

O. Janusz Pyda OP: O karze śmierci

Być może zbyt szerokim gestem wyłączamy zagadnienie kary śmierci z kręgu obowiązywania piątego przykazania, wysuwając argument, że ten rodzaj kary jest w istocie swojej samoobroną, a jako taki nijak się ma do przykazania „Nie zabijaj” – pisze o. Janusz Pyda OP. Publikujemy jego tekst w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Kara (nie)ostateczna”.

Patrz! Kładę dziś przed tobą życie, i szczęście, śmierć i nieszczęście. (...). Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwa i przekleństwo. Wybierajcie więc życie (...).
(Pwt 30, 15.19)

Pytanie o zasadność kary śmierci stawiane jest dzisiaj ze szczególną stanowczością. Radykalna krytyka stanowisk utilitarystycznych, która sięgnęła szczytu w *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa[1] czy koncepcjach Bernarda Williamsa[2], wydaje się uderzać w samą podstawę argumentacji abolicjonistycznej. Wszak to właśnie ojcowie współczesnego abolicjonizmu, tacy jak Cesare Beccaria czy Jeremy Bentham, uchodzą jednocześnie – rzecz jasna, nie bez racji – za głównych przedstawicieli utilitaryzmu[3]. Co więcej, podstawę zdecydowanie utilitarystyczną ma większość argumentów przeciw karze śmierci. Postawiono więc pytanie o to, czy można argumentować przeciw karze głównej bez odwoływania się do niejasnych danych dotyczących jej skuteczności, użyteczności społecznej, walorów

odstrasżających czy wreszcie brutalności. My zatem zapytajmy, czy możliwe jest oparcie stanowiska abolicjonistycznego na fundamentach mocniejszych niż te dotychczas uważane za klasyczne, a sięgające swymi początkami XVIII stulecia? Czy można dowieść nienaruszalności każdego życia (w tym życia przestępcy) na płaszczyźnie ontologicznej?

Szukając rzetelnej odpowiedzi na te pytania nie będziemy korzystali z filozoficznego kontekstu pytania o karę śmierci, filozofowie wydają się bowiem dość swobodnie poruszać wśród wszelkich rozwiązań tegoż zagadnienia. Największy natomiast kłopot mają w kwestii kary śmierci bez wątpienia chrześcijanie. Gubimy się zarówno w oficjalnych orzeczeniach Kościoła, jak i w opiniach autorytetów moralnych i naukowych dotyczących tego tematu. Z jednej strony czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* [tekst pochodzi z 2015 roku, więc nie uwzględnia zmiany brzmienia kanonu 2267 dokonanej w 2018 r. – red.], iż „tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza stosowania kary śmierci (...)”[4], z drugiej zaś – trudno takie nauczanie pogodzić z wypowiedziami Jana Pawła II, chociażby ze słowami zawartymi w orędziu na Boże Narodzenie 1998:

Niech dzięki Bożemu Narodzeniu umocni się na całym świecie poparcie dla stosownych i pilnie potrzebnych działań, które (...) pozwolą znieść karę śmierci (...) [5].

Zaś w encyklice *Evangelium vitae* czytamy:

Zarówno w Kościele, jak i w społeczności cywilnej coraz powszechniej zgłasza się postulat jak najbardziej ograniczonego jej [kary śmierci – przyp. JP] stosowania albo wręcz całkowitego zniesienia[6].

Tyle wypowiedzi Kościoła. Jeśli zaś odwołamy się do autorytetów, nasza dezorientacja w związku z problemem kary śmierci może się znacznie pogłębić. Święty Tomasz z Akwinu pisze:

[J]eśli jakiś człowiek jest niebezpieczny dla całej społeczności i swoim grzechem psuje drugich, jest rzeczą chwalebną i zdrową zabić go celem zachowania dobra wspólnego (...) [7].

Jacek Woroniecki, idąc w ślad za myślą Akwinaty, powiada wprost:

[D]oświadczenie krajów, w których obyczaj chrześcijański jest jeszcze żywy, wskazuje, że ogromna liczba przestępców pod wpływem tego wstrząsu, jakim jest wyrok śmierci, poddaje się łasce nawrócenia. (...) nietrudno zrozumieć, że w krajach, które zatraciły ducha chrześcijańskiego, powyższe względy nic nie znaczą i że budzą się w nich tendencje do zniesienia kary śmierci [8].

Z drugiej zaś strony stanowisko św. Tomasza Morusa będzie zdecydowanie abolicjonistyczne:

Jeżeli porozumienie ludzi, oparte na pewnych prawnych postanowieniach co do mordowania się, ma posiadać tak wielką moc, że uwolni od więzów owego zakazu Bożego swoich służalców, którzy bez upoważnienia Bożego zabijać będą ofiary ustawodawstwa ludzkiego – wówczas owo przykazanie Boskie będzie posiadało tylko tyle mocy obowiązującej, ile mu przyznają prawa ludzkie[9].

Jakie jest więc stanowisko Kościoła w sprawie kary śmierci? Czy ta doprawdy niezwykła rozbieżność proponowanych w obrębie ortodoksji rozwiązań tego problemu da się jakoś wyjaśnić? Co jako chrześcijanie wnosimy do dyskusji nad problemem kary głównej i co powinno nas charakteryzować w podejściu do tego zagadnienia? Pytań można stawiać wiele, wszystkie zaś dają się w istocie sprowadzić do jednego: W jaki sposób duch Ewangelii wciela się w materię ludzkiego życia, w tej właśnie konkretnej, „życiowej” sprawie? Spróbujmy więc przyjrzeć się problemowi kary śmierci z perspektywy wiary poszukującej zrozumienia.

Przykazanie

Przykazanie „Nie zabijaj” (Wj 20,13) jest pierwszym skojarzeniem, jakie nasuwa się wierzącemu zapytanemu o stosunek do kary śmierci.

Jednakże zaraz uruchamia się w umyśle ludzkim cały złożony proces „oswajania” bezwzględności zakazu Bożego. Owszem – mówimy – nie wolno nam zabijać, ale możemy, a nawet powinniśmy się bronić w sytuacjach zagrożenia. Czyż więc nie możemy potraktować kary śmierci jako samoobrony społeczeństwa przed zagrożeniem ze strony

przestępców? Na tym argumentcie zasadza się stanowisko Kościoła dopuszczające stosowanie kary śmierci. Święty Tomasz pisze: „Dozwolona jest (...) samoobrona, w której ktoś w sposób umiarkowany odpiera gwałt, gdyż wolno siłą odeprzeć siłę”[10]. Katechizm powtarza za Akwinatą: „tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza stosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia”[11]. Argument, jakim jest prawo społeczeństwa do samoobrony, wydaje się rozsądnym głosem optującym za karą śmierci.

Skoro zaś tak trudno uznać karę śmierci za szczególny przypadek samoobrony, czyż nie znajduje się ona w ramach obowiązywania przykazania „Nie zabijaj”, które nie dotyczy przecież jedynie przypadków koniecznej obrony życia?

Zastanówmy się jednak, czy aby 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, jest rzeczywiście analogią możliwą do przeprowadzenia. W przypadku „samoobrony” stosowanej przez państwo zanika cała „graniczność”, jaka cechuje sytuację koniecznej samoobrony w przypadku pojedynczych osób. Zamiast realnego i aktualnego zagrożenia życia konkretnego człowieka pojawia się zagrożenie hipotetyczne i potencjalne, skierowane przeciw bliżej niesprecyzowanemu ogółowi, jakim jest społeczeństwo. Z jednej

strony mamy zaatakowanego człowieka, dla którego zadanie śmierci napastnikowi jest jedyną szansą zachowania własnego życia, jedynym wyjściem z sytuacji śmiertelnego zagrożenia, którego celem nie jest zabicie przestępcy, a jedynie ochrona własnego życia. Z drugiej zaś strony mamy społeczeństwo, które za pomocą struktur państwa i prawa unieszkodliwiło już przestępcę, osadzając go w więzieniu, i teraz zastanawia się, czy ukarać go śmiercią, czy też długoletnim pozbawieniem wolności. Znika tu cały dramatyzm i krańcowość właściwa dla sytuacji samoobrony jednostki. W to zaś miejsce pojawia się machina prawna, która ma wyrokować, czy przestępca, który został już unieszkodliwiony i znajduje się pod jej władzą, może być jeszcze na tyle szkodliwy dla społeczeństwa, że „warto” go zabić, czy też nie. Czyż więc faktycznie możemy mówić o samoobronie społeczeństwa jako podstawie do przyznania prawa stosowania kary głównej? Czy rzeczywiście w stanie pokoju istnieją takie sytuacje, w których społeczeństwo musi bronić się przez zadawanie śmierci? W *Evangelium vitae* czytamy:

Dziś jednak dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki [konieczności zabicia przestępcy w celu obrony społeczeństwa – przyp. JP] są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale[12].

Skoro zaś tak trudno uznać karę śmierci za szczególny przypadek samoobrony, czyż nie znajduje się ona w ramach obowiązywania przykazania „Nie zabijaj”, które nie dotyczy przecież jedynie przypadków koniecznej obrony życia? Wydaje się – i na to chciałbym zwrócić szczególną uwagę – że piąte przykazanie bardzo często poddawane jest relatywizacji ze względu na „zmienną sytuację społeczną”. Tomasz Morus tak o tym pisał w *Utopii*:

Jeśliby ktoś tłumaczył, że Bóg zakazał zabijać, chyba że prawo ludzkie określi, w jakich warunkach należy karać śmiercią, w takim razie cóż przeszkodzi ludziom ustalić sobie w podobny sposób, kiedy wolno gwałcić, cudzołożyć, krzywoprzysiężyć?[13]

Ciekawe, że podobne wątpliwości co do wybiórczego stosowania przez chrześcijan przykazania „Nie zabijaj” przedstawił nie tak dawno prof. Jacek Filek: niech wolno mi będzie zapytać tych spośród etyków i moralistów chrześcijańskich, którzy dopuszczają zawieszenie obowiązywania przykazania „nie zabijaj”, czy możliwe jest również zawieszenie obowiązywania przykazania „nie cudzołóż”, czy też „nie cudzołóż” jest zdecydowanie bardziej absolutne niż „nie zabijaj”?[14]

Jakkolwiek odpowiemy na tak postawione pytanie, warto zwrócić uwagę na to, czy aby nie nazbyt łatwo oddzielamy płaszczyznę prawa Bożego od płaszczyzny życia społecznego i od sytuacji, które zmuszają nas do podejmowania szczegółowych wyborów moralnych. Być może zbyt szerokim gestem wyłączamy zagadnienie kary śmierci z kręgu obowiązywania piątego przykazania, wysuwając argument, że ten rodzaj kary jest w istocie swojej samoobroną, a jako taki nijak się ma do przykazania „Nie zabijaj”. A być może jest jednak zupełnie inaczej...

Banalni sprawcy niebanalnego zła

Zatrzymajmy się nad zagadnieniem odpowiedzialności przestępcy za zło, zwłaszcza za skalę zła, którego stał się on bezpośrednią przyczyną. To problem trudny choćby dlatego, że często pociąga za sobą

posądzenie o chęć ograniczenia odpowiedzialności człowieka za swoje czyny, a co za tym idzie – ograniczenia jego godności i wolności osobistej. Przypomnijmy, że argumentacja Kanta za utrzymaniem kary śmierci opierała się właśnie na twierdzeniu, jakoby odebranie człowiekowi możliwości bycia odpowiedzialnym za zło, które popełnił, było pozbawieniem go godności[15]. W przypadkach przestępców szczególnie zdeprawowanych możliwość poniesienia najwyższej odpowiedzialności za popełnione zbrodnie ma więc być jedyną cechą wskazującą na ich ludzką godność.

Eichmann jest wymownym przykładem człowieka, który wydaje się „nie dorastać” do skali zła, za które ma być odpowiedzialny

W kontekście kary śmierci wymierzanej, jak wiadomo, za przestępstwa szczególnie brutalne, warto wszak zadać pytanie, czy rzeczywiście karany

jest jedynym odpowiedzialnym i jedynym sprawcą zła, którego stał się bezpośrednią przyczyną. Najtrafniej zagadnienie to wyraził jeden z niemieckich aforystów doby oświecenia, Georg Christoph Lichtenberg: „Czy wykonując wyrok na mordercy, nie popadamy w błąd, jak dziecko, co bije krzesło, o które się uderzyło?”[16].

Być może dopiero dzisiaj, pod koniec stulecia naznaczonego dwoma totalitaryzmami, rozumiemy w pełni sens tego pytania. Jest ono bowiem w swej istocie zbieżne z tezą o banalności zła, która zrodziła się podczas procesu Adolfa Eichmanna, hitlerowskiego mordercy „zza biurka”. Hannah Arendt[17], pisząc o banalności zła, miała przed oczami małego człowieczka, miernego urzędniczykę, „człowieka bez

właściwości”; jedyną niezwykłą rzeczą, którą można było o nim powiedzieć, było to, że stał się przyczyną wielkiego zła. Świat, który go sądził, nie był w stanie dostrzec rażącej dysproporcji pomiędzy diabolicznym bez mała obliczem tragedii, której Eichmann był bezpośrednią przyczyną, a prozaiczną i banalną sylwetką mordercy „zza biurka”. Czy ktoś taki mógł rzeczywiście spowodować zagładę tak wielu? Eichmann jest wymownym przykładem człowieka, który wydaje się „nie dorastać” do skali zła, za które ma być odpowiedzialny. Przypomnijmy sobie jeszcze opisaną przez Moczarskiego sylwetkę kata warszawskiego getta, Jurgena Stroopa[18]. Czy maszerujący po celi śmierci „mały, podstarzały chłopiec”, podniecony demonstrowaniem kroku defiladowego swojemu współkazańcowi, nie wydaje się dziwnie nie przystawać do odpowiedzialności, jaką trzeba mu przypisać w związku z pacyfikacją warszawskiego getta? A może rzeczywiście jest tak, że zło które popełnili Eichmann i Stroop, zupełnie przekracza ich możliwość bycia za nie odpowiedzialnymi? Nie stawiam tu tezy, jakoby to społeczeństwo czy uwarunkowania środowiskowe determinowały zbrodniarzy do takiego czy innego czynu. Rzecz w tym raczej, czy społeczeństwo, dostrzegając przejawy zła radykalnego, wypływającego wprost z grzechu pierworodnego, nie stara się zła tego spersonifikować w ludziach, w których ono najpełniej zaistniało. Błąd, w jaki się wówczas popada, jest w istocie swojej pomieszaniem przyczyny bezpośredniej, którą jest osoba zbrodniarza, z Człowiek, jakkolwiek zawsze odpowiedzialny za czyny, które popełnił, nie zawsze jest w stanie być odpowiedzialnym za zło w nich zawarte. Zabicie sprawcy zlikwiduje bezpośrednią przyczynę zaistniałego zła, ale nigdy nie unicestwi tegoż zła istoty. A może musimy wreszcie uwierzyć w Jezusową przypowieść o chwaście, który nieprzyjaciel zasiał nocą pomiędzy pszenicą, i zamiast z zapalem karczować pszenicę, aby wraz z nią wytępić chwast, posłuchać rady i poczekać z trzebieniem chwastu, który nie od człowieka pochodzi, abyśmy przypadkiem „zbierając chwast, nie wyrwali razem z nim i pszenicy” (Mt 13,29)[19]. Andrzej

Grzegorzcyk tak o tym kiedyś pisał: „Kiedy Kain zabił Abła, tacy jak ty myśleli, że wystarczy zabić Kaina i nadal będzie na świecie porządek, będzie można spać spokojnie, rozwijać swoje naukowe teorie i budować statki z papieru, albo ze stali. O głupi, zaślepieńcy, pyszałcy i nauczyciele głupich. Krew Abła jest nic do zmycia. Wprowadziliście instytucję kary za winy po to, żeby przywracać sobie spokój. Żeby mieć poczucie, że rzeczywistość jest doskonała. Tymczasem rzeczywistości nie można naprawić. Nikt tego nie może, ani ty, ani ja. Rzeczywistość już taka jest – nie– naprawialna, niespełniona, niedorzeczna, niepełna, cierpiąca (...)”[20].

I jakkolwiek śmiesznie by to brzmiało dla świata, chrześcijanie, dyskutując o karaniu śmiercią, nie mogą zapomnieć, że debata toczy się w świecie po grzechu pierworodnym, którego skutki są widoczne w każdym z nas. Zbyt często wskazują zaś oni na przyczynę względem nas wszystkich w dużej mierze transcendentną, której nie zlikwidujemy, zabijając tych, którzy stali się miejscem szczególnej manifestacji zupełnie niebanalnego zła.

Ecclesia abhoret ab sanguine: Ecclesia non occidit[21]

Postawa, jaką zwykle przyjmował Kościół wobec zagadnienia kary śmierci, może zostać odebrana dwojako. Jedni widzą w niej jedynie faryzeizm i hipokryzję instytucji, która głosi i naucza co innego, niż czyni i do czego dąży. Inni powiadają, że zagadnienie kary śmierci jest dla Kościoła jednym z problemów, w obliczu których z konieczności popada on w sprzeczność. Jest bowiem Kościół rzeczywistością niezwykłą – będąc nową ziemią prześwieconą blaskiem

Zmartwychwstania, pielgrzymuje jednocześnie po świecie skazonym grzechem pierwotnym, który przez istniejące w nim zło dyktuje prawa inne niż te, które Kościół ma ukazywać.

Być może świadomość tego dualizmu sprawiła, że zarówno u pisarzy młodego chrześcijaństwa, jak i w oficjalnych tekstach Kościoła pierwszych wieków rzadko spotykamy bezwzględne i absolutystyczne podejście do przykazania „Nie zabijaj”. Choć są wyjątki. Laktancjusz, filozof chrześcijański, zdecydowany, choć niekonsekwentny przeciwnik kary śmierci, tak pisał o statusie piątego przykazania: *Itaque in hoc Dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominum sit semper nefas (Divinae institutiones, VI, 20)[22]*. Podobny stosunek do karania śmiercią prezentował także św. Bazyli Wielki, który uważał pozbawienie życia napastnika, nawet we własnej obronie, za czyn wymagający długotrwałej i ciężkiej pokuty[23]. Oficjalne orzeczenia Kościoła raczej nie będą jednak miały charakteru „abolicjonistycznych” roszczeń kierowanych pod adresem państwowych i prawnych instytucji będących w mocy znieść karę śmierci. Dziwne to, zwłaszcza iż wiemy, że Kościół pierwszych wieków znacznie utrudniał wejście do wspólnoty ochrzczonych tym, którzy sprawując władzę, korzystali z przysługującego im prawa miecza. Hipolit Rzymski w dziele pt. *Tradycja apostołska*, zawierającym zbiór przepisów liturgicznych i prawnych, powiada wprost, że ze społeczności chrześcijańskiej powinni być wykluczeni ci, którzy sprawując państwowe urzędy, korzystają z przysługującego im prawa miecza. Podobne stanowisko będą wobec kary śmierci prezentowali papieże pierwszych wieków chrześcijaństwa. Można je streścić w oświadczeniu papieża Mikołaja 1 (858–867 r.): *Sancta Dei Ecclesia (...) gladium non habet nisi spirituale: non accidit sed vivificat[24]*.

W sprawie kary śmierci nawet św. Tomasz nie ustrzegł się przedziwnego elitaryzmu moralnego, zupełnie obcego zarówno Ewangelii, jak i pierwszym chrześcijanom, którzy stawiali podobne wymagania zarówno katechumenom, chrześcijanom świeckim, jak i duchownym

Oстрыm przepisom zakazującym zabijania towarzyszył w Kościele powolny proces wydzielania szczególnej grupy osób, która miała z czasem wziąć na siebie cały ciężar związany z zakazem przelewania krwi. Grupę tę stanowiło duchowieństwo. O ile „zwykłym”

chrześcijanom coraz częściej wybaczano branie udziału w egzekucjach, tłumacząc to koniecznym ustępstwem wobec praw „tego świata”, o tyle duchowni nadal podlegali surowym przepisom zabraniającym przelewania krwi. Sobór w Chalcedonie (451 r.) i synod w Tours (461 r.) nałożyły ekskomunikę na duchownych, którzy przyjęliby godność świecką, zwłaszcza związaną z prawem miecza. Synod w Macon (583 r.) ustanowił karę trzydziestu dni o chlebie i wodzie dla duchownych, którzy zgrzeszyliby noszeniem broni. Synod w Leridzie (546 r.) wymownie przypomniał, że nie wolno duchowieństwu jako sługom ołtarza brać udziału w przelewaniu krwi. Proces ten przebiegał konsekwentnie zarówno w stronę ścisłego wydzielenia ze społeczności sugerował, aby kandydaci do katechumenatu, których zawód łączy się z prawem do przelewania krwi oraz wydawania wyroków śmierci, zrzekli się pełnionej funkcji. *Cannones Hippolyti* powstałe około V–VI wieku chrześcijańskiej klasy duchowieństwa, jak i w stronę nadania tej grupie

specjalnych praw i obowiązków, które nie tak dawno, albo jeszcze w tym samym czasie, uważane były za naturalną konsekwencję chrześcijańskiej postawy każdego ochrzczonego. Przenieśmy się więc w czasy średniowiecza i zobaczmy, jak na stosunku do kary śmierci zaciążyły w tej epoce przedziwne podziały praw i obowiązków na te właściwe duchowieństwu i świeckim.

Święty Tomasz z Akwinu zadaje pytanie: „Czy duchownym wolno zabijać złoczyńców?”[25]. I odpowiada:

Duchownym nie wolno zabijać złoczyńców, gdyż zostali wybrani do służby ołtarza, który uobecnia mękę zabitego Chrystusa (...). Duchownym powierzono służbę nowemu Prawu, które nie wyznacza kary zabijania lub kaleczenia cielesnego. Dlatego duchowni powinni się od takich rzeczy powstrzymywać, by mogli być „sposobnymi sługami Nowego Testamentu” (2 Kor 3,6)[26].

Jak widzimy, w sprawie kary śmierci nawet św. Tomasz nie ustrzegł się przedziwnego elitaryzmu moralnego, zupełnie obcego zarówno Ewangelii, jak i pierwszym chrześcijanom, którzy stawiali podobne wymagania zarówno katechumenom, chrześcijanom świeckim, jak i duchownym.

Dziś Kościół, odnowiony przez święty czas *Vaticanum II*, wraca do tradycji pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ojcowie Soboru po raz kolejny w dziejach Kościoła przypomnieli chrześcijanom świeckim, że jakkolwiek ich stan różni się od stanu duchownego, to jednak w samej istocie kapłaństwa również oni, na mocy chrztu, mają swój udział.

Konstytucja *Lumen gentium* wyraźnie stwierdza, że pod pojęciem świeckich Kościoł rozumie wszystkich wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusa, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie[27]. Być może dopiero w świetle soborowych dokumentów, mówiących o powszechnym kapłaństwie chrześcijan, wyda się jasne stanowisko Jana Pawła II w sprawie kary śmierci. Wielka szkoda natomiast, że chrześcijanie w ogromnej mierze zapomnieli, że ich postawa wobec problemów takich jak kara główna nie jest, a przynajmniej nie powinna być, oderwana od ich wiary. Przedziwne, że argumentu „ze służby ołtarza”, jakim powszechnie posługiwało się młode chrześcijaństwo przeciw przelewaniu krwi przez ochrzczonech, dzisiejsi katolicy prawie nie wypowiadają. Cenne są niewątpliwie dyskusje na gruncie filozofii państwa i prawa, na gruncie etyki czy nawet ontologii dotyczące problemu kary śmierci, ale my jako chrześcijanie musimy pamiętać, że nasz abolicjonizm nie zasadza się w pierwszym rzędzie na teoriach Beccarii czy utylitaryzmie Benthama, ale na słowach, które przypomina św. Piotr: „jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2,9).

Ojciec Jacek Salij tak o tym pisał:

Zażenowanie budzi nawet nie tyle okoliczność, że ta argumentacja w ciągu wieku gdzieś się zagubiła. Bardziej jeszcze smuci fakt, że argumenty, które dotyczą wszystkich chrześcijan, zostały

zastosowane wyłącznie do duchownych. Przecież wszyscy chrześcijanie uczestniczą w Eucharystii, wszyscy są wezwani do naśladowania Chrystusa i życia według Nowego Prawa. Zbyt łatwo rozładowano napięcie, jakie rodzi fakt, że Kościół żyje na granicy dwóch światów, starego i nowego.[28]

Tekst pierwotnie ukazała się w książce o. Janusza Pydy OP pt. „Zbiór pism ulotnych”, Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii 2015, s. 51-67.

[1] J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pacek, A. Romaniuk, Warszawa 1994

[2] B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge 1987.

[3] Por. np. P. Bartula, *Kara śmierci – powracający dylemat*, Kraków 1998, s. 13–29.

[4] *Corrigenda Katechizmu Kościoła katolickiego* nr 2267, Poznań 1998 (dalej jako: *KKK Corrigenda*).

[5] *Papieskie orędzie na Boże Narodzenie „Urbi et orbi”*, „Tygodnik Powszechny” nr 1, 3 stycznia 1999, s. 2.

[6] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 56.

[7] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, q. 64, a. 2 (wydanie londyńskie???)

[8] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, cz. 2, Lublin 1986, § 91.4, s. 387.

[9] T. More, *Utopia*, przeł. K. Abramowicz, Warszawa 1954, s. 93.

[10] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, q. 64, a. 7.

[11] *KKK Corrigenda* nr 2267

[12] *Evangelium vitae*, 56.

[13] T. More, *Utopia*, s. 93.

[14] J. Filek, *Wołanie o śmierć*, „Tygodnik Powszechny” nr 49, 6 grudnia 1998, s. 10.

[15] Por. np. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, w: *Kant Werk – saugabe*, hrsg. von W. Weischel, Bd. VIII, Frankfurt 1968 (opis bibliograficzny za: P. Bartula, *Kara śmierci*, s. 156).

[16] Cyt. za: J. Salij, *Religijne refleksje na temat kary śmierci*, „Więź” 1974 nr 12 (200), s. 40.

[17] H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1985.

[18] K. Moczarski, *Rozmowy z katem*, Warszawa 1978.

[19] Św. Jan Chryzostom w podobny sposób interpretuje w homilii 46 te same słowa z Ewangelii Mateuszowej – por. T. Pawluk, *Stosunek Kościoła pierwszych wieków do kary śmierci*, „Prawo Kanoniczne” 1977 nr 3–4, s. 216.

[20] A. Grzegorzcyk, *Zagrożenie istnienia*, „Znak” 1970 nr 11 (197), s. 1428.

[21] „Kościół stroni od krwi, Kościół nie zabija” (przeł. JP) – stwierdzenie Leona I Wielkiego, w którym papież wyraźnie rozgranicza dwie władze karania: świecką i kościelną, tej drugiej odmawiając jakiegokolwiek możliwości posługiwania się prawem miecza. Por. T. Pawluk, *Stosunek Kościoła*, s. 214.

[22] Cyt. za: T. Pawluk, *Stosunek Kościoła*, s. 218. „Żadne zatem wyjątki w Bożym tym przykazaniu poczynione za nic innego jak tylko za grzech zabójstwa uchodzić nie mogą” (przeł. JP).

[23] Por. tamże, s. 219.

[24] Cyt. za: T. Pawluk, *Stosunek Kościoła*, s. 215. „Święty Kościół Boży innej niż duchowa broni nic posiada – wszak nie zabija, lecz ożywia” (przeł. JP).

[25] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, q. 64, a. 4.

[26] Tamże, Resp.

[27] Zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 31

[28] J. Salij, *Religijne refleksje*, s. 46.