

# Jan Widacki

---

## Filozofia prawa karnego z punktu widzenia nauki Kościoła

---

Palestra 33/5-7(377-379), 83-99

---

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Cytowane wypowiedzi nie wywarły dotychczas właściwego wpływu na praktykę dotyczącą pouczenia podejrzanego o prawie do milczenia. W Wytycznych nr 6/87 Prokuratora Generalnego PRL z dnia 15 grudnia 1987 r., odnoszących się przede wszystkim do obowiązków prokuratorów związanych z udziałem obrońcy w postępowaniu przygotowawczym, zawarte jest ogólne wskazanie, że „w równym stopniu przedmiotem uwagi prokuratorów pozostają uprawnienia i obowiązki procesowe podejrzanego”. W wytycznych brak jednak wzmianki o uprawnieniu podejrzanego do milczenia i o konsekwencjach z tego wynikających.

Dlatego w związku ze stanowiącą obecnie przedmiot dyskusji zapowiadaną nowelizacją przepisów kodeksu postępowania karnego należy postulować wprowadzenie do kodeksu postępowania karnego przepisu szczególnego zobowiązującego wyraźnie organy prowadzące postępowanie przygotowawcze do pouczenia podejrzanego — już przy pierwszym przesłuchaniu w postępowaniu przygotowawczym — o treści art. 63 k.p.k.

JAN WIDACKI

## **FILOZOFIA PRAWA KARNEGO Z PUNKTU WIDZENIA NAUKI KOŚCIOŁA\***

*Dyskusje o prawie karnym, sięgające do jego filozoficznych podstaw, prowadzone są obecnie we wszystkich niemal polskich środowiskach prawniczych. Artykuł jest próbą uporządkowania filozoficznych podstaw prawa karnego z punktu widzenia nauki Kościoła Katolickiego. Prezentowane w artykule ustosunkowanie się do zagadnienia nie jest jedynym możliwym. Jest ono tylko przedstawieniem jednej z możliwych koncepcji.*

### **I. Rozważania wstępne**

1. Przez „naukę Kościoła” rozumiem tu zarówno to, co Kościół swym wiernym podaje do wierzenia, jak i to, co składa się na tzw. spójną naukę Kościoła. W ramach tej ostatniej wyróżnia się

---

\* Artykuł diametralnie odbiega od dogmatycznego ujęcia prawa karnego preferowanego w naszym piśmiennictwie prawniczym. W sposób prosty, ale jasny i przystępny referuje filozoficzne poglądy Kościoła Katolickiego na pojęcie winy i kary, wolnej woli, prawa naturalnego i ludzkiego. Porusza również problematykę kary śmierci w ujęciu Kościoła. Wydaje się, że takie spojrzenie na te zagadnienia czyni zadość wielopoglądowości, tolerancji i pluralizmu naszego środowiska i do toczącej się dyskusji nad reformą prawa karnego wnosi coś nowego. (Redakcja).

zawycząj nurt oficjalny oraz nurt prywatny. Na oficjalny nurt nauk Kościoła składają się dokumenty i oficjalne wypowiedzi hierarchii kościelnej, przede wszystkim Stolicy Apostolskiej, a więc encykliki papieskie, uchwały oraz dokumenty soborów i synodów. Do tego oficjalnego nurtu należą też poglądy papieża wyrażane w ich przemówieniach, orędziach, homiliach i innych jeszcze wypowiedziach.

Na nurt określany mianem prywatnego składają się poglądy wyrażone w pismach i wypowiedziach filozofów, uczonych oraz pisarzy katolickich.<sup>1</sup>

Podział ten jest czysto umowny, albowiem oficjalne dokumenty Kościoła nie powstają w próżni, lecz korzystają z dorobku filozofii chrześcijańskiej, a często odwołują się wprost do myśli filozofów katolickich.<sup>2</sup> Ci ostatni zaś w pismach swych często ustosunkowują się do dokumentów Kościoła, interpretując je czy objaśniając. W praktyce więc obydwa wyróżnione nurty nauki Kościoła splecione są w jedną całość.

2. W dziejach ludzkości nie wykształciło się nic takiego, co by można było nazwać katolicką filozofią prawa karnego. Jest to zrozumiałe, gdyż nauka Kościoła nie obejmuje szczegółowych rozważań z zakresu prawa karnego czy jego filozofii. Zostawia ona w tym względzie wolną rękę kompetentnym dyscyplinom. Zawiera jednak pewne ogólne wskazania o charakterze podstawowym, które mogą być uwzględnione i rozwijane w ramach różnych koncepcji i kierunków filozofii prawa karnego. Można więc mówić nie o jednej takiej filozofii, lecz o wielu.

Wspomniane ogólne wskazania wynikające dla takich filozofii z nauki Kościoła będą przedmiotem rozważań w niniejszym artykule.

3. Jeszcze jedna kwestia wymaga wyjaśnienia na wstępie. Podjęcie rozważań o wskazaniach wynikających dla filozofii prawa karnego z nauki Kościoła nie jest żadną próbą narzucenia powszechnie obowiązującemu prawu karnemu chrześcijańskiego systemu wartości. Nie jest więc próbą teokratyzacji prawa czy jego fideizacji.

We współczesnych państwach demokratycznych mówi się o pluralistycznym modelu prawa i społeczeństwa. W modelu tym przyjmuje się wielość grup społecznych o zróżnicowanych interesach i systemach wartości. Zadaniem prawa jest tu godzenie tych

<sup>1</sup> Por. Cz. Strzeszewski: *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 70.

<sup>2</sup> Encykliki społeczne szczególnie często odwołują się do pism św. Tomasza z Akwinu. Papież Leon XIII w encyklice „*Aeterni Patris*” z 4.VIII.1879 r. zalecił „przywrócenie w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii zgodnej z umysłem św. Tomasza z Akwinu, doktora anielskiego”. Od tego czasu filozofia św. Tomasza stała się niejako oficjalną filozofią Kościoła (por. B. Dembowski: *Encyklika Aeterni Patris w Polsce /w./ Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu pod red. S. Świeżawskiego i J. Czerkawskiego*, Lublin 1978, s. 324).

różnych interesów i zapobieganie konfliktom bez próby narzucenia woli jednej grupy grupom pozostałym (jak to ma miejsce w modelu konfliktowym).<sup>3</sup>

Przyjmując model pluralistyczny, trzeba określić i sprecyzować interesy, cele i wartości społeczności chrześcijańskiej. Dopiero wtedy można podjąć dyskusję z innymi grupami społecznymi o kształcie prawa karnego, które ma obowiązywać powszechnie.

## **II. Podstawowe założenia katolickiego ustosunkowania się do filozofii prawa karnego**

Filozofia prawa karnego, jeśli chce pozostawać w zgodzie z nauką Kościoła, musi uwzględniać kilka podstawowych założeń. Należą do nich bez wątpienia następujące:

- 1) uznanie prawa naturalnego, a więc uznanie porządku ustanowionego przez Boga za nadrzędny w stosunku do porządku ludzkiego, a tym samym odrzucenie teorii pozytywizmu prawniczego;
- 2) uznanie wolnej woli przestępcy za podstawę odpowiedzialności moralnej i karnej, a zarazem za warunek konieczny do uznania winy;
- 3) uznanie winy za przyczyną kary, czyli — mówiąc inaczej — uznanie kary za konsekwencję winy i dostrzeżenie w niej nie tylko sensu utylitarnego, ale także moralnego i teologicznego;
- 4) uznanie godności ludzkiej przestępcy za konsekwencję uznania chrześcijańskiego ujęcia osoby ludzkiej i jej godności.

Ad. 1. Myśl chrześcijańska od samego początku rozróżniała dwa prawa: jedno, które pochodzi od Boga (prawo naturalne), i drugie, które pochodzi od ludzi.

Źródeł chrześcijańskiej koncepcji prawa natury (odmiennej od tej, jaka znana była stoikom),<sup>4</sup> można się dopatrywać w Nowym Testamencie. Święty Piotr, odpowiadając przed Sanhedrynem na zarzut, że apostołowie nie stosują się do wydanego im zakazu nauczania, odpowiedział, że „bardziej należy słuchać Boga niż ludzi” (Dz. 5, 29). Święty Paweł zaś w „Pierwszym liście do Tymoteusza” poucza, że „prawo jest dobre, jeśli je ktoś prawnie stosuje” (1 Tm 1,8).

Wzajemny stosunek prawa Bożego i ludzkiego rozważany był w pierwszych wiekach chrześcijaństwa m.in. przez Orygenesę (ok. 185—254). Twierdził on, że prawo ludzkie zasługuje na szacunek,

<sup>3</sup> Por. R. J. Michalowski: *Perspectice and Paradigm — Structuring Criminological Thought /w:/ Theory in Criminology — Contemporary Views* R. F. Meier (ed.) Sage Publ. London 1977, s. 24 i n. Por. też L. Falandysz: *W kręgu kryminologii radykalnej*, Warszawa 1986, s. 11—15.

<sup>4</sup> Por. K. Grzybowski: *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1967, s. 93 (autor ten wyraża pogląd, że „stoicka filozofia moralna miała zasadniczy wpływ na chrześcijańskie poglądy na państwo i prawo”).

gdy nie jest sprzeczne z prawem usankcjonowanym przez Boga. Gdy jest z nim sprzeczne, wówczas z prawa (*nomos*) robi się bezprawie (*anomos*), które chrześcijanin musi odrzucić.<sup>5</sup>

Również święty Augustyn wyróżniał prawo Boskie i ludzkie. To pierwsze było wieczne (*lex aeterna*), doskonałe i niezmienne. Ono wyznaczało granice swobody jednostek i zbiorowości, a tym samym granice praw ludzkich. Te ostatnie muszą być zatem zgodne z prawem Boskim.

Prawo ludzkie — w przeciwieństwie do prawa Boskiego — nie jest, zdaniem świętego Augustyna, wieczne, lecz doczesne. Nie jest ono niezmienne, natomiast jest zmienne w czasie i warunkach.<sup>6</sup>

Również ta koncepcja prawa, jaką przedstawił św. Tomasz, opiera się na podziale prawa na ludzkie i Boskie, przy czym koncepcja ta została przez św. Tomasza rozbudowana. W miejsce bowiem prawa idealnego (Boskiego, naturalnego) wprowadził on *lex aeterna* i *lex naturalis*, a w miejsce prawa ludzkiego (pozytywnego) — prawo pozytywne ludzkie (*lex humana*) i pozytywne, objawione prawo Boskie (*lex Divina*). *Lex aeterna* to Boski rozum rządzący światem. W świecie przyrody objawia się on jako przyczynowe prawa natury. Odczytane i rozpoznane rozumem człowieka nakazy i zakazy *lex aeterna* stanowią treść *lex naturalis*. Część przepisów *lex aeterna* została człowiekowi objawiona przez Boga (np. Dekalog). To objawione prawo Boskie (*lex Divina*) należy więc do prawa pozytywnego obok prawa ustanowionego przez ludzi (*lex humana*). Prawo ludzkie obowiązuje o tyle, o ile zgodne jest z prawem naturalnym i prawem Boskim objawionym.<sup>7</sup>

Aż do początków XIX wieku filozofia prawa na Zachodzie, przy całej swej różnorodności kierunków i szkół, przyjmowała koncepcję prawa natury, czyli założenie, że obok prawa ludzkiego istnieje jeszcze prawo Boskie (naturalne), będące źródłem prawa ludzkiego i kryterium oceny tego prawa. Założenie to zostało poważnie zakwestionowane dopiero przez tzw. historyczną szkołę prawa (Hugo, Savigny, Puchta), a następnie przez pozytywizm prawniczy. Ten ostatni od początków XX wieku aż po dzień dzisiejszy wywiera bodaj decydujący wpływ na naukę prawa w Polsce.

Tymczasem pogląd Kościoła jest tu zupełnie jednoznaczny. Już papież Pius IX wśród wytkniętych w „Syllabusie” błędów „naszego

<sup>5</sup> Por. J. Baszkiewicz: Średniowieczna myśl polityczno-społeczna /w:/ Historia filozofii średniowiecznej pod red. J. Legowicza, Warszawa 1979, s. 495.

<sup>6</sup> Por. św. Augustyn: O porządku /w:/ św. Augustyn, Dialogi filozoficzne I, Warszawa 1953, Por. też: W. Kornatowski: Społeczno-polityczna myśl Augustyna, Warszawa 1965, s. 210—215; M. A. Krąpiec: Człowiek i prawo naturalne, Lublin 1986, s. 73 i n.

<sup>7</sup> Por. J. Lande: Studia z filozofii prawa, Warszawa 1959, s. 518 Por. też: M. A. Krąpiec: op. cit., s. 72; Cz. Martyniak: Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1949, s. 39 i n.

wieku" wskazał m.in. także na koncepcję pozytywizmu prawniczego, zaprzeczającą istnieniu prawa naturalnego i lansującą tezę o nieograniczonym uprawnieniu państwa do wydawania praw.<sup>8</sup>

Papież Leon XIII, którego nauczanie w kwestii prawa również odwoływało się do nauki św. Tomasza, w encyklice „*Sapientiae christianae*” określił jako „rozumny nakaz ustanowiony przez legalną władzę dla dobra ogólnego” (co było dosłownym powtórzeniem Tomaszowej definicji prawa). W tej samej encyklice Leon XIII powiedział wyraźnie, że „nie są prawem ani ustawą normy, które są ustanowione bez upoważnienia Bożego i przeciw woli Bożej.” Jednocześnie zwrócił uwagę na to, że zgodność prawa pozytywnego z nakazami prawa naturalnego skuteczniej niż surowość sankcji karnej zapewni mu posłuszeństwo. Posłuszeństwo prawu „oparte bowiem będzie na wyższym motywie”, jakim jest poczucie obowiązku i bojaźń Boża. Tak więc, parafrazując znane powiedzenie Beccarii,<sup>9</sup> można powiedzieć, że nie surowość kar, ale zgodność zakazu prawa pozytywnego z nakazem moralnym jest najlepszą gwarancją posłuszeństwa prawu.

Także papież Pius XII w swej „Allokucji”, nadanej przez Radio watykańskie dnia 24.XII.1942 r., przypomniał władzy państwowej, że oprócz ustanowionego przez nią porządku istnieje jeszcze porządek wieczny. Dlatego też „władza prawdziwie godna tej nazwy zawsze będzie odczuwała pełną troski odpowiedzialność wobec Odwiecznego Sędziego”.<sup>10</sup>

Pius XII, przemawiając do prawników włoskich, przypomniał, że fundamentalnym twierdzeniem katolickiej filozofii prawa jest przyjęcie koncepcji prawa naturalnego, które jest nie tylko podstawą prawa ludzkiego, ale także kryterium jego oceny. Papież wyjaśnił też, na czym polega błędność ontologicznej podstawy koncepcji pozytywizmu prawniczego. Potwierdził mianowicie, że „błąd nowoczesnego racjonalizmu polega przede wszystkim na pretensjonalnym usiłowaniu zbudowania systemu praw ludzkich i ogólnej teorii prawa, biorąc za podstawę naturę człowieka jako byt sam w sobie bez jakiegokolwiek odniesienia go do Bytu wyższego, od którego woli stwórczej i porządkującej zależy on w swej istocie i działaniu”.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Syllabus Piusa IX, zawierający trwałe błędy naszego wieku (1864), tezy: 39 i 56.

<sup>9</sup> G. Beccaria: *O przestępstwach i karach* (tł. polskie E. S. Rappaporta), Wyd. Prawn., Warszawa 1959, s. 138 („jednym z najistotniejszych środków powstrzymujących od popełnienia przestępstw jest nie okrucieństwo kar, ale nieuchronność tych kar”).

<sup>10</sup> Cyt. za J. F. Godlewskim: *Katolicka myśl kościelna o prawie i państwie*, Warszawa 1985, s. 170.

<sup>11</sup> Przemówienie Piusa XII do uczestników I Kongresu Narodowego Związku Włoskich Prawników Katolickich w dniu 6 listopada 1949, „*Polonia Sacra*” 1957, IX, s. 2—3.

Mając na myśli zapewne doświadczenia ostatniej wojny i funkcjonowanie prawa w państwach totalitarnych, Pius XII w tym samym przemówieniu powiedział: „Wszyscy wiedzą, w jakim labiryncie nierozwiązywalnych trudności znalazła się współczesna myśl prawnicza (...) i jak prawnik, który dostosował się do kanonów ustanowionych przez tzw. pozytywizm prawniczy, nie wypełnił swego zadania”.

Jak widać, nauczanie papieskie i cała tradycja myśli chrześcijańskiej jednoznacznie opowiada się za teorią prawa natury, a zdecydowanie — przeciw pozytywizmowi prawniczemu.

Ad. 2. Zgodnie z wielowiekową tradycją Kościoła naucza, że człowiek ma wolną wolę. Może zatem czynić dobrze lub źle wedle swego wolnego wyboru. Dlatego zaś, że jest wolny, jest odpowiedzialny moralnie i prawnie za swe czyny.

Koncepcja człowieka wyposażonego w wolną wolę jest charakterystyczna dla całej myśli chrześcijańskiej na tle dziejów ludzkości.<sup>12</sup> Była ona akceptowana także przez naukę niechrześcijańską.

Od czasów Oświecenia wolną wolę człowieka zaczęto kwestionować. Postępy nauk przyrodniczych i przyjęty w nich przyczynowo-skutkowy model poznawania i wyjaśniania zjawisk torowały drogę powszechnemu determinizmowi.

Ze zdeterminowaniem człowieka, a przeciw wolnej woli zdawały się świadczyć także ustalenia nowej nauki o przestępcy, jaką była rozwijająca się od ostatniej ćwierci XIX wieku kryminologia. Nauka ta, starając się wyjaśnić w kategoriach przyczynowo-skutkowych fenomen przestępstwa, odkrywała coraz to nowe czynniki determinujące przestępczość i przestępcze zachowanie (czynniki wrodzone, biologiczne, psychologiczne, a także środowiskowe, ekonomiczne itp.).

W tej sytuacji trzeba było znaleźć inną niż dotąd podstawę odpowiedzialności dla zdeterminowanego w swym zachowaniu człowieka dlatego, że przekreślenie wolnej woli przekreślało też klasycznie pojętą odpowiedzialność opartą na winie. Zdawali sobie z tego sprawę filozofowie-determiniści, którzy jak Holbach<sup>13</sup> w XVIII wieku, a Schlick<sup>14</sup> w XX próbowali wykazać, że człowiek dlatego właśnie jest odpowiedzialny, iż jest zdeterminowany.

Deterministyczną wizję człowieka określił też marksizm, wedle którego człowiek jest zdeterminowany przez prawa społeczne i ekonomiczne.

<sup>12</sup> Por. W. Granat: *Personalizm chrześcijański — Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 94 i n. Por. też: K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie*, t. 3 (*Człowiek i moralność*), Lublin 1986, s. 44 i n., s. 57 i n.; K. Wojtyła: *Osoba i czyn*, Kraków 1969; M. A. Krąpiec: *Ja — człowiek*, Lublin 1979, s. 217 i n.

<sup>13</sup> P. H. D'Holbach: *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego* (przekł. polski K. Szaniawskiego), Warszawa 1957, s. 272—276.

<sup>14</sup> M. Schlick: *Zagadnienia etyki* (przekł. polski M. i A. Kawczaków), Warszawa 1960, s. 184—187.

Mogło się wydawać, że koncepcja wolnej woli, przy której ob- staje Kościół, jest nie do utrzymania na gruncie współczesnej nauki o człowieku. Jednakże dalszy rozwój nauki, a zwłaszcza psychologii, pokazał, że wizja człowieka całkowicie zdeterminowanego przez środowisko zewnętrzne bądź przez wyposażenie genetyczne jest dziś nie do utrzymania.

Współczesna psychologia, nie kwestionując istnienia całego szeregu czynników oddziałujących motywacyjnie na człowieka, akceptuje zarazem istnienie wolnej woli. Koncepcje skrajnie deterministyczne należą już do przeszłości.<sup>15</sup>

W kryminologii spór o wolną wolę, jaki się zaczął między szkołą klasyczną a szkołą pozytywną, rozstrzygnięty, jak mogłoby się wydawać, definitywnie przed kilkudziesięciu laty, wrócił ostatnio do poprzedniego punktu wyjścia, stając się jednym z najciekawszych sporów we współczesnej kryminologii teoretycznej.<sup>16</sup>

Nie ma więc w kwestii wolnej woli sprzeczności pomiędzy naukami przyrodniczymi a tym, co konsekwentnie od wielu wieków głosi Kościół.

Z przyjęciem wolnej woli wiążą się liczne konsekwencje w zakresie koncepcji ontologicznych zasad odpowiedzialności, winy i kary (por. niżej).

Ad. 3. Mówić o winie człowieka ma sens tylko tam, gdzie uznaje się jego wolną wolę. Jeżeli kwestionowano tę wolną wolę, to tym samym świadomie lub nieświadomie kwestionowano też winę. Enrico Ferri, jeden z „Trójcy wielkich kryminologów” (obok Lombrosa i Garofala), będąc konsekwentnie wierny swym deterministycznym założeniom, skonstruował projekt włoskiego kodeksu karnego z 1921 r., z którego wyeliminował zarówno winę jak i karę.<sup>17</sup> Winę zastąpił „odpowiedzialnością legalną” (człowiek żyjący w społeczeństwie musi ponosić konsekwencje swego zdeterminowanego zachowania, wynikające z potrzeby ochrony tego społeczeństwa), a karę — środkami zabezpieczającymi. Zadaniem prawa karnego, zdaniem Ferriego, nie miało być odtąd karanie przestępców (skoro nie byli oni winni dokonania przestępstw), ale ich leczenie, wychowywanie, a w każdym razie izolowanie od społeczeństwa.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Por. J. Kozielecki: *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987, s. 388—389.

<sup>16</sup> Por. W. Schafer: *The Problem of Free Will in Criminology*, „The Journal of Criminal Law and Criminology” 1977, vol. 67, nr 4, s. 481—485; D. Glaser: *The Compatibility of Free Will and Determinism in Criminology — Comments on an Alleged Problem*, „The Journal of Criminal Law and Criminology” 1977, vol. 67, nr 4, s. 486—490.

<sup>17</sup> Por. Sellin: *Enrico Ferri /w:/ Pioneers in Criminology*, H. Mannheim (ed.), Stevens and Sons Ltd, London 1960, s. 291—293.

<sup>18</sup> Por. L. Tyszkiewicz: *Kryminologia — Zarys systemu*, Katowice 1986, s. 28—29, Por. też G. B. Vold: *Theoretical Criminology*, N. York 1958, s. 34—35.



Wszystko to było logiczną konsekwencją przyjęcia założenia o pełnym determinizmie czynów ludzkich. Kara bez winy traci sens. Za co karać człowieka, który do swego przestępnego czynu został zmuszony czynnikami determinującymi? Skoro nie było świadomego wyboru zła zamiast dobra, to za co karać? Zaprzeczenie wolnej woli zaprzecza tym samym winie. Musi to także zmienić sens kary i właściwe ustosunkowanie się do niej. Kara na gruncie determinizmu przestaje być zadośćuczynieniem za winę. Traci cały sens moralny. Staje się ona jedynie sposobem zabezpieczenia społeczeństwa przed przestępcą i środkiem do jego ewentualnej reedukacji czy resocjalizacji (jeżeli nie zostanie on uznany za „niepoprawnego”). Przy założeniach skrajnie deterministycznych przestępca przestał być winien temu, że popełnił przestępstwo. „Winnymi” były tu raczej warunki społeczne, środowisko lub też czynniki biologiczno-psychologiczne, a przestępca stał się ich swoistą „ofiara”, którą teraz — bez jej winy — dla dobra społeczeństwa — trzeba odizolować. Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji dolegliwość kary — traktowanej jako zło konieczne, a przez przestępcę nie zawinione — próbuje się maksymalnie złagodzić, a w szczególności znieść karę śmierci.

Tu leży zatem wyjaśnienie, dlaczego humanizacja prawa karnego, a w szczególności ruch abolicjonistyczny, mają swe źródło głównie w myśli laickiej Oświecenia. To właśnie w zaprzeczeniu wolnej woli i przyjęciu determinizmu leży źródło ateistycznej odmiany humanizmu prawa karnego.

Ujęcie chrześcijańskie jest inne. Zakłada ono — jak wiemy — istnienie wolnej woli. Istnienie wolnej woli jest warunkiem koniecznym istnienia winy. Ta ostatnia jest przyczyną kary. Kara ma sens moralny i teologiczny.<sup>19</sup> Jest zadośćuczynieniem za winę. Zadośćuczynieniem danym ofierze bądź jej najbliższym, zadośćuczynieniem danym społeczeństwu, którego poczucie sprawiedliwości domaga się ukarania przestępstwa.<sup>20</sup> Jest wreszcie zadośćuczynieniem danym Bogu.

Kara jest więc przede wszystkim sprawiedliwą odpłatą za winę. Ta sprawiedliwa odpłata jest w ujęciu chrześcijańskim podstawowym wyznacznikiem surowości kary. Kara może, a nawet powinna wypełniać inne jeszcze funkcje: zabezpieczać społeczeństwo przed przestępcą (czyli realizować tzw. funkcję izolacyjną), resocjalizować przestępcę, pełnić funkcje ogólnie i szczególnie prewencyjne. Wszystkie te funkcje kara może pełnić, ale w granicach wyznaczonych przez sprawiedliwą odpłatę.

Powstaje jednak wątpliwość, co to znaczy, że kara ma być sprawiedliwą odpłatą? Znaczy to tyle, że ma ona być zgodna z

<sup>19</sup> Por. J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowania* II/2, Lublin 1986, s. 377.

<sup>20</sup> Por. także. Por. też: S. Th. I, q 48; S. Th II—II, q. 19; S. Th. I—II g. 108; S. Th. I—II, q. 99.

powszechnym poczuciem sprawiedliwości, które nie tylko domaga się karanie przestępstw, ale wyznacza jeszcze proporcje między ciężarem przestępstwa (zwłaszcza ciężarem winy) i okolicznościami jego popełnienia a należną za nie karą.

Oczywiście to powszechne poczucie sprawiedliwości jest zmienne w czasie i uzależnione od wielu czynników, takich jak panujące obyczaje, warunki życia, kultura prawna społeczeństwa, poziom jego wykształcenia, tradycje itp. Kary, które niegdyś uważano za adekwatne do różnych przestępstw (np. kwalifikowane kary śmierci, chłosta itp.), dziś budzą odrazę swym okrucieństwem. Być może w przyszłości z taką samą oceną spotkają się kary dzisiaj stosowane. Jedną z dróg poznania powszechnego poczucia sprawiedliwości jest rzetelne badanie opinii społecznej.

Ad. 4. Chrześcijańska wizja człowieka i jego godności, a więc chrześcijański humanizm różni się w sposób zasadniczy od koncepcji humanistycznych, mających swe źródło w oświeceniowym czy pozytywistycznym determinizmie. Wedle wizji chrześcijańskiej źródłem godności człowieka jest to, iż jest on dzieckiem Bożym. Jednym z istotnych składników ludzkiej godności jest wolność woli, pozwalająca człowiekowi na świadome wybieranie między dobrem a złem. Wolność człowieka jest jego przyrodzonym darem.

Nauka Kościoła każe zawsze szanować godność ludzką. Każe traktować człowieka jako obdarzony wolą i rozumem podmiot, a nie jako przedmiot. W świetle tej nauki przestępca jest naszym bliźnim. Jest człowiekiem, osobą ludzką, która ma swoją godność. Popełnienie przez niego najohydniejszej nawet zbrodni nie zmienia tego faktu. Zwrócił na to uwagę we wspomnianym już przemówieniu papież Pius XII. Powiedział on m.in., że „prawdziwy prawnik powinien zawsze widzieć głębię ludzką, w której wina i przestępstwo nie wymażą pieczęci wyciśniętej ręką Stwórcy”.<sup>21</sup> Myśl ta stała się centralną w nauczaniu obecnego papieża Jana Pawła II dotyczącym prawa i wymiaru sprawiedliwości, jako konsekwencja jego koncepcji osoby ludzkiej.

Jest rzeczą znamionną, że Jan Paweł II wielokrotnie w czasie swego pontyfikatu odwiedzał więzienia i spotykał się w nich z przestępcami.<sup>22</sup> W czasie jednej z takich wizyt zwrócił się on do więźniów z następującymi słowami: „Każdemu z was chcę powiedzieć, że jest zdolny do dobra, do uczciwości, do pracowitości, każdy z was nosi w sobie te zdolności rzeczywiście i głęboko, choćby nawet istnienia ich nie podejrzewał”.<sup>23</sup> W czasie zaś innej

<sup>21</sup> Przemówienie Piusa XII do uczestników I Kongresu Narodowego Związku Włoskich Prawników Katolickich, op. cit., s. 3.

<sup>22</sup> Por. A. K Kempowski: Papież wśród więźniów, „Tygodnik Powszechny” z 17.IV., 1988 r. nr 16/2025, s. 1 i 4.

<sup>23</sup> Przemówienie papieża Jana Pawła II do więźniów zakładu reedukacyjnego Casa del Mormo we Włoszech z 3 stycznia 1980 r.

wizyty w więzieniu<sup>24</sup> papież powiedział do więźniów: „Musicie boleć nad złem, jakie wyrządziliście, lecz nie możecie uważać go za fatum (...). Możecie być jeszcze szczęśliwi. I więźniowie są ludźmi odkupionymi, prawdziwymi braćmi. Czas, jaki muszą przebywać poza społeczeństwem, poza wolnością, niechaj będzie czasem łaski, odrodzenia, odkrycia Boga w Jezusie Chrystusie”.

Odwiedzając więźniów, Jan Paweł II manifestuje tym samym swój szacunek dla ich godności ludzkiej. Tej godności, której ani przestępstwo, ani wina nie są w stanie przekreślić całkowicie, a którą sprawiedliwa kara, godnie przyjęta, może całkowicie przywrócić.

Przemawiając na audiencji do prawników włoskich,<sup>25</sup> papież Jan Paweł II powiedział m.in., że przyczyną kryzysu społeczności ludzkiej jest to, iż zarówno w obyczajach jak i w prawodawstwie zaciemniono godność osoby ludzkiej oraz zlekceważono niezbywalne prawa, które z tej godności logicznie wypływają. Powołując się na konstytucję soborową „*Gaudium et spes*”, Jan Paweł II przypomniał, że „zasadą, podmiotem i celem wszystkich instytucji społecznych jest i być musi osoba ludzka.” Osoba ludzka jest więc także „zasadą, podmiotem i celem” prawa.

Niedawno J. M. Bocheński w swej głośnej książce „Sto zabobonów” przypomniał, że karząc przestępcę (rozumiejąc przy tym karę jako zadośćuczynienie za winę), uznaje się jego wolność, istotny składnik godności ludzkiej.<sup>26</sup> Ukarany jest podmiotem i podmiotem tym być nie przestaje. Natomiast w ujęciach wynikających z założeń deterministycznych, gdzie karę pozbawia się sensu moralnego i teologicznego, natomiast nadaje się jej sens wyłącznie utylitarny, zaprzecza się wolnej woli przestępcy i tym samym pozbawia go ludzkiej godności. Traktuje się go może łagodnie (mówi się zwykle: „humanitarnie”), ale *de facto* traktuje się go jak przedmiot: czyni się go przedmiotem izolacji, przedmiotem zabiegów resocjalizacyjnych i tylko w tym działaniu widzi się sens kary.

Uznanie ludzkiej godności przestępcy związane jest zatem nierozdzielnie z uznaniem jego wolnej woli, z uznaniem winy za przyczynę kary, a kary za zadośćuczynienie za winę.

Z uznania tej godności wynika zakaz stosowania kar szczególnie okrutnych i hańbiących. Kary, ich rodzaje i sposób wykonywania nie mogą być uwłaczające godności ludzkiej przestępcy według obowiązujących obecnie kryteriów i odczuć.

---

<sup>24</sup> Przemówienie do więźniów włoskiego więzienia Rebibbia z 27.XII.1983 r. (przed spotkaniem z Alim Agcą).

<sup>25</sup> Przemówienie papieża Jana Pawła II na audiencji w dniu 7.XII.1979 r. do uczestników XXX Zjazdu Naukowego Unii Katolickich Prawników Włoskich, „*L'Osservatore Romano*” z 8.XII.1979 r.

<sup>26</sup> J. M. Bocheński: *Sto zabobonów — Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Paryż 1987, s. 55.

### III. Prawo karne a miłosierdzie

Może zrodzić się wątpliwość, czy Ewangelia, głosząc nakaz miłości bliźniego (w tym także miłości nieprzyjaciół), nie zabrania w ogóle karania? Czyż można karać, skoro ma się obowiązek „nie stawiania oporu złemu”? Czyż Chrystus nie powiedział, że przyszedł „więzionym przepowiadać wolność”? Jak więc karać a jednocześnie miłować? Jak pogodzić sprawiedliwość („błogostawieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”, Mt 5, 6) z miłosierdziem?

Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania, przytaczam się zwyczaj słowa Jezusa wypowiedziane w Kazaniu na Górze (Mt 5, 36): „Słyszeliście, że powiedziano »oko za oko, ząb za ząb«. A ja wam powiadam, nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi. Temu, kto się chce prawować z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz. Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące” (Mt 5, 38—41). Jednakże interpretacja tych słów nie jest możliwa w oderwaniu od tego, co Chrystus powiedział bezpośrednio przedtem, a co ze słowami wyżej przytoczonymi stanowi integralną całość: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: dopoki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni” (Mt 5, 17—18). Jak te dwie wypowiedzi pogodzić ze sobą?

Bibliści są zgodni co do tego, że Stare Prawo zostało tu poszerzone o nowy wymiar, jakim jest zasada miłości Boga i bliźniego.<sup>27</sup> Chrystus, łącząc w jednej osobie Bóstwo i człowieczeństwo, w jeden akt zespała miłość Boga i miłość bliźniego.<sup>28</sup> W Kazaniu na Górze Jezus kreśli pewien ideał, do którego powinno się dążyć. Podaje ideę, ducha prawa, a nie samo prawo. Langkammer<sup>29</sup> twierdzi, że w Kazaniu na Górze Chrystus sformułował postulaty etyczne, a nie prawo. Również Teuillet<sup>30</sup> pisze, że nie ulega żadnej wątpliwości, iż nie jest żadnym prawnym nakazem zalecenie nadstawienia drugiego policzka po otrzymaniu uderzenia w twarz. Nawet sam Chrystus tego nie uczynił (J. 18, 23). Mówiąc o nadstawieniu drugiego policzka, Jezus nie wypowiadał nowego nakazu prawa ani też nie dawał praktycznej wskazówki postępowania. Kreślił jedynie wzór doskonałości, a nie powszechnie obowiązującą normę postępowania. Głosząc Nowy Zakon, a nie odwołując

<sup>27</sup> Por. M. Peter: Spór o Dekalog. „W Drodze” 1982, nr 9 (109), s. 27. Por. też: S. Mędała: Dekalog na tle ówczesnych stosunków społecznych /w./ Bóg — Dekalog — Błogostawieństwa — Modlitwa, pod red. A. Świąckiego, Kraków, s. 106.

<sup>28</sup> S. Mędała: op. cit., s. 106.

<sup>29</sup> H. Langkammer: Etyka Nowego Testamentu, Wrocław 1985, s. 110.

<sup>30</sup> A. Teuillet: Dwa aspekty sprawiedliwości w Kazaniu na Górze. „Communio” 1981, rok I, nr 1—2, s. 69.

Starego, Chrystus adresował go do ludzi, do jednostek. Wszystkie zalecenia, takie jak niestawianie oporu złemu, nadstawianie drugiego policzka itd., adresowane są do osób prywatnych<sup>31</sup> i ukazują głębię możliwego miłosierdzia. Nie są to zalecenia kierowane do instytucji czy organów państwa. Inna interpretacja prowadziła by do absurdu.

Człowiek uderzony w twarz może nadstawić drugi policzek, ale obowiązkiem władzy jest reagować i wymierzyć sprawiedliwość.

W ujęciu nowotestamentowym karanie staje się wymierzaniem sprawiedliwości, przestając być osobistą zemstą, osobistym odwetem (choćby nawet proporcjonalnym w myśl *ius talionis*). Osobisty odwet, zemsta — stają się teraz niedozwolone, są grzechem. Karanie przestaje być też dozwolone jako spontaniczny odruch ludu. Za taką interpretacją zdaje się przemawiać scena z cudzołożnicą (J. 8, 7), którą lud chce — zgodnie ze Starym Prawem — kamienować. Chrystus powstrzymuje go nie przez unieważnienie przepisu Starego Prawa, ale przez odwołanie się do sumienia każdego pojedynczego człowieka z tłumu.<sup>32</sup>

Tłumacząc więźniom słowa Chrystusa o przepowiadaniu więzionym wolności, papież Jan Paweł II powiedział: „Dobra Nowina, którą Jezus przyniósł ludziom, obejmuje również uwolnienie więźniów (...) jaki jest sens tych słów? Czyż odnosić się mają do struktury więziennej w jej bezpośrednim znaczeniu, tak jakby Chrystus przyszedł po to, by znieść więzienia i wszystkie inne formy zakładów karnych? W pewnym sensie tak jest, ponieważ w końcowej fazie Odkupienie zmierza do przewyciężenia wszystkich konsekwencji ludzkiej nędzy i grzechu. W »niebie nowym« i »nowej ziemi«, które drugie przybycie Chrystusa zapoczątkuje u końca czasów, nie będzie już więzień (...). Ale i teraz, na tej ziemi i pod tym niebem słowa Pana odnoszą i odnoszą skutek w stosunku do instytucji więzienia, takiej, jaką ludzie wymyślili i wprowadzili w życie. Któż bowiem nie zna dobroczynnej roli, jaką na przestrzeni dziejów odegrało ewangeliczne orędzie w działaniach na rzecz poszanowania godności ludzkiej więźnia”.<sup>33</sup>

Nie ma prawa wymierzania sobie sprawiedliwości pojedynczy człowiek, nie ma prawa karania tłum. Takie prawo ma jednak le-

<sup>31</sup> Por.: Ewangelia według św. Mateusza — Wstęp, Przekład, Komentarz w oprac. ks. J. Homerskiego, Poznań—Warszawa 1979, s. 140.

<sup>32</sup> Na przepisy Starego Prawa trzeba patrzeć w kontekście historycznym. Gdy Bóg dyktował Mojżeszowi prawo (Wj 20, 22; Wj 21, 1), w tym regułę *ius talionis*, lud wybrany nie miał jeszcze swojego państwa. Mówi się o tym okresie jako o okresie przedpaństwowej egzystencji Izraela. Tak więc w tym czasie przepisy prawa odnosiły się wprost do ludu, który sam musiał je egzekwować. W czasach Chrystusa społeczeństwa są już zorganizowane w państwa dysponujące aparatem władzy. Por. C. V. Rad: Teologia Starego Testamentu, Warszawa 1986, s. 37. Por. też: S. Mędała: op. cit., s. 87 i n.

<sup>33</sup> Przemówienie papieża Jana Pawła II do więźniów rzymskiego więzienia Rebibbia, op. cit.

galna władza. To nie kwestionowane prawo do karania przysługujące legalnej władzy nazywa się czasem „prawem miecza” (*ius gladii*), a wywodzi się ze słów św. Pawła z listu do Rzymian, w którym zawarta została przestroga, że jeśli czyni się źle, to należy obawiać się władzy, „która nie na próżno nosi miecz” (Rz. 13, 4). Toteż w myśl prawa karać trzeba na ziemi przestępców, czyli tych, którzy popełniają czyny zakazane, „sprzeczne ze zdrową nauką w duchu Ewangelii” (1 Tm 1, 9–11).

Postulat etyczny wybaczenia przestępcy adresowany jest do ofiar tak bezpośrednich jak i pośrednich. Jest adresowany do tych wszystkich, którzy zostali w jakiś sposób pokrzywdzeni przez przestępstwo i przestępcę. Wybaczenie jest sprawą ich sumienia i ich miłosierdzia. Sąd nie może ich wyręczać i czynić tego za nich, wybaczać w ich imieniu. Sąd jednak musi być bezstronny i obiektywny, tak aby wymierzając sprawiedliwość, sędziowie nie realizowali swej osobistej zemsty, swojego osobistego odwetu. Muszą oni, patrząc na podsądnego, dostrzegać w nim bliźniego. Jest on podmiotem, a nie przedmiotem. Mają moralny obowiązek uszanowania godności ludzkiej przestępcy. Nie musi to jednak wcale być jednoznaczne — jak czasami się sądzi — z łagodnym potraktowaniem. Wymierzając sprawiedliwą karę po bezstronnie i rzetelnie przeprowadzonym procesie, uwzględniającym wszystkie okoliczności łagodzące i obciążające, i stosując legalnie uchwalone prawo, nie uchybia się godności ludzkiej przestępcy.

#### IV. Norma „nie zabijaj” a kara śmierci

W licznych ostatnio rozważaniach na temat kary śmierci często podnosi się argument, że kara śmierci pozostaje w kolizji z przykazaniem „nie zabijaj”. Wywodzi się więc czasem na tej podstawie, że kara śmierci jest niezgodna z etyką chrześcijańską. Czy rzeczywiście tak jest?<sup>34</sup>

W zawartych w Starym Testamencie zbiorach prawa izraelskiego, którego Dekalog jest częścią najważniejszą, kara śmierci przewidziana była za cały szereg czynów: apostazję i bałwochwalstwo (Pwt 13,6. 10; Wj 22, 20), bluźnierstwo (Kpł 24, 11), naruszenie szabasu (Wj 31, 14; Wj 35, 2; Lb 15, 32–36), czynne znieważenie rodziców (Wj 21, 15, 17), zabójstwo (Wj 21, 12–14; Lb 35, 33; Rdz 9, 6), cudzołóstwo (Kpł 20, 10; Pwr 22, 20), fałszywe zeznania, krzywoprzysięstwo (Pwt 19, 18–20), pożądanie majątku bliźniego (Wj 22, 1 36). Teologiczne uzasadnienie kary śmierci za zabójstwo zostało podane w Księdze Rodzaju: „Jeżeli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na wyobrażenie Boga” (Rdz 9,6).

<sup>34</sup> Por. N. Pater: op. cit., s. 71. Por. też: R. Otowicz: Kara śmierci — problem wciąż aktualny, „Przegląd Powszechny” 1988, nr 1, s. 39.

Jak z tego widać, norma „nie zabijaj” nie była w czasach starotestamentowych traktowana jako bezwyjątkowa. Wyjątkiem od tej zasady była nie tylko kara śmierci, ale także zabicie na wojnie (por. np. LB 21, 14 Iz 8).<sup>35</sup>

W biblistyce rozpatrywana była nawet hipoteza, że Dekalog zawiera tylko te przekroczenia prawa, które w Izraelu karane były śmiercią.<sup>36</sup>

Za interpretacją, że piąte (lub wedle niektórych redakcji — szóste) przykazanie<sup>37</sup> zakazuje jedynie niesprawiedliwego zabijania niewinnego człowieka lub nawet winowajcy (ale według prywatnego osądu), przemawiają także argumenty filologiczne. W przykazaniu tym użyte jest hebrajskie słowo „racach”, które znaczy „zabić niewinnego człowieka lub osobistego wroga”. W tym znaczeniu słowo to występuje w Biblii 46 razy.<sup>38</sup> Gdy chodzi o zabicie napastnika lub nieprzyjaciela na wojnie albo o wykonanie wyroku śmierci, to Biblia posługuje się słowem „harag” (w tym znaczeniu używa go 165 razy) lub słowem „hemit” (występuje ono w tym znaczeniu w Biblii aż 201 razy).<sup>39</sup>

Tak więc nie tylko interpretacja systemowa, ale także filologiczna prowadzi do wniosku, że Dekalog nie zakazuje bezwzględnie pozbawienia życia (zabijania), a tylko takiego zabijania, które wedle współczesnego języka nazwalibyśmy morderstwem. Warto dodać, że we wszystkich polskich przekładach Biblii V przykazanie brzmi: „nie zabijaj”. Natomiast w nowszych przekładach Biblii na język angielski<sup>40</sup> przykazanie to brzmi: *Do not commit murder* (nie popełniaj morderstwa).

Jak więc widać, częste dziś uzasadnienie niedopuszczalności kary śmierci zakazem Dekalogu oparte jest w dużej mierze na nieporozumieniu.<sup>41</sup> Oczywiście przeciwko karze śmierci wysuwane

<sup>35</sup> Na ten temat por. szerzej K. H. Scheikle: *Teologia Nowego Testamentu, „Etos”, t. 3*, Kraków 1984, s. 218 i n.

<sup>36</sup> Por. E. Hemel: *Les dix paroles*, Montreal 1968 (cyt. za M. Poterem, op. cit., s. 70).

<sup>37</sup> Por. S. Łach: *Rekonstrukcja pierwotnego Dekalogu, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”* 1952, t. V, nr 1, s. 296—311.

<sup>38</sup> Por. J. Paściak: *Dziesięć słów Boga /w:/* D. V. Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner: *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 172.

<sup>39</sup> Por. tamże.

<sup>40</sup> Por. np. *Good News Bible — Today English Version*, London 1979, s. 81.

Trzeba zaznaczyć, że w języku angielskim słowo *kill* (zabójstwo) znaczy każde pozbawienie życia i nie zawiera *implicite* oceny moralnej tego czynu, nie określa ofiary (może nią być zarówno człowiek jak i zwierzę), intencji zabijającego itp. Natomiast słowo *murder* (morderstwo) znaczy nielegalne (*unlawful*) zabicie człowieka przez innego człowieka, dokonane ze złą wolą, premedytacją itp.

<sup>41</sup> Por. na ten temat szerzej: J. Woroniecki: op. cit., s. 374 in.; T. Slipko: *Etyczne problemy kary śmierci, „Kościół i Prawo”* (w druku); T. Slipko: *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 302—305; R. Otowicz: *Kara śmierci — problem wciąż aktualny, „Przegląd Powszechny”* 1988, nr 1, s. 49; K. H. Scheikle: op. cit., s. 217—218.

są także inne argumenty, które tu rozważane nie będą.

Nie wdając się w szczegółowe rozważania na temat kary śmierci, powiedzmy tyle tylko, że jeżeli uznaje się chrześcijańską koncepcję kary, jeżeli dostrzega się jej sens teologiczny i moralny, to w pełni uzasadnione jest twierdzenie, że kara ta tak długo ma prawo egzystować w kodeksie, dopóki w społecznym odczuciu będzie sprawiedliwą odpłatą za niektóre zbrodnie. W jednej z najnowszych prac na ten temat<sup>42</sup> ks. R. Otowicz napisał: „Można aprobować z etycznego punktu widzenia zarówno opinię, że kara śmierci jest do pogodzenia z duchem Ewangelii, jak i dążenie do jej zniesienia, przy zachowaniu należytego szacunku dla tradycji chrześcijańskiej i nauki Kościoła”. Historia przekonuje, że zmienne, falujące, poddane grawitacji różnych czynników (także emocjonalnych) odczucia społeczne ewoluują tu jednak stale i zdecydowanie w jednym kierunku. W XX wieku liczba przestępstw, dla których za sprawiedliwą karę uważana jest kara śmierci, jest zdecydowanie mniejsza niż w poprzednich stuleciach. Nawet obserwacje ostatnich lat ukazują, że liczba zbrodni, za które sprawiedliwą odpłatą wydaje się być kara śmierci, zmalała — jeśli nie liczyć zbrodni ludobójstwa — praktycznie do dwóch: do szczególnie okrutnego morderstwa oraz do aktu terroru prowadzącego do śmierci niewinnych ludzi. Tylko w takim zakresie skłonni są uznać karę śmierci za sprawiedliwą zarówno etycy katoliccy,<sup>43</sup> jak i — rzecz ciekawa — polska opinia publiczna.<sup>44</sup>

Najprawdopodobniej w przyszłości — jeśli wspomniany kierunek ewolucji poczucia sprawiedliwości się utrzyma — kara śmierci przestanie być uważana za sprawiedliwą odpłatę i wówczas za aprobatą społeczną zostanie skreślona z katalogu kar. Tymczasem zgłaszane przez bardziej niecierpliwych abolicjonistów<sup>45</sup> pretensje

---

Zastanawiające jest to, że większość prawników i publicystów katolickich zabierających ostatnio głos przeciw karze śmierci zupełnie pomija sens teologiczny i moralny kary, ograniczając się do jej uzasadnień utylitarnych.

<sup>42</sup> Kara śmierci — problem wciąż aktualny, „Przegląd Powszechny” 1988, nr 1, s. 49.

<sup>43</sup> Por. T. Slipek: Etyczne problemy kary śmierci, op. cit., s. 305.

<sup>44</sup> Według przeprowadzonych w roku ubiegłym badań CBOS — za utrzymaniem kary śmierci wypowiedziało się 60% badanych, przeciw — 27,8%. Reszta nie ma w tej kwestii sprecyzowanego zdania.

Spośród tych, którzy opowiedzieli się za utrzymaniem kary śmierci, aż 92,2% uważa, że na karę taką zasługują najczęściej: przestępstwa przeciwko życiu i zdrowiu (morderstwo, napad bandycki). Tylko nieznaczny odsetek badanych opowiedział się za możliwością wymierzenia takiej kary za przestępstwa przeciwko państwu (za zdradę ojczyzny, szpiegostwo — 8,6%), zupełnie zaś znikomy odsetek jest zdania, że karę taką można by wymierzać za udział w aferach gospodarczych (4,3%). Dane te zostały opublikowane w „Gazecie Prawniczej” nr 8 (573) z 16.IV.1988 r.

<sup>45</sup> K. Poklewski-Koziełł (Wokół postulatu zniesienia kary śmierci w Polsce, „Państwo i Prawo” 1988, nr 2) pisze: „(...) dlaczego Kościół katolicki mimo in-



pod adresem Kościoła, że nie podzielił dotychczas ich poglądów i nie poparł jednoznacznie zabiegów o zniesienie kary śmierci, wydają się nieuzasadnione.\*\*

Kościół jest przeciw każdej niepotrzebnej śmierci. Kościół każdej niepotrzebnej śmierci chce zapobiec. Wynika to z samej istoty Kościoła. Chce więc także zapobiec tym śmierciom, które zadane są z mocy wyroku sądowego. Ale chce im zapobiegać w sposób najrozsądniejszy. Nie przez uchylanie skutku, co jest względnie łatwe, ale przez uchylanie przyczyn. Dlatego też zakazuje mordowania, zakazuje aktów terroru, potępia przemoc i uczy żyć wedle przykazań. Kto zaś żyje wedle przykazań, ten nie musi obawiać się sprawiedliwego, choćby nawet surowego prawa. Jeśli ludzie żyliby zgodnie z nauką Kościoła, to kara śmierci — choćby nawet przewidziana była przez kodeks — nie byłaby stosowana. Kościół uczy tego od blisko 2 tysięcy lat. Święty Paweł w cytowanym już liście do Rzymian pisał: „A chcesz nie bać się władzy? — Czyń dobrze (...) jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który źle czyni” (Rz 13, 1—7).

Kościół, mając inne od władzy państwowej (i wszelkiej innej władzy ziemskiej) zadania, nie ma obowiązku wypowiadania się w kwestii szczegółowych rozwiązań prawa pozytywnego, jeśli nie są one jawnie sprzeczne z nakazami prawa naturalnego.

Nie ulega też chyba wątpliwości — przyznają to nawet ludzie Kościołowi niechętni — że chrześcijańska nauka miłości bliźniego łagodzi obyczaje. Jednym z efektów tej wytrwale od wieków głoszonej nauki jest również to, że maleje liczba rodzajów zbrodni, za które społeczeństwa sprawiedliwą odpłatę widzą w karze śmierci.

---

terweniowania w indywidualnych przypadkach na rzecz zapobieżenia przewidywanej egzekucji, nie opowiada się generalnie przeciwko karze śmierci? (...) upoważnia to w szczególności polskich abolicjonistów do «dopominania się» o głos Kościoła na rzecz reprezentowanej przez nich idei (...). Myślę, że jasne wypowiedzenie się Kościoła przeciwko karze śmierci byłoby aktem ułatwiającym — zgodnie z zalecaną wierzącym cnotą skruchy po wyznaniu grzechów — odgrodenie się od czynów obciążających niezatartym brzemieniem historię Kościoła”. Ten sam autor na łamach „Przeglądu Katolickiego” (nr 2/186 z 10.I.1988 r. s. 6) wyraził „smutne zdziwienie z powodu postawy pasywnej w tym przedmiocie (tj. w przedmiocie walki o zniesienie kary śmierci — przyp. mój J.W.) zajmowanej przez Kościół”.

W delikatniejszej formie o zajęcie przez Kościół stanowiska przeciwko karze śmierci dopomina się także w kilku publikacjach A. Grześkowiak.

\*\* Adwokatura od lat konsekwentnie i uporczywie wypowiada się przeciwko karze śmierci, co można ustalić również śledząc uważnie publikację na łamach „Palestry”. Będzie to ona czynić nadal. Należy dodać, że artykuł niniejszy został złożony w Redakcji przed 20.VIII.1989 r., kiedy to prasa codzienna doniosła o inicjatywie uchwalenia 5-letniego moratorium, a nawet zniesienia kary śmierci. (*Redakcja*).

Gdyby kara śmierci została kiedyś zniesiona legalnie, a więc zgodnie z wolą społeczeństwa i jego poczuciem sprawiedliwości, Kościół, ze swej istoty przeciwny wszelkiej przemocy, przyjąłby to niewątpliwie z radością.

## **KARTKI Z HISTORII**

**STANISŁAW RAKOWSKI**

### **PROCES O ZABÓJSTWO MINISTRA BRONISŁAWA PIERACKIEGO PRZED WARSZAWSKIM SĄDEM OKRĘGOWYM**

Terytorium II Rzeczypospolitej było w 1/3 zamieszkałe przez mniejszości narodowe. Największą grupę mniejszościową stanowiła ludność ukraińska. W latach trzydziestych ukraiński nacjonalizm reprezentowany przez OUN<sup>1</sup> przybrał postać krańcową. Dążył on do obalenia państwa polskiego, widząc w tym jedyną szansę na utworzenie państwa ukraińskiego.<sup>2</sup>

W latach trzydziestych rozpoczął się nowy etap współpracy OUN z Oddziałem I Berlińskiej Centrali Abwehry. Współpraca ta, począwszy od 1934 r. zaczęła się przeradzać w osobiste przyjaźnie kierownictwa obu stron. Na przykład, ukraiński nacjonalista, Ewhen Konowalec,<sup>3</sup> cieszył się dużą sympatią i zaufaniem szefa

---

<sup>1</sup> Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów — nacjonalistyczne ukraińskie stronnictwo działające w okresie międzywojennym w Polsce, przede wszystkim na kresach południowo-wschodnich. OUN utworzona została w 1929 r. na kongresie w Wiedniu o obliczu antypolskim i antykomunistycznym. Celem jej była „samodzielna i niepodzielna Ukraina”. Stosowała terrorystyczne metody walki, dywersje i sabotaż, dokonywała skrytobójczych mordów na swych przeciwnikach politycznych, współpracowała z wywiadem niemieckim. W 1940 r. rozpadła się na dwie zwalczające się grupy: ugrupowanie Bandery OUN-B, tzw. rewolucjoniści, inaczej banderowcy, i ugrupowanie Melnyka — OUN-M, tzw. solidaryści lub melnykowcy. Po wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej jawnie współdziałali z Niemcami, dokonując licznych mordów na ludności polskiej, zwalczając polski i radziecki ruch partyzancki. Banderowcy utworzyli konspiracyjne oddziały zbrojne, zwane Ukraińską Powstańczą Armią (UPA), a melnykowcy utworzyli dywizję SS „Galizien” (Halyczyna). Bliżej: Mała Encyklopedia Wojskowa, t. II, s. 538.

<sup>2</sup> A. Groździński i J. Zaborowski: *Oberlander*, Warszawa 1960, s. 177.

<sup>3</sup> Ewhen Konowalec (1891—1938) ukraiński nacjonalista, bliski współpracownik atamana Petlury. W 1922 r. utworzył nacjonalistyczną organizację o nazwie Ukraińska Organizacja Wojskowa (UWO) i kierował nią do czasu powstania OUN