, *dz. cyt.*, s. 33; M. HONECKER, *Die Todesstrafe in der Sicht evangelischer Theologie*, ConcD 14 (1978), z. 12, s. 669.

²⁵ Por. E. WOLF, *Naturrecht oder Christusrecht. Todesstrafe*, Berlin 1960, s. 65.

²⁶ Por. BARTH, *dz. cyt.*, s. 512.

²⁷ Por. THIELICKE, *dz. cyt.*, s. 422; KELLER, *dz. cyt.*, s. 18.

2. Stanowiska krytyczne

Wobec uzasadnienia kary śmierci w oparciu o koniecznością obrony zagrożonego dobra wspólnego istnieje wiele oporów. Gdy w 1949 r. zniesiono w Niemczech karę śmierci, pojawiały się pojedyncze głosy teologów, wyrażające powątpiewanie co do konieczności kary śmierci dla dobra wspólnego w ramach zwyczajnego porządku prawnego. Teolog katolicki, Max PRIBILLA (1874–1956), napisał wówczas: „Zniesienie kary śmierci orzeczone przez Ustawę Zasadniczą stanowi próbę dla niemieckiego wymiaru sprawiedliwości. Jeżeli na podstawie przyszłych doświadczeń miałyby się okazać, że aktualnie uchwalona łagodniejsza praktyka sprzyjałaby najgorszej przestępczości i kara dożywotniego więzienia nie dawałaby wystarczającej ochrony, ustawodawca — pouczony przez szkody — będzie musiał z konieczności przywrócić karę śmierci. Jeżeli jednak dalszy rozwój wypadków jasno potwierdzi, że zniesienie kary śmierci ani w odniesieniu do bezpieczeństwa porządku prawnego, ani w odniesieniu do więziennictwa nie pociągnie za sobą zasadniczych szkód (...), wtedy zwolennicy kary śmierci nie będą mieli podstaw, aby krytykować zniesienie tej kary. Albowiem dobro wspólne jest najwyższą normą dla kształtowania także ustawodawstwa karnego i dobro wspólne rozwija się tym lepiej, im łagodniejsze kary i w mniejszym wymiarze stosuje państwo”²⁸

Prawnik i kanonista katolicki, Thomas WÜRTEMBERGER (1907–1989), zwrócił uwagę, że jeżeli w ramach oceny dopuszczalności kary śmierci bierze się pod uwagę kryteria czasu i okoliczności, to w dyskusji na ten temat trzeba także odwołać się do prawnej i społecznej konieczności tej formy kary. Pozwalają na to rozważania TOMASZA Z AKWINU, który dopuszczalności kary śmierci nie sprowadził ostatecznie do płaszczyzny absolutnie obowiązujących zasad prawa naturalnego, ale problematykę tę ujął w świetle dobra wspólnego oraz obowiązującego prawa. Staranne wyjaśnienie aktualnej sytuacji społecznej stanowi nieodzowne założenie i powinno być wiążące w ocenie dopuszczalności kary śmierci²⁹

Zależność stosowania kary śmierci od konkretnej sytuacji społeczno-historycznej podkreślał także kard. Joseph HÖFFNER (1906–1987), jeden z przedstawicieli chrześcijańskiej nauki społecznej. Twierdził on, że państwo i tylko ono ma prawo karać najcięższe przestępstwa wyrokiem śmierci. W *Chrześcijańskiej nauce społecznej* Höffner pisał: „Prawo, które posiada państwo w zakresie wymierzania kary śmierci, nie oznacza, iż nie może ono zrezygnować z korzystania z tego prawa. Fakt, że państwo rezygnuje z wymierzania kary śmierci, zależy od okoliczności historycznych, tzn. od potrzeb dobra wspólnego, uwarunkowanych istniejącą sytuacją. Nowoczesne państwo w zasadzie dysponuje skuteczną policją i niezawodnymi więzie-

²⁸ Por. PRIBILLA, *art. cyt.*, s. 345–346.

²⁹ Por. TH. WÜRTEMBERGER, *Zur naturrechtlichen Problematik der Todesstrafe*, w: J. HÖFFNER, A. VERDROSS, F. VITO (red.), *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft*, Innsbruck–Wien–München 1961, s. 529–530.

niami, stąd dzisiaj motywy przemawiające za taką rezygnacją są bardziej liczne niż np. w średniowieczu. Jednakże trzeba zawsze pamiętać, że najbardziej niebezpieczni przestępcy bywają uwalniani przez współników bądź drogą umożliwienia im ucieczki, bądź przez branie zakładników i żądanie ich uwolnienia i że odzyskują oni możliwość popełniania dalszych przestępstw³⁰

Bruno SCHÜLLER (ur. 1925), katolicki teolog moralista, twierdził, że kara śmierci jest do przyjęcia jako *ultima ratio* dla zachowania zagrożonej w swoim istnieniu publicznej społeczności prawnej. W tym celu, zdaniem Schüllera, wykonanie kary śmierci jest dopuszczalne, gdy spełnione są trzy warunki. Przestępstwa, za które grozi kara śmierci, muszą w sposób najbardziej poważny zagrażać istnieniu społeczności. Winno zostać dowiedzione, że kara śmierci stanowi najskuteczniejszy środek obrony przed takim zagrożeniem. Ponadto wykorzystane wszystkie dostępne środki karne, ale okazały się bezskuteczne. Czy w danym państwie takie warunki zachodzą, jest kwestią oceny władzy tego państwa³¹. Ocena taka nie jest łatwa, albowiem zależy od wielu czynników. W ramach życia społecznego konieczne jest branie pod uwagę nie tylko abstrakcyjnych zasad, ale także konkretnych, zmiennych warunków życia społecznego. Biorąc pod uwagę świadomość danej społeczności, jej doświadczenia historyczne oraz stan kryminalistyki, jakieś prawo w jednym kraju może być dopuszczalne albo nawet pożądane, podczas gdy w innym kraju byłoby ono nie do przyjęcia. Dlatego też ustawodawcy danego kraju należy przyznać swobodę decyzji co do zniesienia, zachowania bądź przywrócenia kary śmierci³².

Katolicki moralista i zwolennik kary śmierci, Gustav ERMECKE (1907–1987), twierdził, że kary śmierci nie można moralnie uzasadnić na podstawie konieczności obrony dobra wspólnego. Próba uzasadnienia kary śmierci w oparciu o cel kary, jakim jest zabezpieczenie dobra wspólnego, jest nie do utrzymania, gdyż cel ten zazwyczaj można osiągnąć w inny sposób³³. Ermecke napisał: „Uzasadnienie kary śmierci w oparciu o prawo państwa do obrony koniecznej zostało w ogólności odrzucone, gdyż w momencie jej wykonania nie występuje sytuacja obrony koniecznej”³⁴. W tym miejscu na uwagę zasługują rozważania jednego z prawników niemieckich, Arthura KAUFMANN (ur. 1923). Twierdzi on, że nie da się usprawiedliwić kary śmierci rozumianej jako obrona konieczna stosowana przez społeczeństwo wobec zagrażających mu napastników. O ile w sytuacji obrony koniecznej ważna jest aktualność agresji, to w przypadku kary śmierci, kiedy przestępca został już schwytany i postawiony przed sądem, ta aktualność już nie zachodzi. Nie ma konieczności odebrania mu życia, aby go unieszkodliwić. Wyrok śmierci w tym

³⁰ J. HÖFFNER, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1991, s. 223.

³¹ Por. B. SCHÜLLER, *Todesstrafe II. Moraltheol*, LThK, t. X, Freiburg im Br. 1965, kol. 230.

³² Por. PRIBILLA, *art. cyt.*, s. 344; K. HÖRMANN, *Handbuch der christlichen Moral*, Innsbruck–Wien–München 1958, s. 320–321.

³³ Por. G. ERMECKE, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, Paderborn 1963, s. 32.

³⁴ *Tamże*, s. 30.

przypadku nie stanowiłby środka koniecznej prewencji, ale stałby się aktem represji dokonanej po fakcie agresji³⁵. Na ten sam aspekt zwrócono uwagę w *Oświadczeniu o karze śmierci* wydanym w listopadzie 1980 r. przez Konferencję Episkopatu USA. Stwierdzono w nim, że kara śmierci w swej naturze, jak i praktycznych konsekwencjach, różni się od odebrania życia w przypadku legalnej obrony koniecznej, jak też obrony społeczności. Dlatego też kara śmierci jest moralnie nieuzasadniona³⁶.

Zdaniem profesora Waldemara MOLINSKIEGO (ur. 1926), teoretycznie możliwe jest usprawiedliwienie kary śmierci jako koniecznego środka zabezpieczenia społeczeństwa przed groźnymi przestępcami, których nie da się w żaden inny sposób odstraszyć od popełniania przestępstw. Argumentacja ta jest do przyjęcia pod warunkiem, że nie istnieje żadna inna możliwość skutecznej obrony przed przestępcami. Biorąc pod uwagę aktualny stan więziennictwa i uwarunkowania społeczne, zwłaszcza krajów rozwiniętych, ewentualność taka nie może być brana pod uwagę. O ile wymierzanie kary śmierci można by usprawiedliwić w sytuacjach wyjątkowych, to nie można jej zaakceptować jako zwyczajnej kary. W sytuacjach nadzwyczajnych kara śmierci wydaje się być moralnie usprawiedliwioną, gdyż jednostka i społeczność mają prawo bronić się przed zewnętrznym bezprawiem, a nie mają innej możliwości obrony³⁷.

Powyższe stanowisko podziela moralista katolicki, Karl-Heinz PESCHKE (ur. 1932). Twierdzi on, że przestępcy, którzy poważnie zagrażają dobru innych obywateli i społeczności, muszą zostać unieszkodliwieni. Czy ochrona społeczności koniecznie domaga się śmierci przestępcy, czy też nie, zależy od tego, czy jego śmierć stanowi jedynie skuteczny sposób ochrony życia i dobra obywateli. Z tego wynika, że w odmiennych okolicznościach (np. w czasie pokoju i wojny) mogą być stosowane różne kary za to samo przestępstwo. Kara śmierci w pewnych okolicznościach może być usprawiedliwiona i konieczna; w innych okolicznościach może nie być konieczna. W dużej mierze jest to zależne od tego, czy państwo jest w stanie przetrzymywać przestępców w bezpiecznych aresztach³⁸.

Konrad HILPERT (ur. 1947), katolicki profesor teologii praktycznej i etyki społecznej na Uniwersytecie Kraju Saary, twierdzi, że wśród racji uzasadniających karę śmierci argument bazujący na idei obrony koniecznej społeczeństwa jest najbardziej trafny. Rodzi się jednak pytanie, czy spełnione są warunki występujące w sytuacji

³⁵ Por. A. KAUFMANN, *Um die Todesstrafe*, w: TENZE, *Schuld und Strafe. Studien zur Strafrechtsdogmatik*, Köln–Berlin–Bonn–München 1966, s. 20; TENZE, *Todesstrafe*, w: GÖRRES-GESELLSCHAFT (red.), *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft I–VII*, t. V, Freiburg–Basel–Wien 1985–1995, kol. 484.

³⁶ Por. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Statement on Capital Punishment (1980)*, w: J.G. MELTON (red.), *The Churches speak on: Capital punishment. Official Statements from Religious Bodies and Ecumenical Organizations*, Detroit 1989, s. 18.

³⁷ Por. W. MOLINSKI, *Todesstrafe. Sacramentum Mundi*, w: K. RAHNER, A. DARLAP (red.), *Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. IV, Freiburg im Br. 1969, kol. 931.

³⁸ Por. K.-H. PESCHKE, *Christliche Ethik: Spezielle Moraltheologie*, Mainz 1995, s. 653.

obrony koniecznej, względnie, czy dzisiejsze społeczeństwo, posiadając o wiele lepsze możliwości zabezpieczenia przed przestępstwami, nie może bronić się w inny sposób. Na pytanie to należy bez wątpienia odpowiedzieć twierdząco i to pomimo bezsilności państwa wobec aktów terroru. Od czasu, kiedy wiele krajów, w tym także RFN, obchodzą się bez kary śmierci, nie można twierdzić, że jest ona nieodzowna dla zachowania wewnętrznego ładu w państwie. W tym kontekście można mówić o karze śmierci jako karze archaiczej³⁹

Eberhard SCHOCKENHOFF (ur. 1953), katolicki teolog moralista, uważa, że moralne usprawiedliwienie kary śmierci w oparciu o ideę ochrony dobra wspólnego jest zależne od historyczno-społecznych uwarunkowań. Biorąc pod uwagę te uwarunkowania, kara śmierci może być uzasadnioną, przy założeniu, że stanowi skuteczny środek i jedyną możliwość społeczności prawnej do ochrony dobra wspólnego. W ramach warunków nowoczesnego więziennictwa te dwa założenia nie są spełnione, dlatego kara śmierci w demokratycznym państwie prawa z etycznego punktu widzenia wydaje się być pozbawiona uzasadnienia⁴⁰

W wydanej przez Konferencję Episkopatu Niemiec drugiej części *Katolickiego katechizmu dla dorosłych* pt. *Życie z wiary*, prawo państwa do wymierzenia kary śmierci zostało uzależnione od konkretnych uwarunkowań życia społecznego. Czytamy tam: „(...) prawo to jest obwarowane bardzo ścisłymi warunkami. Czy istniejące uwarunkowania przemawiają za karą śmierci, stanowi poważną kwestię sumienia kompetentnego autorytetu państwa. Dla naszego kraju — jak też wynika to z artykułu 102 Ustawy Zasadniczej RFN — uwarunkowania takie wydają się nie występować”⁴¹.

Podobne przekonanie odnośnie do kary śmierci wyraził JAN PAWEŁ II w encyklice *Evangelium vitae*. Papież nie podważył całkowicie uzasadnienia kary śmierci, lecz wyraził wątpliwości co do tego, czy współcześnie zachodzą warunki usprawiedliwiające praktykę kary śmierci. Zwracając uwagę na zachodzące zmiany w organizacji społeczeństwa, które sprawiają, że kara ta przestaje być absolutną koniecznością, Papież napisał, że „(...) 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”⁴². Na ten sam aspekt Papież zwrócił uwagę, gdy 27 stycznia 1999 r. przemawiał do zgromadzonych na Mszy św. w St. Louis w USA, stwier-

³⁹ Por. K. HILPERT, *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf 1991, s. 286–287.

⁴⁰ Por. E. SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1998, s. 189.

⁴¹ DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (red.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, t. II: *Leben aus dem Glauben*, Freiburg–Basel–Wien–Kevelaer 1995, s. 286.

⁴² EV 56.

dzając, że nowa ewangelizacja potrzebuje ludzi opowiadających się bezwarunkowo po stronie życia: „Współczesne społeczeństwo dysponuje środkami, dzięki którym może zapewnić sobie bezpieczeństwo, nie pozbawiając na zawsze przestępców możliwości odmiany życia. Ponawiam wezwanie, które zawarłem niedawno w orędmu na Boże Narodzenie, aby zgodzono się położyć kres karze śmierci — praktyce okrutnej i zarazem niepotrzebnej”⁴³

Również wśród teologów protestanckich istnieją stanowiska krytyczne wobec argumentacji uzasadniającej karę śmierci jako obronę konieczną społeczeństwa. Ernst WOLF (1902–1971) stwierdził, że kara śmierci jako obrona konieczna nie jest właściwie karą. Obrona konieczna — w przeciwieństwie do powszechnego przeświadczenia, że agresor popełnia bezprawie, a napadnięty działa zgodnie z prawem — jest zawsze działaniem w sytuacji, która wykracza poza normalny stan prawa i pokoju. Pewne jest, że napastnik spycha obrońcę ze zwyczajnej sytuacji do stanu wyjątkowego i przez to działanie obronne samo w sobie jest częścią sytuacji nadzwyczajnej, która jako taka pozbawiona jest wewnętrznej struktury prawnej. Wynika z tego, że o karze śmierci jako obronie koniecznej należy mówić jedynie jako o próbie prawnej regulacji mechanizmu życia społecznego⁴⁴ Wolf twierdził, że w chrześcijaństwie od czasów KONSTANTYNA WIELKIEGO kara śmierci w zasadzie była jedynie tolerowana. Uzasadnianie kary śmierci w oparciu o ideę społecznej obrony koniecznej było próbą uwolnienia państwa od zarzutu naruszenia piątego przykazania dekalogu. W konsekwencji oznacza to, że chrześcijanie nie są zobowiązani do wyrażania entuzjastycznego sprzeciwu wobec kary śmierci w państwach, które tę karę stosują, ale powinni krytykować uzasadnienie jej konieczności i wzywać, aby rezygnowano z wymierzania kary śmierci lub jej wykonywania. W każdym razie nie powinno się, zdaniem Wolfa, podejmować prób religijnego lub teologicznego uzasadnienia kary śmierci⁴⁵

Niemiecki teolog protestancki, Helmut THIELICKE (1908–1986), uważał, że prawo władzy państwowej do wymierzania kary śmierci jest uwarunkowane czasowo. Prawo to nie jest prawem odwiecznym, ale obowiązuje w kontekście aktualnych okoliczności. Dla państwa zsekularyzowanego pełnomocnictwo karania śmiercią właściwie wygasło. W sytuacji granicznej (wojna czy stan wyjątkowy) karę śmierci można ewentualnie zastąpić obroną konieczną państwa, która jest prawnie uregulowana, ale posiada charakter kary wyłącznie w pośrednim, przenośnym sensie. Abstrahując od sytuacji wyjątkowej, państwo ma zapewnić społeczności bezpieczeństwo, co można osiągnąć przez karę dożywotniego więzienia. Państwo powinno przestępcy dać szansę dostrzeżenia sensu w karze pozbawienia wolności. W przy-

⁴³ JAN PAWEŁ II, *Miłość Serca Chrystusa żąda odpowiedzi*. Msza św. na stadionie „Trans World Dome” (St. Louis 27.01.1999 r.), OsRomPol XX (1999), nr 4 (212), s. 36.

⁴⁴ Por. E. WOLF, *Theologische Argumente gegen die Todesstrafe*, w: *Todesstrafe? Theologische und juristische Argumente*, Schriftenreihe Kirche im Volk, bmrw, z. 24, s. 78.

⁴⁵ Por. *tamże*, s. 83.

padku każdej kary jest to pokuta. Biblijnym paradygmatem tego rodzaju szansy jest znak ochrony, który Bóg zostawił na czole Kaina – bratobójcy, kiedy powiedział: „Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotnej pomsty doświadczy!” (Rdz 4,15)⁴⁶

Protestancki teolog niemiecki, Hans-Peter ALT (1927–1997), rozumował, że zastosowanie kary śmierci byłoby możliwe jedynie w sytuacji granicznej. Oznaczałoby to, że państwo znajduje się na takim poziomie rozwoju społecznego, że oprócz kary śmierci nie posiada żadnych innych środków zabezpieczenia społeczeństwa przed przestępcami. Z kary śmierci nie można byłoby zrezygnować w przypadku, gdyby dalsze życie w ludzkiej społeczności było absolutnie niemożliwe. Przykładem takiej społeczności, zdaniem Alta, może być sytuacja starożytnego ludu prowadzącego koczowniczy tryb życia, który nie miał możliwości uwięzienia przestępcy. Przykładem może też być Naród Wybrany, w którym złamanie przykazania Bożego oznaczało pogwałcenie przymierza narodu z Bogiem. Przez to przestępca doprowadzał społeczność na skraj przepaści. Obecnie państwa europejskie nie znajdują się w takiej sytuacji granicznej i dlatego kara śmierci powinna zniknąć z prawa karnego⁴⁷

Powyższe stanowiska teologów protestanckich potwierdza dokument na temat kary śmierci wydany przez Kościół Ewangelicki Nadrenii w 1959 r. Zwrócono w nim uwagę, że nie można z góry zakładać sytuacji, w których państwo w ramach troski o prawo i pokój zmuszone jest do zastosowania kary śmierci. Sytuacje takie nie mogą też stać się przyczyną uzasadniającą karę śmierci⁴⁸.

W świetle powyższych racji trudno utrzymywać, że kara śmierci w państwie praworządym stanowi konieczną obronę społeczności przed przestępcami zagrażającymi jej obywatelom, obowiązującemu w niej prawu i łaadowi moralnemu. Trudno mówić o karze śmierci jako obronie koniecznej w przypadku, kiedy brak jest aktualności agresji, bo przestępca został już unieszkodliwiony i osadzony w więzieniu. Brak też uzasadnienia dla kary śmierci jako obrony koniecznej, kiedy nie wykorzystano się wszystkich możliwych środków obrony obywateli przed przestępcami, bo jedynie wtedy można mówić o uzasadnieniu moralnym dla odebrania życia napastnikowi w ramach obrony koniecznej.

W tym kontekście rodzi się szereg pytań: Co społeczeństwo i sprawujący władzę uczynili w walce z przestępczością? Na ile ulepszone zostały organy ścigania? Jakie kary za przestępstwa kryminalne przewiduje kodeks karny i na ile są one egzekwowane? Jakie podejmuje się działania prewencyjne i na ile poważnie traktuje się przyczyny przestępczości? O ile nie podejmie się konkretnych działań na tych płaszczyznach, o tyle wołanie o przywrócenie kary śmierci jest ucieczką od prawdziwie odpowiedzialnego rozwiązania problemu przestępczości. Kara śmierci bowiem nie stanowi rozwiązania trudnych problemów społecznych.

⁴⁶ Por. THIELICKE, *dz. cyt.*, s. 433.

⁴⁷ Por. H.-P. ALT, *Das Problem der Todesstrafe*, München 1960, s. 163–166.

⁴⁸ Por. *Zur Frage der Todesstrafe. Ein Gutachten der Evangelischen Kirche im Rheinland*, „Kirche in der Zeit” 14 (1959), s. 424.

Die Todesstrafe als Notwehr in ethisch-theologischer Sicht

Zusammenfassung

Die Todesstrafe gehört zu den meist diskutierten und fast immer aktuellen gesellschaftlichen Problemen. Besonders in Polen fordert die Gesellschaft wie auch viele Politiker angesichts der zunehmenden Gewalt immer wieder die Wiedereinführung der Todesstrafe. Einer der Gründe scheint die Notwendigkeit der Todesstrafe zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft und ihrer Rechts- und Sozialordnung zu sein. Das Argument der Notwehr in der Diskussion um die Todesstrafe ist ohne Zweifel eines der überzeugendsten. Es entsteht die Frage, ob nicht nur auf der juristischen, sondern auch auf der ethischen Ebene die Todesstrafe als eine Notwehr der Gesellschaft gegenüber Gewalttaten und Verbrecher gesehen werden kann. Diese Denkweise wurde von dem hl. Thomas von Aquin theologisch begründet und von vielen Theologen bis heute noch befürwortet. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird diese Argumentation kritisiert, denn heutzutage stehen der Gesellschaft andere Mittel zur Verfügung, sich gegen Verbrecher zu wehren. Aufgrund des modernen Strafrechts und des an Resozialisierung orientierten Strafvollzugs kann man die Todesstrafe kaum noch als Notwehr begründen. Die obengenannten Fragen wurden aus der Sicht der Deutschen Ethiker und Theologen, die neben den italienischen Theologen zu den besten Kennern diese Problematik gehören, erörtert.