

Ks. Tadeusz Ślipko SJ

O karze śmierci – głos końcowy

I. Dlaczego „głos końcowy”?

Aktualność zagadnienia etycznych aspektów kary śmierci sprawiła, że stało się ono przedmiotem mojego studium monograficznego, którego wyniki zostały zaprezentowane w publikacji pt. *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*. Dalszym potwierdzeniem tej opinii są prasowe echa na temat wspomnianej publikacji, z których do mojej wiadomości dotarły trzy. Wyróżniają się one tym przede wszystkim, że zajmują zdecydowane krytyczne stanowisko względem niektórych, niemniej jednak węzłowych sformułowań zarysowanej przeze mnie teorii odnośnie do moralnej dopuszczalności kary śmierci. Pierwsza, pióra dwu autorów Lecha K. oraz Rafała Paprzyckich, ukazała się pod tytułem *Kara śmierci – chrześcijański punkt widzenia* już w r. 2001 w prawniczym czasopiśmie „Palestra”¹, druga w tymże samym 2001 r. w dominikańskim czasopiśmie „Teofil. Prowokator Intelktualny”, tym razem jako wypowiedź trzech autorów², ostatnia zaś – Pawła Laufera zatytułowana *Kilka uwag co do argumentacji ks. Tadeusza Ślipki w sprawie kary śmierci* w „Przeglądzie Filozoficznym – Nowa Seria” w Roku Pańskim 2005³. Najprawdopodobniej zamyka ona ciąg krytycznych głosów na ten temat. Pozwala to autorowi wspomnianej publikacji ustosunkować się do wysuniętych zarzutów i w ten sposób uzupełnić zarysowaną w niej teorię o wcześniej trudne do przewidzenia ewentualności jej zanegowania.

¹ Lech K. Paprzycki, Rafał Paprzycki, *Kara śmierci – chrześcijański punkt widzenia*, „Palestra” nr 3-4 (2001), s. 7-8.

² „Teofil. Prowokator Intelktualny” 1 (15) 2001, J. Pyda OP, *Kilka słów o chrześcijańskim abolicjonizmie*, s. 51-61; P. Dymowski OP, *O moralnej dopuszczalności kary śmierci*, s. 52-84; J. Kupczak OP, *O karze śmierci – glosa*, s. 71-73.

³ P. Laufer, *Kilka uwag co do argumentacji ks. Tadeusza Ślipki w sprawie kary śmierci*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, Rok 14 (2005), nr 1 (53), s. 57-66.

II. Stanowisko Lecha K. oraz Rafała Paprzyckich

Zacznijmy od wstępnej deklaracji, w której obydwaj autorzy wprowadzają czytelnika w tok swojej krytycznej refleksji odwołaniem się autorytetu Jana Pawła II. Ich zdaniem przechylił on ostatecznie szalę zwycięstwa na korzyść abolicjonizmu, opowiadając się w encyklice *Evangelium vitae* [nr 56] za ostatecznym zniesieniem kary śmierci. A zatem chyba już tylko tytułem apologetycznego komentarza do tego autorytatywnego dokumentu Papieża formułują pod adresem mojej publikacji szereg zarzutów. W całości omawiać ich nie ma potrzeby. Cóż bowiem wartościowego dla meritum sprawy wnosi przypisywanie mi emocjonalnego, a więc jednostronnego zaangażowania się po stronie retencjonizmu, czego dowodem ma być krytykowanie przeciwników kary śmierci, nieskapienie zaś słów uznania dla zwolenników kary śmierci⁴, a także ubolewanie, że pominąłem poglądy polskich prawników poza nielicznymi, wśród których zostali wymienieni prof. A. Grześkowiak oraz prof. W. Mąciór, w oczach moich adwersarzy widocznie niewiele znaczący.

Natomiast już formalnie zanegować należy jako pozbawione wszelkiego rzeczowego uzasadnienia przypisywanie mi twierdzenia, że „działanie objęte przykazaniem ‘nie zabijaj’ znajduje się poza granicami nieomyłności zwyczajnego nauczania Kościoła jako jedna z norm moralnych o charakterze operatywnym... Te normy kształtują się w rozwoju historycznym, a więc są określone także konkretnymi warunkami społecznymi”⁵. Podobnie na kilka słów odpowiedzi zasługuje zarzut, że omawiając problem kary śmierci w źródłach Objawienia pominąłem „kluczowe zdarzenie opisane w Starym Testamencie w Księdze Rodzaju”, a mianowicie „zabójstwo, jakiego dopuścił się Kain”⁶. Konkluzja zaś tego ciągu wywodów brzmi następująco: „Zgadza się wobec tego, że wypowiedź żadnego z Apostołów i ich następców nie może ostatecznie przesądzać dopuszczalności kary śmierci z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej”⁷.

Otóż ze swej strony z całą stanowczością jako niezgodne z prawdą oceniam przypisywanie mi twierdzenia odnośnie do przykazania „nie zabijaj”, jak również do twierdzeń zawartych w przytoczonej przed chwilą konkluzji na temat braku kompetencji poszczególnych „Apostołów i ich następców” w ostatecznym orzekaniu o dopuszczalności kary śmierci. Twierdzenia te nie mają w tekście recenzji Panów Paprzyckich żadnej wiarogodnej dokumentacji w postaci odpowiednich cytatów, a przynajmniej odnośników do określonych kontekstów mojej rozprawy. Nie mają, gdyż mieć nie mogą. Są to własne, co gorsza – arbitralne konstatacje obu Szanownych Recenzentów. Jak się zdaje, pomieszały się im dwa fundamentalne, ale odrębne aspekty kary śmierci jako sankcji ostatecznej: jej moralno-prawnej

⁴ L.K. Paprzycki, R. Paprzycki, art. cyt., s. 7–8.

⁵ Art. cyt., s. 8–9.

⁶ Art. cyt., s. 9–10.

⁷ Art. cyt., s. 9.

nienaganności, a tym samym dopuszczalności oraz – jak to szeroko omówiłem na s. 141–148 rozprawy – praktycznej stosowalności. O ile kara śmierci rozpatrywana w jej moralno-prawnym aspekcie ma charakter normy stabilnej, a zatem niezależnej od warunków miejsca i czasu, o tyle jej praktyczna stosowalność wymaga maksymalnej ostrożności w ocenie stopnia odpowiedzialności skazańca, jak również uwzględnienia historycznych uwarunkowań uzasadniających konieczność sięgania przez prawodawcę po sankcję ostateczną bądź dopuszczających jej całkowite zawieszenie w kodeksie państwowego prawa karnego.

Ten ostatni temat zasługuje również w niniejszej mojej odpowiedzi na szersze uwzględnienie, ponieważ jemu właśnie szczególną uwagę poświęcił Jan Paweł II, wysuwając propozycję maksymalnego ograniczenia wykonywania kary śmierci, a w końcu całkowitego jej zniesienia. W tym punkcie inicjatywa Jana Pawła II stanowi rzeczywistą innowację w nauczaniu papieży, którzy do tego czasu – afirmując powszechną doktrynę Kościoła o dopuszczalności kary śmierci – aspekt celowości kary śmierci ograniczali do stałego przypominania obowiązku przestrzegania nakazów sprawiedliwości w ocenianiu okoliczności towarzyszących poszczególnym przypadkom jej stosowania, przede wszystkim zaś stopnia odpowiedzialności ewentualnego skazańca. Otóż, doceniając szlachetność motywów skłaniających Jana Pawła II do wysunięcia wspomnianego postulatu całkowitego zniesienia kary śmierci, trzeba jednak mieć na uwadze niezbity fakt, że odnośnie do tej sprawy nie ma stałej doktryny zwyczajnego nauczania Kościoła. Wręcz przeciwnie, pomijając przypomniane przed chwilą zacieśnienie uwagi papieży minionych wieków do przypominania obowiązku uwzględniania subiektywnych uwarunkowań odpowiedzialności przestępców za popełniony przez nich zbrodniczy czyn, jeden z nie tak dawnych poprzedników Jana Pawła II, a mianowicie Pius XII, zajął wręcz odmienne stanowisko. Przytoczyłem je z dokładną notką bibliograficzną na s. 145–146 mojej publikacji. W niedwuznacznych zgoła słowach stwierdza ów również wielki papież, że nawet we współczesnych warunkach cywilizacyjnych żadne państwo nie jest zdolne nałożyć administracyjnych hamulców mogących skutecznie paraliżować zbrodnicze zakusy tajnych zorganizowanych grup przestępczych. Problemem przeto staje się pytanie, które z tych dwu orzeczeń opiera się na bardziej obiektywnej i trzeźwej ocenie społecznego bezpieczeństwa współczesnych euroamerykańskich społeczeństw i posiadanych przez nie realnych mechanizmów zwalczania zbrodniczych jednostek i mafijnych organizacji.

Niezależnie wszakże od tych merytorycznych wątków dyskusji na temat kary śmierci można sobie zadać pytanie, czym tłumaczyć fakt, że dwaj trzeźwo myślący i emocjonalnie niezaangażowani krytycy w ogóle nie wzięli pod uwagę głosu Piusa XII, natomiast skrętnie wydobyli na światło dzienne pominięty przeze mnie Kainowy epizod Starego Testamentu? Pozostawiając odpowiedź domyślności ewentualnych czytelników niniejszej apologii, *pro domo sua* trzeba przynajmniej pokrótce ustosunkować się do tej sprawy.

Przede wszystkim nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w księgach Starego Testamentu, które przecież na równi z Nowym przekazują nam pod natchnieniem Ducha Świętego spisane Słowo Boże, na całej przestrzeni jego wielotysięcznej historii, kara śmierci nie tylko funkcjonowała jako moralnie dopuszczalna sankcja za określone kategorie przestępstw, ale w pewnych przypadkach była wręcz przedmiotem formalnego nakazu „śmiercią umrze”. W tym kontekście opowieść o zbrodni Kaina i zakazie wymierzania mu kary „przez każdego, kto mnie spotka” musi być interpretowana zgodnie z tym niepodlegającym wątpieniu stanem świadomości moralnej pierwotnego społeczeństwa ludzkiego. Podkreślają bowiem egzegeci, że „epizod o Kainie i Abli dotyczy prawdopodobnie... czasów późniejszych [rozwinęta kultura, znaczna liczba ludzi] został tu umieszczony jako wymowne potwierdzenie skutków grzechu pierworodnego”⁸. Biorąc przeto pod uwagę ogólny klimat moralny ówczesnego społeczeństwa, zakaz wymierzania Kainowi kary przez „każdego, kto mnie spotka” może wyrażać co najwyżej zakaz zabicia go przez poszczególne osoby z motywów indywidualnej zemsty. Temu celowi służyć miało tajemnicze znamię, chroniące go z woli Bożej przed słusznym wymiarem sprawiedliwości na zasadzie „prawa łaski” tym razem nie ludzkiego, ale ponadludzkiego Prawodawcy.

Podsumowując tę dygresję, można poprzestać na stwierdzeniu, że metaforyczne znaczenie Kainowego epizodu z Księgi Rodzaju usprawiedliwia pominięcie go w filozoficzno-etycznym studium. W tych bowiem rozważaniach źródłowym punktem odniesienia są faktograficzne stwierdzenia nauk etnologicznych, nie zaś wymagające odrębnej teologicznej interpretacji wydarzenia z historii Zbawienia. To, co w źródłach Objawienia jest ważne dla naszych rozważań, sprowadza się do prostej konstatacji, że moralne normatywy funkcjonujące w moralnym kodeksie Starego Testamentu zachowują swoją ważność również w Nowym Testamencie, chyba że uległy korekturze dokonanej przez Chrystusa, jak to miało miejsce na przykład w sprawie rozwodów. Odnośnie do kary śmierci tego rodzaju ingerencji nie odnotowujemy na kartach Nowego Testamentu, a więc prawomocność sankcji ostatecznej zachowuje w nim nadal swój penitencjarny status. Ewidentnym potwierdzeniem tego stanu rzeczy jest głos św. Pawła w Liście do Rzymian, szeroko omówiony w mojej publikacji na s. 18–25. Niemniej jednak dla moich Szanownych Recenzentów jest to „wywód szczególnie mało przekonujący”⁹, podobnie jak wszystkie inne przeze mnie przytaczane racje. Zamiast wchodzić w drobiazgowo polemiczne analizy, dzielącą nas różnicę zdań można sprowadzić do jednego punktu zasugerowanego przez samych Recenzentów. A mianowicie, odnosząc się do mojej osoby, stwierdzają co następuje: „Przedstawiając poglądy Jana Pawła II zawarte w encyklice *Evangelium vitae* autor [czyli moja skromna

⁸ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. III poprawione, Poznań–Warszawa 1991, s. 27.

⁹ L.K. Paprzycki, R. Paprzycki, art. cyt., s. 10.

osoba – T.Ś.] wychodzi ze stwierdzenia, z którymi musimy się zgodzić, że Papież uznaje karę śmierci za moralnie dopuszczalną”¹⁰, aczkolwiek obecnie możliwą do zastąpienia przez inne, łagodniejsze środki. Skoro więc również, zdaniem moich Oponentów, Jan Paweł II „uznaje karę śmierci za moralnie dopuszczalną”, należy zapytać, na jakiej to czyni podstawie? Innymi słowy – w imię jakich racji dochodzi do tej, w problematyce kary śmierci podstawowej konstatacji, ponadto – przypomnijmy – tożsamej z naczelną tezą mojej publikacji? A pamiętać musimy, że Papież przemawia tu nie jako kardynał Karol Wojtyła, autor dzieła *Osoba i czyn* czy jakiegokolwiek innej publikacji z przedpontyfikalnego okresu życia. Czyni to jako Nauczyciel Kościoła, który zwraca się do ogółu wiernych, owszem, na koniec „do wszystkich ludzi dobrej woli” za pośrednictwem tej wagi dokumentu, jakim jest encyklika *Evangelium vitae*. Czy w orzekaniu tej prawdy mógł abstrahować od źródeł Objawienia, w tym także od Listu św. Pawła do Rzymian, a następnie od zwyczajnego nauczania Kościoła przez dwa tysiąclecia rozwijającego na wszystkich szczeblach swej doktrynalnej aktywności, jeśli zaś chodzi o teologię – przy aktywnym udziale i przy stałej aprobachie papieży – tę samą naukę o moralnej dopuszczalności, w teorii i sądowniczej praktyce, stosowania sankcji ostatecznej?

Otóż tu stajemy wobec zadziwiającego zjawiska. Czcigodni moi Oponenci, którzy w samym tytule swojej recenzji nie omieszkali podkreślić, że reprezentują „chrześcijański punkt widzenia”, ten nurt teologicznej argumentacji na rzecz moralnej godziwości kary śmierci i jej dopuszczalności w państwowym wymiarze sprawiedliwości zbywają tego rodzaju banalnym frazesem, jak np. „nie tylko do okresu Soboru Watykańskiego, ale aż do wypowiedzi Jana Pawła II w *Ewangelii Życia*, moralści i papieże nie powiedzieli nic istotnego na temat kary śmierci”¹¹, z dosłownym niemal powtórzeniem słów „nic istotnego” kilka zdań dalej. Otóż obaj Szanowni Krytycy nie zdają sobie zupełnie sprawy, że poza tym nonszalanckim powiedzonkiem kryje się doktrynalna stałość zwyczajnego nauczania Kościoła. Nauczanie to bowiem nie jest badawczą ani – tym bardziej – odkrywczą instytucją doktrynalną. Jego zadaniem jest kontynuacja doktrynalnej ciągłości określonych prawd dogmatyczno-moralnych, ich utwierdzanie w świadomości i życiu społeczności wiernych, dawanie świadectwa ich nieprzemijającej prawdziwości. W tym też duchu odczytywał je Jan Paweł II, nie powiedział więc w tym zakresie „nic istotnego” ani też „nic znaczącego”, wpisując w swoją nauczycielską działalność to, czego Kościół przez wieki nauczał i nadal naucza. Jak już wspominałem, jego inicjatywa ogranicza się do postulatu stopniowego ograniczania, a na koniec zniesienia kary śmierci, a to znaczy, że dotyczy wtórnego, historycznie uwarunkowanego jej aspektu. Pomijając fakt, że tego typu nowatorskie

¹⁰ Art. cyt., s. 13.

¹¹ Tamże.

propozycje miały już swoje precedensy w historii katolickiej teologii, przeze mnie zrelacjonowane na s. 106 mojej publikacji, większe znaczenie ma w tej sprawie odmienne wystąpienie Piusa XII, przeze mnie już wcześniej wspomniane. To wszystko redukuje znacznie wagę doktrynalną wypowiedzi Jana Pawła II i jej znaczenie w kontekście dyskusji na temat stanowiska Kościoła w sprawie kary śmierci. Natomiast staranne z ich strony przemilczanie tych faktów świadczy, że treściową wymowę swej recenzji w wyższym stopniu konstruowali w duchu dewizy łacińskiego pisarza Juwenalisa; *sic volo, sic jubeo, stet pro ratione voluntas* [tak chcę, tak rozkazuję, niech zamiast racji decyduje wola], aniżeli chłodnej analizy omawianych tekstów mojej publikacji. Na tych też słowach kończy się moja odpowiedź na krytyczne uwagi panów Rafała i Lecha Paprzyckich.

III. Krytyczne głosy OO. Dominikanów

Jest tych „głosów” trzy, przy czym „głos” trzeci autorstwa O.J. Kupczaka OP zatytułowany *O karze śmierci – glosa* skierowany jest bezpośrednio do poprzedzających jego wypowiedź głosów dwu współbraci. W tym dopiero kontekście znalazło się miejsce na krytyczne uwagi pod adresem mojej publikacji. Zanim przystąpię do ich zrelacjonowania i mojej na nie odpowiedzi, pozwolę sobie na zgryźliwą nieco wstępną przestrożę. Dwaj dostojni krytycy wplatają śmiało w swoje cenne uwagi łacińskie cytaty. Cytatów tych co prawda niewiele, ale pospolitych błędów w nich niewspółmiernie dużo. Morał stąd taki: albo się łaciną nie popisywać, albo przeprowadzać dokładną korektę tekstów, niezbędną szczególnie w warunkach powszechnej, niestety, we współczesnych kręgach polskich intelektualistów ignorancji języka łacińskiego. Większej wszakże wagi jest merytoryczna treść wypowiedzianych przez nich krytycznych osądów.

Także tym razem rozpocznę moją odpowiedź od wspomnianego już O.J. Kupczaka. Zdumiewa się on bowiem moją „ekwilibrystyką intelektualną”, za pomocą której postępy abolicjonizmu na polu prawodawstwa państwowego przypisuję „wyraźnym naciskom międzynarodowych sił politycznych, inspirowanym przez laickie ośrodki propagujące wszelkiego rodzaju formy permissywizmu moralnego, [...] w sumie »cywilizacji śmierci«”. To zaś, jak stwierdza O. Kupczak „jest niezgodne ze stanowiskiem Jana Pawła II, który opowiada się za zniesieniem kary śmierci jako postulatu cywilizacji życia”. W odpowiedzi odwołam się najpierw do tekstu mojej publikacji. W paragrafie *Kara śmierci w okresie dwu ostatnich wieków (1764–1945)*¹² wymieniłem długi szereg protagonistów współczesnego abolicjonizmu (Beccaria i jego inspiratorzy: d’Alembert, Diderot, Helvetius, Holbach, Bentham, International Amnesty), którym laickiej orientacji światopoglądowej absolutnie odmawiać niepodobna. Jeśli przytoczone fakty są prawdziwe, równie

¹² *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, s. 102–109.

prawdziwe są zakwestionowane przez O. Kupczaka moje wypowiedzi na temat „postępów abolicjonizmu na polu prawodawstwa państwowego”. W tym samym stopniu prawdziwe są także powiązania tegoż abolicjonizmu z paralelnymi faktami wprowadzania w legislacyjne reglamentacje aprobaty dla par homoseksualnych, ich prawa do adopcji dzieci, aktualne próby, częściowo już udane, prawnej dopuszczalności eutanazji i innych tym podobnych legislacyjnych inicjatyw. Nie ma też żadnych podstaw, by dopatrywać się „zdumiewającej ekwilibrystyki” w moim – oczywiście – wykonaniu, polegającej na ujawnieniu dominującego udziału ideologów „cywilizacji śmierci” (termin n.b. wprowadzony przez Jana Pawła II) w promocji wspomnianych legislacyjnych reglamentacji a inicjatywą tegoż Papieża wzywającego do redukowania, a w końcu do prawnego wymazania kary śmierci z państwowych kodeksów prawa karnego, inicjatywą niewątpliwie w jego intencji pomyślaną jako afirmacja „cywilizacji życia”. To jest ze strony Papieża zabieg podjęty w tym celu, aby pokazać, że nawet na gruncie moralnej dopuszczalności kary śmierci możliwa jest reinterpretacja prawnej instytucji kary śmierci na gruncie chrześcijańskich, a nie laickich przesłanek światopoglądowych.

Pochopność O. Kupczaka do powierzchownych osądów znajduje dodatkowe potwierdzenie w zakończeniu jego glosy. Zarzuca mi tam „zupełne niezrozumienie zasadniczego dla św. Tomasza rozróżnienia między *actus internus* i *actus externus*”, wskutek czego nie zdaję sobie sprawy z tego, że „przede wszystkim motywacja, cel działania podmiotu ma decydujące znaczenie dla oceny moralnej czynu ludzkiego”. Otóż pozwolę sobie zauważyć, że wyrażona w tym zdaniu opinia jest tylko bezkrytycznym powtórzeniem głośniejszej przed ponad 40 laty próby reinterpretacji w duchu etycznego subiektywizmu i relatywizmu myśli św. Tomasza w sprawie źródeł moralności aktu ludzkiego podjętą przez dwu belgijskich teologów: S. Pinckaersa OP oraz O. Lottina. W tym też mniej więcej czasie tej na fundamentalnych błędnych przesłankach opartej koncepcji poświęciłem spore, bo ponad 45 stron druku liczące studium opublikowane w pamiątkowej księdze poświęconej wówczas jeszcze kardynałowi Karolowi Wojtył¹³. Toteż wybaczy mi Szanowny Krytyk, że nie widzę potrzeby odnosić się do jego zarzutów przynajmniej tak długo, dopóki nie wykaże się on większą znajomością zarówno samego problemu, jak i aktualnego stanu badań na ten temat.

Krótkiej glosie O. Kupczaka OP trzeba było poświęcić stosunkowo dużo miejsca w mej odpowiedzi ze względu na wagę spraw w niej poruszonych i ton, w jakim została zredagowana. Zgoła inaczej ma się rzecz ze znacznie dłuższą i pozbawioną ostrych akcentów oceną O. Dymowskiego OP. Jego wypowiedź wyróżnia się tym, że końcową konkluzję poprzedził rzeczową relacją z podstawowych kategorii mego ujęcia problemu moralnej dopuszczalności kary śmierci. Niewątpliwie pierwszą w tym rzędzie kategorią jest pojęcie osobowego życia

¹³ K. Klósak, ks. (red.), *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 281–326.

ludzkiego i jego moralnej wartości, następnie agresji, z kolei restryktywnego ograniczenia wartości moralnej tegoż życia, a na koniec – roli państwa w funkcjonowaniu kary śmierci jako instytucji prawa karnego. W podsumowaniu zaś tej relacji stwierdził, że moja „teoria moralnej dopuszczalności kary śmierci jest równie nowatorska, co paradoksalna”. Paradoksalna, ponieważ „afirmuje wartość życia ludzkiego, traktując przy tym agresora jako czysto fizyczną przedwartościową bytowość”¹⁴. Z tym paradoksem idzie w parze drugi paradoks, w myśl którego „obiektywny sens etyczny kary śmierci sprowadza się ostatecznie do tego, że stanowi ona krańcową i dramatyczną formę poświadczenia nienaruszalności wszelkiego niewinnego życia ludzkiego, symbol jego nadrzędnej moralnej wartości uwarunkowanej godnościowym charakterem osoby ludzkiej”¹⁵.

Jak widać, ostrze zarzutów O. Dymowskiego, stepione nieco epitetem „nowatorstwa” w ujęciu uzasadnienia kary śmierci, wymierzone zostało w dwa człony mego stanowiska, ale przez sprowadzenie ich do wspólnego mianownika „paradoksalnego rozwiązania”. Termin „paradoks”, „paradoksalny” nie jest jednoznaczny. Zakładam, że O. Dymowski pojmuje je zgodnie z moim rozumieniem tego słowa jako twierdzenia z pozoru prawdziwego, w rzeczywistości jednak fałszywego. W związku z tym muszę podjąć próbę wyjaśnienia, że inkryminowane dwa zdania nie tylko „z pozoru”, ale też rzeczywiście są prawdziwe, wnosząc jednak małą poprawkę, że rozumie się je zgodnie z autentycznym ich sensem.

Odnosnie do pierwszego zarzutu wypada zacząć od przyjacielskiej zachęty, aby O. Dymowski zechciał wykorzystać odpowiednio do wybranego przez siebie tematu dane przez niego samego wyszczególnione w paragrafie „restrykcyjne ograniczenie wartości życia”. Istotne znaczenie mają w nim ustalenia dotyczące pojęcia „konfliktu wartości”, oczywiście „moralnych”. O. Dymowski zgodnie z moją myślą przytacza zasadę „ograniczenia aksjologicznego zakresu wartości moralnych”, która w odniesieniu do sytuacji agresji wyłącza ze sfery aktów moralnie złych akt stanowiący jedyny skuteczny środek obronny wyższej wartości moralnej, mimo że poza sytuacją agresji spełnienie tego aktu jest zawsze moralnie złe i niedopuszczalne. W kontekście rozważań o karze śmierci wymierzanej za zło morderstwa zasada ta spełnia rolę punktu wyjścia argumentacji na rzecz usprawiedliwienia prawa osoby będącej ofiarą agresji do obrony własnego życia – w ostateczności nawet za cenę aktu godzącego bezpośrednio w życie agresora. O. Dymowski dopatruje się w tym paradoksie, ponieważ afirmując wartość życia ludzkiego, traktując równocześnie agresora „jako czysto fizyczną przedwartościową bytowość”. Przeocza jednak mój Oponent, że przecież owa „fizyczna przedwartościowa bytowość” to nic innego jak psychofizyczny podmiot życia i działania, obdarzony rozumem i odpowiedzialny za podjętą przez siebie agresję. Co inne-

¹⁴ P. Dymowski OP, *O moralnej dopuszczalności kary śmierci*, „Teofil” 1 (15) 2001, s. 68.

¹⁵ Art. cyt., s. 69–70.

go – pytam O. Dymowskiego – można agresorowi w akcie agresji przypisać? W gruncie rzeczy i tak pozostawiam mu dużo człowieczeństwa, zamiast stawiać go pod pręgierzem jako krwiożerczą bestię pożerającą – czego na ogół nie czynią nawet zwierzęta – współczłonka ludzkiej rodziny.

Nie inaczej ma się sprawa z drugą postacią paradoksu wyeksponowaną przez O. Dymowskiego. Zdanie przytoczone z innej mojej publikacji pt. *Granice życia* stanowi w kontekście jego krytycznego głosu wyraz subtelного politowania nad moim retencjonistycznym zaślepieniem. Mimo to nadal z uporem podtrzymuję wypowiedzianą na cześć kary śmierci laurkę, a to dla następujących racji.

W moich rozważaniach nad moralną dopuszczalnością kary śmierci zastrzegłem się niedwuznacznie, że dopuszczalność stosowania kary śmierci zacieśniam wyłącznie do zbrodni morderstwa¹⁶. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest postulat rozpatrywania problemu kary śmierci w aspekcie normatywnego spłotu obecnych w nim dwu podmiotów: sprawcy agresji oraz ofiary agresji¹⁷. Toteż obwiniam nie tyle O. Dymowskiego, ale raczej cały ruch abolicjonizmu o głęboko niehumanistyczną w tej sprawie orientację. Ruch ten widzi tylko jedną *personam dramatis* w sytuacji agresji i podejmuje godne lepszej sprawy wysiłki, aby sprawcę agresji uwięzionej na dobytek zabiciem ofiary agresji nie osiągnął przypadkiem *ius gladii* karzącej sprawiedliwości. Natomiast ofiara agresji nader szybko znika z pola widzenia abolicjonistycznych filantropów, żegnana niekiedy cikliwą frazeologią naiwnego miłosierdzia, w tym wypadku – niestety – cudzym kosztem. Otóż wbrew tym tendencjom pogwałcona w akcie morderstwa moralna godność ofiary agresji domaga się, aby w karze śmierci sankcjonującej tego typu przestępstwa widzieć coś więcej aniżeli tylko akt pozbycia się z życia społecznego niebezpiecznego mordercy. O to właśnie mi chodzi, kiedy w innej zresztą publikacji pt. *Granice życia*¹⁸ refleksję nad moralnymi aspektami kary śmierci zakończyłem drażniącą O. Dymowskiego apostrofą, którą z całą stanowczością podtrzymuję, że kara śmierci stanowi „krańcową i dramatyczną formę poświadczenia nienaruszalności wszelkiego niewinnego życia, symbol jego moralnej nadrzędnej wartości uwarunkowanej godnościowym charakterem ludzkiej osoby”.

Kolejnym z grona OO. Dominikanów krytykiem mego stanowiska w sprawie moralnej dopuszczalności kary śmierci jest O. Janusz Pyda. Kamieniem obrazy jest dla niego „analogia pomiędzy koniecznością samoobrony pojedynczego człowieka, znajdującego się w sytuacji bezpośredniego i nagłego zagrożenia życia, a społeczeństwem uzbrojonym w narzędzia państwa i prawa, dysponującym całym systemem penitencjarnym i organami ścigania”¹⁹. Jest jasne, że odpowiedzią na tę

¹⁶ *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, s. 130–132.

¹⁷ Dz. cyt., s. 133–134.

¹⁸ Wyd. II, Kraków 1994, s. 331.

¹⁹ J. Pyda OP, *Kilka słów o chrześcijańskim abolicjonizmie*, „Teofil. Prowokator Intelktualny” 1 (15) 2001, s. 54.

figurę stylistyczną może być tylko zaprzeczenie zasadności zarysowanej analogii, a konsekwentnie całej na tej podstawie opartej teorii moralnej godziwości kary śmierci. Niestety w tym cała bieda, że ta dla obalenia moralnej godziwości stosowania kary śmierci kunsztownie skonstruowana analogia pomiędzy pojedynczą osobą, broniącą się śmiertcosprawczym aktem przed agresorem, a równie przed tymże agresorem, już w charakterze zbrodniarza, broniącym się społeczeństwem, uzbrojonym w potężną machinę organów ścigania i całym systemem penitencjarnym, została utkana z pajęczej sieci wytworów bujnej wyobraźni jej autora i nie ma nic wspólnego z literalnym brzmieniem mojego stanowiska. Dowodem na to jest niedwuznaczna deklaracja z mojej strony, że państwo w wykonywaniu kary śmierci pełni zgoła inną rolę aniżeli ta, którą przypisuje mu O. Pyda. W myśl tej deklaracji występuje ono w roli strażnika i gwaranta „dobra wspólnego”, którego jednym z integralnych składników jest prawo osoby ludzkiej do obrony życia przed agresją, uprawniające ją nawet do zabicia agresora w przypadku ostatecznej konieczności²⁰. Konsekwencją tego uprawnienia ofiary agresji do samoobrony, wbudowanego w strukturę dobra wspólnego zawierzonego państwu, jest uprawnienie do wydawania za pomocą organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości wyroków kary śmierci i ich egzekwowania. Prawo osoby ludzkiej do czynnej samoobrony zajmuje w mojej apologii kary śmierci ważną pozycję normotwórczej kategorii i nie można jej z tego powodu degradować do rzędu jednego z członów nie wiele mówiącej analogii.

Innych godnych uwagi krytycznych zastrzeżeń w wypowiedzi O. Pydy nie dostrzegłem. Otwiera to pole do polemiki z ostatnim autorem krytycznie oceniającym moje ujęcie dopuszczalności stosowania przez państwo kary śmierci jako sankcji ostatecznej za zbrodnię morderstwa.

IV. Stanowisko Pawła Laufera

Laufer swoje zarzuty przedstawił w artykule pt. *Kilka uwag co do argumentacji ks. Tadeusza Ślipki w sprawie kary śmierci*²¹. Tych „kilka uwag” przeobraziło się jednak w obszerną recenzję, której w całości omawiać nie ma potrzeby, ponieważ spora część jego zarzutów już została omówiona w toku niniejszej polemiki. Dotyczy to przede wszystkim niezmiennego charakteru normy „nie zabijaj”. Moje tego moralnego nakazu rozumienie zakwestionował Laufer z tego przede wszystkim powodu, że nie uwzględnił, a może w ogóle nie przeczytał mego w recenzowanej przez niego publikacji zawartego wyjaśnienia, na czym polega różnica między powszechnie używanym terminem „wyjątku” od normy a wprowadzonym przeze mnie terminem „restrykcji”. Restrykcja funkcjonuje

²⁰ *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, s. 135–136.

²¹ „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 14 (2005), 1 (53), s. 57–66.

bowiem w charakterze stałej klauzuli formalnie bądź domyślnie wpisanej w treść określonej normy, w naszym wypadku „nie zabijaj”. Wyjątek natomiast wyraża się w uprawnieniu podmiotów działania do decyzji odejścia od ustanowionej przez prawodawcę normy odpowiednio do zmiennych warunków miejsca i czasu. Nie pojął też mój krytyk sensu terminu „agresji” i z nią związanej koncepcji ograniczonego zasięgu aksjologicznej ważności moralnej wartości osobowego życia ludzkiego, o czym zresztą była już mowa w moich polemicznych wypowiedziach. Efektem tych jednostronności jest skrzywiona optyka Laufera w spojrzeniu na węzłowe sformułowania tej teorii.

Jest wszakże w recenzji Laufera jedno twierdzenie o znacznie szerszym zakresie aniżeli przeze mnie zarysowana apologia moralnej godziwości kary śmierci. Zdaniem Laufera, idzie tu o fundamentalny błąd, w który popadają wszyscy teoretycy zajmujący się tematyką kary śmierci. Błąd ten polega na „utożsamieniu osoby z czynem jako identycznej jedności”²². „Prowadzi to w konsekwencji do nieuzasadnionego przeskoku od osoby ludzkiej jako takiej do czynu rozpatrywanego w kategoriach powinności moralnej”²³. Ilustracją zaś takiego właśnie „przeskoku” jest zarysowana przeze mnie koncepcja ograniczonego zakresu prawa do życia osoby ludzkiej przez wyłączenie z tego aksjologicznego zakresu aktu agresji. W oczach Laufera oznacza to przyznanie człowiekowi „nieutralnej godności osobowej, która jednak w rozumieniu Ślipki (etyka-personalisty) może być utracona”²⁴. Po tej z iście oratorską swadą wygłoszonej skamandrycznej zapowiedzi następuje długi szereg z równą emfazą zadawanych pytań, które własną ewidentną wymową mają ilustrować szeroki wachlarz logicznych niekonsekwencji wynikających z koncepcji prawa do życia utraconego przez agresora w wyniku jego własnego działania.

Zarzut „fundamentalnego błędu” przynajmniej w odniesieniu do mojej osoby koncentruje się zatem w logicznie sprzecznej wizji agresora, który w akcie agresji utracą nieutralną godność osobową. Otóż gdyby Laufer wczytał się nieco uważniej w istotny sens krytykowanej przez siebie koncepcji, zauważyłby zapewne, że w moim ujęciu moralny status agresora nie jest wynikiem „utrącenia przezeń nieutralnej godności osobowej”, a więc wymyślonym przeze mnie nonsensem, ale wyraźnie określoną normatywną kategorią. Ograniczenie tego prawa przez wyłączenie agresji z jego aksjologicznego zakresu dokonuje się na wyższym, uprzedzającym konkretne działania osoby ludzkiej poziomie obiektywnego porządku moralnego, a mianowicie w sferze świata moralnych wartości oraz takichże imperatywów. Tak być musi, ponieważ domaga się tego konieczność wyeliminowania z tego świata sytuacji aksjologicznego konfliktu, czyli sytuacji, w której obrona jednej wartości byłaby możliwa za cenę pogwałcenia drugiej

²² Art. cyt., s. 60.

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ Tamże.

wartości. A przeto, jak zgodnie z łacińską maksymą *nemo dat quod non habet* (nikt nie daje, czego nie posiada), tak samo *nemo perdit quod non habet* (nikt nie traci tego, czego nie posiada).

W tym założeniu agresor niczego nie traci ani też utracić nie może, ponieważ podejmując akt agresji, wkracza na teren, nad którym zawisa miecz Damoklesa, najpierw w postaci prawa ofiary agresji do pozbawienia go życia, a na dalszym planie – nawet kary śmierci. Mimo wszystko, jak na to zwracałem uwagę w dyskusji z O. Dymowskim, agresor, nawet działając poza strefą moralnego prawa do nienaruszalności jego życia, zachowuje swą ludzką osobową kondycję, pozostaje nadal osobowym bytem psychofizycznym, obdarzonym rozumem i wolną wolą, za której akty – zarówno dobre, jak i złe – ponosi odpowiedzialność w postaci nagrody bądź kary.

I tu dotykamy newralgicznego punktu „fundamentalnego błędu” popełnianego, zdaniem Laufera, przez obrońców dopuszczalności kary śmierci, a mianowicie „przeskoku od osoby ludzkiej jako takiej do czynu”. Wygląda na to, że pomieszał on po prostu pojęcie moralnej „odpowiedzialności” z „przeskokiem” od osoby do aktu. Tymczasem rzecz ma się zgoła inaczej. W moralnej bowiem zawartości aktu wpierw świadomie rozeznanego we właściwej mu wewnętrznej celowości oraz okolicznościach, a następnie spełnianego ujawnia się moralna godność spełniającej go osoby. Jest to jedność dynamicznych uzdolnień osoby ludzkiej. O żadnych „przeskokach” nie może tu być mowy poza czysto papierową stylistyczną figurą Pawła Laufera.

Na tym wypada zamknąć mój „głos końcowy” w sprawie kary śmierci. Na pewno nie zostały w nim poruszone wszystkie kontrowersyjne aspekty tego złożonego zagadnienia. Jedno wszakże stało się jasne: problemu kary śmierci żadną miarą nie można odesłać *ad acta*. Natomiast dopiero przyszłość pokaże, w jakim kierunku potoczą się zarówno teoretyczne nad nim rozważania, jak też ich praktyczne zastosowania.