

Konrad Glombik

Etyczne uzasadnienie kary śmierci w ujęciu Gustava Ermecke

Collectanea Theologica 70/4, 99-113

2000

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KONRAD GLOMBIK, LUBLIN

ETYCZNE UZASADNIENIE KARY ŚMIERCI W UJĘCIU GUSTAVA ERMECKE

Jednym z głównych przedstawicieli powojennej teologii w Niemczech, którzy zajmowali się problematyką moralnej dopuszczalności kary śmierci, jest Gustav Ermecke (1907-1987), katolicki moralista z Paderborn. Ermecke rozważał te kwestie w dość oryginalny sposób, a mianowicie w oparciu o tzw. teorię utraty prawa do życia¹. Jego praca monograficzna pt. *Etyczne uzasadnienie kary śmierci dzisiaj*², w której przyjmował moralną dopuszczalność kary śmierci, to jedno z ostatnich opracowań tej problematyki w niemieckiej teologii³. Autor odrzucił wszystkie próby etycznego uzasadnienia kary śmierci jako niewystarczające i uznał, że kara śmierci jest moralnie usprawiedliwiona jedynie z punktu widzenia winy moralnej, przez którą przestępca utracił prawo do życia⁴. Argumentacja ta, zwana teorią utraty prawa do życia, stanowi próbę moralnego uzasadnienia kary śmierci⁵. Ponieważ teoria ta jest zmodyfikowaną formą argumentacji za karą śmierci wywodzącej się od św. Tomasza z Akwinu, należy najpierw przypomnieć argumentację Akwinaty dotyczącą kary śmierci. Dopiero wtedy zaczynamy rozumieć rozważania Ermeckiego, które w teologii niemieckiej mają wielu przeciwników.

¹ Por. M. Sierck, *Die Todesstrafe. Bestandsaufnahme und Bewertung aus kirchlicher Sicht*, Bonn 1995, s. 65; W. Molinski, *Todesstrafe*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. 4, Freiburg im Breisgau 1969, kol. 932-933.

² G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, Paderborn 1963.

³ Por. G. Virt, *Todesstrafe wieder aktuell? Eine theologisch-ethische Besinnung angesichts der jüngsten Äußerungen des kirchlichen Lehramtes*, w: P. Morciniec (red.), *Ad Liberatam in veritate*, Opole 1996, s. 328.

⁴ Por. W. Bertrams, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe*, *Stimmen der Zeit* 165 (1959/1960), z. 4, s. 287.

⁵ Por. J.-C. Wolf, *Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien*, Freiburg im Breisgau-München 1992, s. 131.

Uzasadnienie kary śmierci przez św. Tomasza z Akwinu

Od św. Tomasa z Akwinu wywodzi się założenie, że przed wartością, jaką stanowi życie jednostki, w sytuacji konfliktowej może zostać postawione – tej samej rangi – dobro społeczności państwowej. Życie przestępcy przeciwstawia się dobru wspólnemu i w ten sposób usprawiedliwia się karę śmierci, uzasadniając ją interesem ładu i bezpieczeństwa publicznego. Akwinata w takim przypadku posunął się do porównania stracenia przestępcy z zabiciem dzikiego zwierzęcia⁶. W *Sumie teologicznej* czytamy: „Człowiek przez grzech odstępuje od prawa Bożego i dlatego zatracą swą godność ludzką w miarę jak człowiek z natury swej jest istotą wolną, żyjącą dla siebie. Przez grzech więc człowiek poniekąd staje się sługą zwierząt tak, że należy go podporządkować dobru drugich (...) Dlatego, chociaż zabicie człowieka wiernego swej godności ludzkiej stanowi samo przez się zło, niemniej zabicie grzesznika może być dobre, podobnie jak zabicie zwierzęcia. Zły człowiek bowiem jest gorszy i bardziej szkodliwy od zwierzęcia”, zauważył filozof⁷.

Św. Tomasz zastanawiał się, czy wobec godności osoby ludzkiej, która opiera się na wolności i pozycji człowieka na szczycie celowo ukształtowanej hierarchii stworzeń, jest w ogóle do pomyślenia usprawiedliwienie zabicia człowieka. Zdaniem Doktora Anielskiego, jest to możliwe, gdyż groźny przestępca utracił swoją pozycję w porządku bytów, a tym samym swoją godność i nienaruszalność. Stał się dyspozycyjny wobec tymczasowych celów ludzkiego porządku⁸.

Na pytanie „czy wolno zabijać grzeszników?” św. Tomasz, odpowiedział: „... wolno zabijać zwierzęta w miarę jak z natury służyć mają pożytkowi ludzkiemu, gdyż to co niedoskonałe powinno służyć temu co doskonałe. Otóż każda część jest podporządkowana całości, jak to co niedoskonałe, temu co doskonałe. Wszelka więc część z natury swej jest dla całości. Dlatego też, gdy odcięcie jakiegoś członka ciała jest niezbędne dla uratowania zdrowia całego ciała, np. z powodu gangreny lub zakażenia, wolno i trzeba go dokonać. Otóż każda pojedyncza osoba ma się tak do całej społeczności, jak część do całości. Dlatego jeśli jakiś człowiek jest niebezpieczny dla całej społeczności i swoim grzechem psuje drugich, jest rzeczą chwalebna i zdrową zabić go celem zachowa-

⁶ Por. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1998, s. 188.

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *STh II-II*, q. 64, art. 2, ad. 3.

⁸ Por. J. Scwing, *Studien zur Todesstrafe im Naturrecht*, Bonn 1966, s. 31-32.

nia dobra wspólnego, gdyż «odrobina kwasu całe ciasto zakwasza», jak mówi św. Paweł (Ga 5, 9)⁹.

Samo wyrażenie „człowiek jest niebezpieczny dla całej społeczności i swoim grzechem psuje drugich” nie odnosi się wyłącznie do bardzo poważnych przestępstw, ale także do rany zadanej organizmowi politycznemu, którą na poziomie porządku prawnego, wcielonego w ludzką społeczność, można usunąć przez odebranie życia sprawcy. Stanowi to sprawiedliwe potwierdzenie samej społeczności i jednocześnie skuteczny środek okazania wstrętu wobec przestępstw, które naruszają podstawy społecznego porządku¹⁰.

Użyte podporządkowanie niedoskonałości temu, co doskonałe, i przeniesienie tego z relacji między zwierzęciem a człowiekiem na relację jednostka – państwo dowodzi, że św. Tomasz opierał się na idei organizmu. W tym kontekście organizm państwowy można porównać z fizycznym organizmem ludzkim, którego członki mają służyć całości. Jeżeli jakiś członek ulega zepsuciu, amputuje się go. Tak samo dzieje się z przestępcą, który jest szkodliwym członkiem organizmu państwa¹¹. Należy jednakże zaznaczyć, że św. Tomasz posługiwał się ideą organizmu w odniesieniu do kary śmierci w sensie obrazowego porównania. Tak jak w przypadku organizmu fizycznego moralne członki zachowują się w relacjach wobec organizmu moralnego, jakim jest państwo. Potwierdza to akcentowanie przez Akwinatę, że państwo może karać jedynie w przypadku zaistnienia winy. Ona stanowi element decydujący o uprawnieniu państwa do odebrania życia przestępcy¹².

Moralna wina przestępcy wg św. Tomasza, jest ważnym pojęciem pozwalającym właściwie zrozumieć problematykę kary śmierci w celu obrony dobra wspólnego. Jest to istotne, zwłaszcza po doświadczeniach II wojny światowej, kiedy ze strony państwa podejmowano starania likwidacji „bezwartościowego” życia. Należy zaznaczyć, że Akwinata jednak daleki był od ignorowania niezbywalnych praw osoby ludzkiej, jak i przyznawania państwu bezgranicznej władzy nad człowiekiem. Tomasz zakładał w odniesieniu do każdej kary, a zwłaszcza kary śmierci, moralną winę sprawcy. Ona jest zawarta w samym pojęciu przestępstwa, zaś rodzaj kary

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, STh II-II, q. 64, art. 2 resp.

¹⁰ Por. A. Regan, *The Problem of Capital Punishment*, Studia Moralia 14 (1976), s. 231-232.

¹¹ Por. X. Basler, *Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe*, Divus Thomas 1931, s. 82.

¹² Por. *tamże*, s. 89-90.

ustala się nie w oparciu o wewnętrzną naturę przestępstwa, lecz wedle jej znaczenia dla porządku społecznego. Z tej racji karę śmierci można wymierzyć jedynie za przestępstwa, które poważnie zagrażają dobru państwa¹³.

Według św. Tomasza, o dopuszczalności kary śmierci decydują konkretne i rzeczywiste potrzeby dobra wspólnego, któremu jest podporządkowana jednostka przestępcza. Zabezpieczenie dobra wspólnego stanowi moralny fundament działania władzy państwowej. Kara śmierci, rozumiana przez Akwinatę jako kara mająca określony cel, została ukierunkowana na spełnienie istotnej funkcji moralnej. Kara spełnia funkcję ochronną w stosunku do dobra wspólnego, jeżeli przez odparcie zewnętrznych szkód, obok utrzymania ładu i sprawiedliwego porządku społecznego, zapewnia także obronę moralnej integralności społeczeństwa¹⁴.

Wracając do relacji jednostka – społeczeństwo, należy zwrócić uwagę na to, co podkreślił kard. J. Höffner, że należy ostrożnie posługiwać się obrazem żywego organizmu, celem ukazania stosunku jednostki i społeczeństwa, jak uczy historia, może to być łatwo interpretowane w sensie totalitarnym¹⁵. W totalitarnej ideologii nazistowskiej państwo pojmowano jako żywy organizm, który nie jest celem samym w sobie, ale środkiem do celu, jakim jest zachowanie i obrona narodu i rasy. Twierdzono, że aby zadania te wypełnić, państwo ma odpowiadające woli ludu prawo, które w szczególności jako prawo karne stanowi granice samowoli jednostki. W tak rozumianym państwie najważniejszym obowiązkiem moralnym jest troska każdego o zachowanie organizmu. Z tego wynika prawo i obowiązek całości, aby zgodnie z prawem i w jego majestacie eliminować jednostki aspołeczne¹⁶. Analogia do organizmu daje nam, zdaniem Höffnera, pewne wskazania odnośnie do dobra wspólnego. Przede wszystkim nie stanowi ono wyłącznie sumy dóbr poszczególnych jednostek. Dobro wspólne jest zbiorem instytucji i warunków umożliwiających jednostce i mniejszym grupom społecznym zmierzanie do celu wyznaczonego im przez Boga, jakim jest rozwój osobowości i budowa poszczególnych sektorów kulturalnych. Dobro wspólne przeważa nad dobrem indywidualnym jedynie w takiej mierze, w jakiej jednostka ma zobowiązania wobec społeczności jako jej członek¹⁷.

¹³ Por. M. Pribilla, *Über die Todesstrafe*, Stimmen der Zeit 146 (1950), s. 337.

¹⁴ Por. J. Sewing, *Studien zur Todesstrafe*, s. 32-33.

¹⁵ Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków, s. 31; por. także M. Sierck, *Die Todesstrafe...*, s. 62-63.

¹⁶ Por. G.K. Schmidt, *Christentum und Todesstrafe*, Weimar 1938, s. 137-138.

¹⁷ Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 33-35.

Państwo nie jest organizmem fizycznym, lecz w swej istocie stanowi organizm moralny, w odniesieniu do którego nie znajduje zastosowania zasada całościowości, jak w przypadku organizmu fizycznego. Pius XII, w przemówieniu wygłoszonym 14 IX 1952 r. do uczestników Międzynarodowego Kongresu Histopatologii Systemu Nerwowego, zwrócił uwagę, że jednostka nie jest w całej rozciągłości podporządkowana dobru wspólnemu społeczeństwu, lecz przeciwnie, zadaniem wspólnoty jest solidarna troska o dobro jednostki. Z tej racji zasada całościowości nie może być stosowana w relacji między jednostką a społecznością¹⁸. Określając istotę organizmu fizycznego i relacji do niego poszczególnych członków, Pius XII stwierdził: „Organizm fizyczny istoty żyjącej, roślin, zwierząt czy też człowieka, stanowi jako całość jedność istniejącą samą w sobie; każdy z jego członków, np. ręka, noga, serce, oko jest częścią zintegrowaną z [całością], przeznaczoną do pełnego wtopienia w całość organizmu. Poza organizmem nie ma on, ze swojej natury, żadnego sensu, żadnej celowości; jest on w pełni wchłonięty przez całość organizmu, do którego przynależy”¹⁹. Inaczej rzecz się ma w przypadku relacji jednostki do społeczeństwa. W swym przemówieniu papież powiedział: „Społeczność ujmowana jako całość nie jest jednością fizyczną istniejącą sama w sobie, a jej poszczególne członki nie są dla niej częściami integralnymi. (...) W każdym organizmie o charakterze moralnym całość nie istnieje sama w sobie, ale jest zwyczajną jednością celu i działania. W społeczności jednostki są tylko współpracownikami (...) [jednoczącymi swoje siły po to], aby wspólnota mogła osiągnąć swój cel”²⁰. Pius XII wskazał w ten sposób, że kompetencje państwa są ograniczone i odrzucił organiczne i totalitarne koncepcje społeczeństwa i państwa. Oznacza to, że w przypadku państwa jako organizmu moralnego nie ma zastosowania zasada całościowości na wzór organizmu fizycznego. W konsekwencji nie do przyjęcia jest moralne uzasadnienie kary śmierci przez odwoływanie się do analogii organizmu żywego, z którego usuwa się chory członek w celu ratowania całości. Nie można na tej podstawie twierdzić, że państwo może odebrać życie jednostce zdeprawowanej przez grzech i przestępstwo²¹.

¹⁸ Por. G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, s. 30; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 368.

¹⁹ Pius XII, *La sperimentazione medica sull'uomo (14 IX 1952)*, w: P. Verspieren (red.), *Biologia, medicina et ethica. Testi del Magistero cattolico*, Brescia 1990, s. 292.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, s. 30-31.

Zgodnie z podręcznikiem teologii moralnej autorstwa Mausbacha, a opracowanego i wydanego przez Gustava Ermecke, gdyby człowiek był całkowicie członkiem społeczności i nie stanowił niczego więcej, a ona – fizycznym organizmem, jak ludzkie ciało, w ramach którego usprawiedliwione jest stosowanie zasady całościowości, wtedy byłoby łatwo usprawiedliwić karę śmierci w oparciu o zasadę dobra wspólnego. Państwo jednakże nie ma bezpośredniej władzy nad życiem obywateli. Może ono domagać się ich poświęcenia, nawet za cenę uszczerbku na zdrowiu i życiu, przykładowo w czasie wojny²².

Gustava Ermecke uzasadnienie kary śmierci

Rozważania św. Tomasza z Akwinu na temat kary śmierci były punktem wyjścia dla teorii utraty prawa do życia, której zwolennikiem był Gustav Ermecke. Teoria utraty prawa do życia, która jego zdaniem uzasadnia karę śmierci, opiera się na wypowiedzi Piusa XII z 14 IX 1952 r. do uczestników Kongresu Histopatologii. Odnośnie do uprawnienia państwa do wymierzania kary śmierci papież powiedział: „Jeżeli chodzi o egzekucję skazanego na śmierć, państwo nie rozporządza prawem osoby do życia. W takim wypadku władza publiczna ogranicza się do pozbawienia skazanego wartości życia jako zadośćuczynienie za jego winy, przez które on sam już pozbawił się prawa do życia”²³.

W świetle powyższej wypowiedzi instytucja kary śmierci nie daje państwu władzy dysponowania fundamentalnym prawem ludzkim. Społeczność nie ma prawa dysponowania życiem ludzkim, jak gdyby obywatele byli członkami społeczności, analogicznie jak członki ciała są częścią żywego organizmu. Przestępca w istocie pozbawiony jest dobra, jakim jest życie, w celu zadośćuczynienia za dokonane przez niego przestępstwo, przy założeniu, że to przestępstwo pozbawiło go prawa do życia. Dlatego władza publiczna, i tylko ona, może odebrać mu życie. Władza państwowa odbiera przestępcy życie w przypadku, gdy on sam wskutek przestępstwa utracił już prawo do życia²⁴. W przemówieniu papieża

²² Por. J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, t. 3, *Die spezielle Moral*, cz. 2, *Der irdische Pflichtenkreis*, Münster 1961, s. 282.

²³ Pius XII, *La sperimentazione medica*, s. 293.

²⁴ Por. A. Süsterhenn, *Die rationale Gründe für die Todesstrafe*, w: *Die Frage der Todesstrafe. Zwölf Antworten*, München 1962, s. 125-126; A. R c g a n, *The problem of capital punishment*, s. 226-227.

można dopatrywać się możliwości utraty prawa do życia w następstwie zbrodni²⁵. W świetle podręcznika teologii moralnej Mausbacha i Ermeckego, wypowiedź ta obala wszystkie argumenty za karą śmierci, oparte na autorytecie i władzy państwa do dysponowania prawem do życia jednostki w służbie dobra wspólnego²⁶.

Adolf Süsterhenn (1905-1974), niemiecki prawnik, potwierdza tę tezę: skoro państwo zasadniczo nie ma prawa dysponować prawem jednostki do życia, dotyczy to także mordercy. Państwo nie dało człowiekowi życia i pod żadnym warunkiem nie może go odebrać. Życie ludzkie ma swój początek przed i poza państwem. Zasada ta dotyczy także innych praw: np. osobistej wolności czy prawa rodziców do wychowania dzieci. Mimo to bezsporne jest twierdzenie, że człowiek ze swej winy może te prawa utracić. W wyniku utraty prawa, państwo może odebrać przestępcy wolność czy nieodpowiedzialnych rodziców pozbawić praw rodzicielskich. Podobnie przestępca przez wagę swego czynu i wielkość swej winy traci prawo do życia w społeczności. Państwo przez wymierzenie i wykonanie kary śmierci wyklucza mordercę całkowicie, tzn. także fizycznie, z ludzkiej społeczności, w której ten z racji popełnionego czynu nie ma już prawa dalej żyć²⁷.

Powołując się na przemówienie Piusa XII, Ermecke stwierdził, że państwo na podstawie pełni władzy, jaką posiada, nie dysponuje życiem obywateli, lecz przestępca z chwilą odebrania życia innemu człowiekowi utracił prawo do życia. Przestępca nie może odtąd domagać się dla siebie życia w społeczności jako należnego mu prawa, gdyż prawu temu *implicite* zaprzeczył. Przez zniszczenie indywidualnej i społecznej egzystencji ofiary, zbrodniarz zanegował samego siebie, popełniając „społeczne samobójstwo”. Gdyby przestępca miał możliwość domagania się dla siebie tego, czego innych przez swój czyn pozbawił, byłoby to sprzeczne z prawem naturalnym i zasadami ontologii²⁸.

W swojej monografii Ermecke napisał „W przypadku kary śmierci nie chodzi o to, że odbiera się życie przestępcy, ponieważ on odebrał je komuś innemu – to byłaby, już nie do przyjęcia dzisiaj, zasada odwetu –

²⁵ Por. P. Morciniec, *Zakres normy stojącej na straży życia ludzkiego*, w: K. Wolsza (red.), *Czas. Ewolucja. Duch. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, Opole 1997, s. 350.

²⁶ Por. J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, s. 284.

²⁷ Por. A. Süsterhenn, *Die rationalen Gründe für die Todesstrafe*, s. 125.

²⁸ Por. G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, s. 37; J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, s. 284.

lecz o to, że przestępca wraz z zagładą życia swej ofiary naruszył wspólnotę i z niej się *ipso facto* sam wykluczył²⁹.

Jak zauważył Th. Württenberger, podobnie jak G. Ermecke, również teolog protestancki Paul Althaus (1888-1966), uzasadniał prawo państwa do wymierzania kary śmierci. Poglądy obu teologów różnią się jedynie rodzajem argumentacji. Ermecke opiera się na „redukcji ontologicznej”, a Althaus odwoływał się do racji natury religijnej³⁰, stwierdzając: „Kiedy morderca świadomie zniweczył życie bliźniego, radykalnie zanegował porządek prawny w jego moralnych podstawach, mianowicie Bożą wolę, by ludzie żyli we wspólnocie. Wszelkie ludzkie przestępstwo dosięga tu ostatecznej granicy ciężkości: całkowite uchYLENIE więzów braterstwa, które stanowią ostateczny sens porządku prawnego. Radykalizmowi morderstwa, który wyróżnia je wśród innych przestępstw, winien odpowiadać radykalizm kary. W tym przypadku porządek prawny może się wyrazić tylko w tym, że odbierze przestępca wszelkie prawo, tzn. odbierze mu życie. Tylko w ten sposób prawo się w nim urzeczywistnia. Kara staje się dla niego wypełnieniem gniewu Bożego”³¹.

Pomimo że Ermecke w pewnym sensie odrzucił argumentację św. Tomasza na rzecz kary śmierci, nie tał, że teoria utraty prawa do życia w społeczności nawiązuje do rozważań Akwinaty dotyczących kary śmierci i stanowi w pewnym sensie interpretację jego przemyśleń. Przestępca osądza samego siebie, a działania państwa są następstwem tego osądu. Na tym polega obiektywna odpłata, a w przypadku, kiedy zostaje także subiektywnie przyjęta przez przestępcę, może stać się jego osobistym zadośćuczynieniem. Każda kara stanowi urzeczywistnienie społecznego ograniczenia względnie pozbawienia prawa, które ze szkodą dla siebie spowodował przestępca. Kara śmierci faktycznie stanowi wykluczenie ze społeczności w następstwie samowykluczenia się przestępca. Przy tym staje się jasne, jak twierdził Ermecke, że kara śmierci jest dopuszczalna jedynie w przypadku przestępstwa zasługującego na śmierć, gdyż jedynie ono powoduje totalne samowykluczenie się przestępca ze społeczności.

Na ideę utraty prawa jako uzasadnienie kary śmierci powoływali się także niektórzy prawnicy niemieccy. W czasie posiedzenia Wielkiej Komisji Prawa Karnego w październiku 1958 r., Richard Lange, jeden

²⁹ G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, s. 37.

³⁰ Por. T. Württenberger, *Zur naturrechtlichen Problematik der Todesstrafe*, w. J. Höffner, A. Verdross, F. Vito (red.), *Naturordnung in Gesellschaft Staat Wirtschaft*, Innsbruck-Wien-München 1961, s. 528.

³¹ P. Althaus, *Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik*, München 1955, s. 25.

z zwolenników przywrócenia kary śmierci, twierdził, że w najpoważniejszych przypadkach porządek prawny może zostać przywrócony tylko przez ofiarę utraconego prawa do życia. Powołał się przy tym na art 18 Niemieckiej Ustawy Zasadniczej³², który uznaje zasadę utraty prawa w odniesieniu do praw obywatelskich³³.

Pogląd, że z punktu widzenia prewencji kara dożywotniego więzienia stanowi wystarczające zadośćuczynienie za przestępstwo zasługujące na śmierć i jest karą tak samo skuteczną, w świetle poglądów Ermeckego jest nie do utrzymania. Albowiem przestępstwu zasługującemu na śmierć, przez które jego sprawca tracąc prawo do życia, sam się wykluczył z ludzkiej społeczności, zgodnie z zasadą sprawiedliwości doskonale odpowiada jedynie kara śmierci – efektywne i totalne wykluczenie ze społeczności. Zastąpienie jej przez karę dożywotniego więzienia oznaczałoby dla przestępcy złagodzenie kary, na jaką zasłużył. Byłby to rodzaj ułaskawienia, stanowiący tylko częściowe wykluczenie, a praktycznie częściowe wyłączenie z życia społecznego przez zawieszenie korzystania z praw obywatelskich i wolnościowych³⁴. Oznaczałoby to, że społeczność mogłaby przestępcę, który się z niej wykluczył, na drodze łaski przyjąć z powrotem. Istnieje jeszcze druga możliwość, że społeczność przez abolicję kary śmierci nie chce traktować samowyluczenia się przestępcy w całym jego zasięgu i konsekwencjach³⁵.

Nie oznacza to jednak, jak twierdzi Ermecke, pozbawienia państwa możliwości zastąpienia kary śmierci karą dożywotniego więzienia z racji konkretnych uwarunkowań dobra wspólnego. Do takich można by zaliczyć wstręt wobec nadużyć kary śmierci w minionej epoce lub też małą liczbę przestępstw zasługujących na śmierć. W takich przypadkach państwo nie narusza sprawiedliwości, ponieważ stosowanie kary śmierci nie jest bezwzględnie nakazane, ale dopuszczalne. Rezygnacja z wykonywania kary śmierci w sytuacji konkretnego państwa może być usprawiedliwiona przez wyższe racje dobra wspólnego³⁶.

³² Art. 18 Ustawy Zasadniczej RFN brzmi: „Kto nadużywa wolności wyrażania myśli, szczególnie wolności prasy (art. 5 ust. 1), wolności nauczania (art. 5 ust. 3), wolności zgromadzeń (art. 8), wolności zrzeszania się (art. 9), tajemnicy korespondencji, pocztowej i telekomunikacyjnej (art. 10), własności (art. 14), albo prawa azylu (art. 16 ust. 2) do walki przeciw wolnościowemu porządkowi demokratycznemu, traci te podstawowe prawa. Utrata i jej rozmiar jest orzekana przez Federalny Trybunał Konstytucyjny”.

³³ Por. R. Lange, *Stellungnahme zum Thema Todesstrafe*, w: *Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission*, t. 11, *Beratungen zur Todesstrafe*, Bonn 1959. Reprint: Bad Feilnach 1991, s. 45.

³⁴ Por. J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, s. 285.

³⁵ Por. G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, s. 39.

³⁶ Por. J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, s. 285.

Krytyka teorii utraty prawa do życia

Ideę utraty prawa do życia jako uzasadnienie kary śmierci poddał krytyce już w XIX w. Franz Xaver Linsenmann (1835-1898). Jego zdaniem, idea ta budzi wątpliwości, ponieważ trudno jest udowodnić, że przestępstwo tak dalece pozbawia człowieka prawa, że nie powinien być on traktowany jako człowiek i członek ludzkiej społeczności. Niewystarczające jest twierdzenie, że przestępca przez swój czyn zrezygnował z prawa do życia. Jeżeli człowiek nie miałby nawet żadnego prawa, by być traktowany jako człowiek, to z tego nie wynika prawo do odebrania mu życia. Także w takim przypadku obowiązuje wobec niego ochrona i cierpliwość, a zabicie go stanowiłoby rozwiązanie wyłącznie prowizoryczne³⁷.

Zdaniem Gerharda Gloege (1901-1970), teologa protestanckiego, teoria utraty prawa, której zwolennikiem jest G. Ermecke, stanowi metafizyczne, etyczne, a w szczególności oparte na prawie naturalnym uzasadnienie kary śmierci. Brakuje tej teorii racji prawnych i teologicznych. Ermecke, aby uzasadnić karę śmierci, pominął racje dotyczące prewencji generalnej, obrony godności państwa, koniecznej obrony społeczeństwa, zasady całościowości, dobra wspólnego oraz naprawy naruszonego porządku, twierdząc, że wszystkie te cele można osiągnąć za pomocą innych środków. Jediną racją, za pomocą której można uzasadnić karę śmierci, według Ermecke, jest zasada utraty prawa do życia. Jak twierdzi Gloege, przyjęcie tej teorii wskazuje na społeczno-filozoficzny charakter rozważań, a brak uzasadnienia teologicznego³⁸.

Sam G. Ermecke przyznał, że teoria utraty prawa do życia, oparta głównie na rozważaniach natury społeczno-filozoficznej, domaga się głębszego metafizyczno-teologicznego uzasadnienia. „Leży ono w odpowiedzi na pytanie: dlaczego tak relatywny twór jak państwo, może wymierzać karę absolutną? Tylko absolutny władca – państwa i człowieka – który zastępczo zlecił współpracę przy zachowaniu i rozwijaniu porządku stworzenia w ramach bytu państwowego i służby dobru wspólnemu, może moralnie zezwolić na wymierzanie absolutnej kary śmierci. Kto nie widzi teorii utraty prawa do życia na płaszczyźnie społeczności zamierzonej przez Boga, zorganizowanej w państwo i przez swój czyn świadomie z niej się wykluczającego przestępcy, ten nie ro-

³⁷ Por. F.X. Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau 1878, s. 479-480.

³⁸ Por. G. Gloege, *Die Todesstrafe als theologisches Problem*, Köln und Opladen 1966, s. 16-17.

zumie ostatecznego metafizyczno-teologicznego uzasadnienia kary śmierci”³⁹.

Zgodnie z teorią utraty prawa do życia, państwo ma prawo wymierzenia kary śmierci wobec przestępcy, który z racji dokonanego przestępstwa utracił prawo do życia w społeczności i przez to sam wymierzył sobie karę. Władza publiczna realizuje jedynie to, czego przestępca sam już dokonał⁴⁰. Przy tym twierdzi się, że państwo, w interesie dobra wspólnego, mogłoby wobec przestępcy skorzystać z prawa łaski lub też znieść karę śmierci. Zdaniem B. Schüllera, w tym kontekście należy pytać, czy w ten sposób nie przyznaje się państwu na powrót prawa, którego mu się właśnie odmówiło⁴¹.

Th. Würtenberger twierdził, że teoria utraty prawa, dopatrując się sensu kary w sprawiedliwym wyrównaniu pomiędzy czynem przestępcy a reakcją ze strony społeczności prawnej, w dużej mierze pokrywa się z absolutnymi teoriami kary. Jednakże nawet przy poparciu dla takich racji nie można zamknąć się na pytanie, czy konieczne wyrównanie między czynem przestępczym a sprawiedliwą karą w przypadku poważnych przestępstw, jak morderstwo, domaga się wyłącznie śmierci sprawcy z wykluczeniem innych środków karnych. Würtenberger zauważył, że Ermecke i Althaus, zwolennicy teorii utraty prawa do życia, uzasadniali swe stanowisko twierdzeniem, że śmierć jest jedyną, konieczną i sprawiedliwą reakcją na przestępstwo. Argumentacja ta sprowadza się do racji nie do końca zrozumiałych. W swoich rozważaniach obydwaj teologowie zaniechali argumentu prawnej i społecznej konieczności. Choć opierali się na etyce chrześcijańskiej i prawie naturalnym, nie wzięli pod uwagę faktu, że idea utraty prawa wyrosła na płaszczyźnie prawa, ale nie można jej stosować bezwzględnie. Nietostrzeżenie w rozważaniach na temat kary śmierci argumentacji prawnej i brak uwzględnienia konkretnych uwarunkowań społecznych, stanowi nieusprawiedliwioną redukcję właściwej problematyki. Sam św. Tomasz z Akwinu rozważał problematykę moralnej dopuszczalności kary śmierci nie tylko na płaszczyźnie absolutnie obowiązujących zasad prawa naturalnego, ale odwoływał się także do dobra wspólnego w ramach konkretnych uwarunkowań społecznych. Würtenberger twierdził, że staranna interpretacja hi-

³⁹ G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, s. 42.

⁴⁰ Por. M. Heimbach-Steins, *Die Todesstrafe. Ein unerledigtes Problem christlicher Sozialethik*, *Theologie der Gegenwart* 38 (1995), nr 3, s. 205.

⁴¹ Por. B. Schüller, *Todesstrafe. II. Moraltheol*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, cz. 10, Freiburg im Breisgau 1965, kol. 230.

storycznej sytuacji w odniesieniu do istoty i granic państwowej władzy karania stanowi nieodzowny element w rozważaniach o dopuszczalności kary śmierci⁴².

Ermecke twierdził, że rozważania Th. Würtenbergera stanowią niezrozumienie problematyki moralnej dopuszczalności kary śmierci w oparciu o ideę utraty prawa do życia, ponieważ tym, co decyduje o dopuszczalności kary śmierci, według Würtenbergera, ma być kontekst konkretnych uwarunkowań społecznych. To jednak, zdaniem Ermeckego, nie stanowi podstawowego problemu w dyskusji etycznej o karze śmierci. Istotne jest pytanie, czy kara śmierci w ogóle jest moralnie dopuszczalna⁴³. W świetle nowszych wypowiedzi Jana Pawła II wydaje się, że Würtenberger miał rację, ponieważ papież powołuje się na argument związany z konkretnymi uwarunkowaniami życia społecznego i wymiaru sprawiedliwości, twierdząc, że kara śmierci we współczesnych warunkach społecznych jest niepotrzebna⁴⁴.

Podobnie jak Würtenberger, protestancki teolog Christian Walther jest zdania, że nie do przyjęcia jest twierdzenie, iż kara śmierci jest przymusowym urzeczywistnieniem samowykluczenia się przestępcy ze społeczności. Przez teorię utraty prawa do życia, społecznej teorii samoobrony św. Tomasza została przeciwstawiona teoria społecznego samobójstwa: to nie państwo przez właściwe organy wydaje wyrok, ale przestępca sam go wydaje na siebie. Państwo, w świetle tej teorii, byłoby jedynie organem wykonującym subiektywnie wydany wyrok. Takie ujęcie kary śmierci nie odpowiada ani odpowiedzialności państwa wobec obywateli, ani nie jest zgodne z autorytetem samego prawa. Problematyki kary śmierci nie można rozwiązać wyłącznie w oparciu o rozważania z zakresu jej celowości, ale w oparciu o etykę teologiczną, która zajmuje się rzeczywistością społeczeństwa i państwa, pytając o ich formę i funkcje oraz dokonując przy tym teologicznego objaśnienia ich granic, w ramach których etyka ta jest sensowna i może służyć ochronie człowieka. W ten sposób etyka może być uchroniona przed zepchnięciem na pozycję systemu zasad ahistorycznych, a przez to dalekich od rzeczywistości, czy systemu akomodacji rzeczywistości społecznych i państwowych⁴⁵.

⁴² Por. T. Würtenberger, *Zur naturrechtlichen Problematik der Todesstrafe*, s. 528-530.

⁴³ Por. G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute*, s. 58.

⁴⁴ Por. EV 56; Jan Paweł II, *Miłość Serca Chrystusa żąda odpowiedzi*; tenże, *Niech kontynent nadziei będzie także kontynentem życia*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) XX (1999) nr 4 (212), s. 19, 36.

⁴⁵ Por. Ch. Walther, *Zur Diskussion über die Todesstrafe*, Zeitschrift für Evangelische Ethik 1961, z. 2, s. 120-121.

Zdaniem teologa protestanckiego Ernsta Wolfa (1902-1971), próba uzasadnienia kary śmierci na płaszczyźnie teologicznomoralnej w oparciu o teorię utraty prawa do życia jest powiązana z uznaniem leżącej u jego podłoża prawnonaturalnej ontologii wartości, względnie z uznaniem odpowiadającej jej prawnonaturalnej metafizyki społeczności, na którą wskazuje ontologiczna redukcja problemu. Zgodnie z nią przestępca dokonując morderstwa zaparł się społeczności, przez co *implicite* zaprzeczył własnemu prawu przynależności do niej. Nie do przyjęcia jest twierdzenie Ermeckego, że w oparciu o inną teorię społeczności niemożliwe jest moralne uzasadnienie kary śmierci. Inną trudnością jest kwestia określenia, które przestępstwa są godne śmierci. Nie wiadomo też, czy zastosowanie kary śmierci, z uwagi na konkretne uwarunkowania dobra wspólnego, należy do kompetencji władzy politycznej czy jakiejś instancji natury moralnej. Ostatecznie teoria utraty prawa do życia sprowadza się do usprawiedliwienia władzy państwowej, która wymierza karę śmierci. Oczywiście jest, że kara śmierci jako problem teologiczny została pominięta, gdyż w teorii tej chodzi zasadniczo o problem autorytetu kary śmierci⁴⁶.

Według Bruno Schüllera (ur. 1925), będący pod wpływem Kanta i Hegla moralności odrzucili rację dobra wspólnego celem uzasadnienia kary śmierci twierdząc, że w ten sposób zaprzecza się godności człowieka, traktując go jako zwykły środek do celu. Teologowie ci przyjęli uzasadnienie, że ukaranie przestępcy śmiercią stanowi przede wszystkim coś, co społeczeństwo jest dłużne przestępcy jako osobie. Jednocześnie teologowie ci, utrzymując rozróżnienie między prawem do wymierzenia kary śmierci a korzystaniem z tego prawa, są dalecy od twierdzenia, że państwo jest zobowiązane wymierzyć karę śmierci wobec każdego mordercy. W przypadku, kiedy dobro wspólne tego nie wymaga, można, a nawet powinno się znieść karę śmierci. W ten sposób władza nad ludzkim życiem na powrót stała się zależna od dobra wspólnego, ale już bez zarzutu, że człowieka traktuje się jak środek do celu.

Zdaniem Schüllera zasada, że nigdy nie wolno człowieka traktować jako środek do celu, jest nieprzydatna do moralnej oceny konkretnego działania. Przykładem może być sytuacja, kiedy człowieka zarażonego groźną chorobą zakaźną z konieczności trzeba odizolować od innych. Czyni się to wyłącznie dlatego, że stanowi on zagrożenie dla innych. Poświęca się jego wolność dla interesu innych i z tej racji w pewnym sensie traktuje się go jako środek do celu. Nikt w takim przypadku nie

⁴⁶ Por. E. Wolf, *Naturrecht oder Christusrecht. Todesstrafe*, Berlin 1960, s. 88-90.

twierdzi, że odmawia się temu człowiekowi uznania jego ontycznej celowości, a tym samym godności. Na tej podstawie należy odrzucić, zdaniem Schüllera, te uzasadnienia kary śmierci, które nie odwołują się do teleologii. Wielu teologów w oparciu o rozważania teleologiczne wydaje moralną ocenę kary śmierci, uzależniając ją od konkretnych uwarunkowań społeczno-prawnych w danym państwie. Należy też zaznaczyć, że argumenty teleologiczne doprowadziły nie tylko do humanizacji instytucji kary wymierzanej przez władzę publiczną, ale także do zniesienia kary śmierci⁴⁷.

W świetle tej krytyki, etyczne uzasadnienie kary śmierci przez Gustava Ermecke wydaje się nie do przyjęcia, gdyż argumentacja ta abstrahuje od celowości kary i nie uwzględnia jej społeczno-prawnego kontekstu. Słuszność tej oceny zdają się potwierdzać najnowsze wypowiedzi Jana Pawła II na temat kary śmierci, zwłaszcza wypowiedź z 27 I 1999 r. w St. Louis w USA, gdzie papież powiedział: „Nowa Ewangelizacja potrzebuje uczniów Chrystusa, którzy bezwarunkowo opowiadają się po stronie życia, którzy będą w każdej sytuacji głosić Ewangelię życia, sławić ją i służyć jej. Znakiem nadziei jest coraz powszechniejsze uznanie zasady, że nigdy nie wolno odebrać godności życiu ludzkiemu, nawet jeśli człowiek dopuścił się wielkiego zła. Współczesne społeczeństwo dysponuje środkami, dzięki którym może zapewnić sobie bezpieczeństwo, nie pozbawiając przestępców na zawsze możliwości odmiany życia. Ponawiam wezwanie, które zawarłem niedawno w orędziu na Boże Narodzenie, aby zgodzono się położyć kres karze śmierci – praktyce okrutnej i zarazem niepotrzebnej”⁴⁸.

ks. Konrad GLOMBIK

Ethische Begründung der Todesstrafe von Gustav Ermecke

Gustav Ermecke (1907-1987) ist einer der letzten katholischen Theologen Deutschlands die nach dem II Weltkrieg eine ethische Legitimation der Todesstrafe befürwortet haben. Sein Buch *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute* gehört zu den letzten deutschen Monographien zu diesem Thema. Sein für zur Todesstrafe ist origi-

⁴⁷ Por. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973, s. 192-193.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Miłość Serca Chrystusa żąda odpowiedzi*, s. 36.

ETYCZNE UZASADNIENIE KARY ŚMIERCI W UJĘCIU GUSTAVA ERMECKE

nell und beruht auf der Lebensverwirkungstheorie Ermecke hat alle Argumente gegen die Todesstrafe abgelehnt und festgestellt, der Staat habe ein Recht auf Verhängung der Todesstrafe, nachdem der Verbrecher durch Mord und Totschlag sein Lebensrecht verwirkt hatte. Dieser Gedanke bildet eine Abwandlung der Argumentation des hl. Thomas von Aquin. Um Ermeckes Begründung der Todesstrafe zu verstehen, muß man vorerst die Gedankengänge des hl. Thomas untersuchen. Wie Thomas behauptet hat unterstrichen auch die Kritiker Ermeckes, daß im Falle der Todesstrafe die konkreten Voraussetzungen des Gemeinwohls von entscheidender Bedeutung sind. Die Lebensbedingungen im heutigen Rechtsstaat, so auch Papst Johannes Paul II, verlangen jedoch die Todesstrafe nicht.