

O. Waldemar Linke CP: Ludzkie życie w rękach niegodziwego sędziego

Spróbujmy dać odpowiedź na pytanie, czy ułomność sądów ludzkich uzasadnia stwierdzenie, że kara śmierci jest niedopuszczalna. Nie jest to – zaznaczymy to wyraźnie – apologia kary śmierci. Jest to raczej próba falsyfikacji postawionej z taką pewnością siebie tezy. Ta zaś nie jest wyłącznie logiczną procedurą, lecz ma swój głębszy sens. Bóg Objawienia szanuje bowiem reguły prawidłowego myślenia, by Prawda objawiona mogła się człowiekowi ukazać jako racjonalna – pisze Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Kara (nie)ostateczna?”.

Stronniczość sądów i poszczególnych sędziów, ich podatność na korupcję to problem tak stary, jak sam wymiar sądownictwa. Sprawiedliwy sędzia to prawdziwy raróg: z jednej strony bardzo ceniony i poszukiwany, z drugiej zaś niezmiernie rzadki okaz. Stąd stała potrzeba, przechodząca w zwyczaj, by reformować sądownictwo, ponieważ zawsze potrzebuje ono reformy. Nie ukrywajmy (wszak i tak się nie da), nasze czasy i najbliższy nam geograficznie kontekst, nie należą do wyjątków. Trudno więc pojąć, patrząc z punktu widzenia zwyczajnego obywatela, skąd opór przed jakąkolwiek perspektywą samooczyszczenia i czy oczyszczenia sądownictwa. Wszak jak Ecclesia semper reformanda est, tak i wymiar sprawiedliwości. Wiemy jednak, jaki opór napotykają projekty reformy Kościoła, więc może lepiej nie dziwić się zanadto sędziom. Ale czy temu niedoskonałemu instrumentowi skażonemu ludzkimi ułomnościami, można powierzyć

wartość tak wielką, jak ludzkie życie? Jeśli sędziowie nie tylko mylą się (kto się nie myli?), ale też korzystają ze swej pozycji, by wyeliminować osobę niewygodną dla siebie albo dla kogoś, kogo względy chciało by się sobie zaskarbić. Cyniczna pewność siebie, jaka brzmi w Mdr 2,12-15 oraz w Iz 3,10 w wersji greckiej (*Septuaginta*), to pomnik postawy, o której mowa: „Zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego, bo nam niewygodny: sprzeciwia się naszym sprawom, zarzuca nam łamanie prawa, wypomina nam błędy naszych obyczajów. Chełpi się, że zna Boga, zwie siebie dzieckiem Pańskim. Jest potępieniem naszych zamysłów, sam widok jego jest dla nas przykry, bo życie jego niepodobne do innych i drogi jego odmienne”. Słowa te brzmią jak głos proroka, gdy odniesiemy je do męki Jezusa Chrystusa. To tam prowadzi nas analiza biblijnych mordów sądowych. Kierujemy nasz wzrok ku tego rodzaju epizodom, bowiem własny wkład autora poprawki do KKK 2267 argumentację opiera właśnie na stwierdzeniu niedostatków „systemu karnego i możliwość wystąpienia błędu sądowego” (Kongregacja Nauki Wiary, List biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat kary śmierci z 1 sierpnia 2018, nr 6, por. Franciszek, *List do przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci* z 20 marca 2015, *L'Osservatore Romano* pol. Nr 3-4(370)/2015, s. 32).

Ostatecznie musimy zestawić ze sobą realia niegodziwego sądu z naszym zbawieniem. Musimy? Jeśli chcemy zachować chrześcijańską wizję świata, musimy

Ostatecznie musimy zestawić ze sobą realia niegodziwego sądu z naszym zbawieniem. Musimy? Jeśli chcemy zachować chrześcijańską wizję świata, musimy. Bo

zbawienie świata przez Jezusa Chrystusa dokonało się właśnie tak. Ileż głębi teologicznej tkwi w dowcipie o Jezusie, który zstąpiwszy na ziemię pod koniec XX w. nie mógł zrealizować swej misji, ponieważ skazano Go na karę dożywotniego więzienia. Może warto było na chwilę przed ogłoszeniem ideologicznego manifestu o nieewangeliczności kary śmierci opowiedzieć go w Kongregacji Nauki Wiary. Lepsze to, niż zadęcie przejawiające się w ogłaszaniu rozwoju doktryny w przeciągu 25 lat (Kongregacja Nauki Wiary, List biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat kary śmierci z 1 sierpnia 2018, nr 1 i 8). Kościół nie forsował kary śmierci jako pierwszego i podstawowego środka wychowawczego. Traktował ją jako ostateczne rozwiązanie, które pozostaje w konflikcie z przykazaniem „nie będziesz zabijał” (Wj 20,13; Pwt 5,17). Zdecydowanie odchodził on od zasady „oko za oko, ząb za ząb” (Kpł 24,20), bo tak chciał jego Założyciel (Mt 5,38-39). Z tego wynika stwierdzenie, że „Nawet zabójca nie traci swej osobowej godności i Bóg sam czyni się jej gwarantem” (Jan Paweł II, Encyklika Evangelium vitae 9, tekst cytowany przez kard. Ladarię w uzasadnieniu zmiany sformułowania w Katechizmie Kościoła Katolickiego nr 2267 w nrach 1 i 3). Ale między tym faktem, a uznaniem, że „Kościół w świetle Ewangelii naucza, że kara śmierci jest niedopuszczalna” istnieje zasadnicza różnica, z której musimy sobie zdać sprawę, by nie ulec pokusie forsowania tez na pozór słusznych, choć niekoniecznie prawdziwych. Co jest naciąganiem faktów do potrzeb idei uznawanych za słuszne i dlatego forsowanych? Ogłoszenie, że oto dzisiaj nastąpił przełom w rozumieniu, „że godność osoby nie zostaje utracona nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw” (Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego..., 2). Jest to świadomość bardzo stara i sięgająca czasów początków Kościoła czyli nauczania Jezusa Chrystusa. Nie stało się nic, co wyznaczałoby przełom rozwoju doktryny. Zmieniły się ideologie, to prawda. Ale w Kościele nie o to chodzi; nie tego Kościół naucza.

Publicystyka żyje swoim życiem, Magisterium – swoim, myśleć samodzielnie, według własnych kryteriów i kategorii. Przynajmniej powinno tak być.

Spróbujmy więc dać odpowiedź na pytanie, czy ułomność sądów ludzkich uzasadnia stwierdzenie, że kara śmierci jest niedopuszczalna. Nie jest to – zaznaczmy to wyraźnie – apologia kary śmierci. Jest to raczej próba falsyfikacji postawionej z taką pewnością siebie tezy. Ta zaś nie jest wyłącznie logiczną procedurą, lecz ma swój głębszy sens. Bóg Objawienia szanuje bowiem reguły prawidłowego myślenia, by Prawda objawiona mogła się człowiekowi ukazać jako racjonalna.

Sądowe morderstwo na zlecenie władzy (Nabot)

Sprawa winnicy Nabota z Jizreel (1 Krl 21) jest wydarzeniem osadzonym w konkretnych realiach historycznych. Panowanie Achaba, króla Izraela (czyli Państwa Północnego, różnego od Judy) przypada na lata 871-852 przed Chrystusem, a Ben-Haddad II, król Syrii (państwa Aram ze stolicą w Damaszku) w latach 880-842. Postać władcy aramejskiego jest o tyle ważna, że sprawa Nabota obramowana jest relacjami z konfliktów izraelsko-syryjskich. Relacja ta jest z historycznego punktu widzenia wątpliwa, bowiem inne źródła ukazują działającą w tym czasie koalicję, której osią były te dwa kraje, a celem – opór wobec Asyrii. Dało to uczonym asumpt do myślenia, iż Achab występuje w tym tekście jako typ bezbożnego władcy, a nie jako postać historyczna. Ten promotor pogańskich kultów, ulegający wpływowi żony – poganki, występuje też jako winny śmierci Nabota. Achab ukazany jest jako człowiek gonący za swymi zachciankami, miotany emocjami, ale słaby i pozbawiony inicjatywy. To Iezebel, jego żona,

pomaga mu postawić na swoim i obmyśla spisek na życie Nabota, którego najistotniejszym elementem jest sfingowany proces (1 Krl 21,7-10). Achab nie jest więc autorem planu wykorzystania procedur procesowych w celu usunięcia przeszkody na drodze do zaspokojenia swej zachcianki. Izebel nie ma do Nabota żadnych pretensji. Knuje, by go zabić, aby pokazać mężowi, jak należy rządzić (por. w. 7). W epizodzie tym to ona zaczyna być faktycznym władcą, a on jak rozpieszczana nałożnica, czeka na kosztowny prezent. Achab kompromituje się jako król uznające faktyczną władzę swej żony. Ta zamiana ról nabiera szczególnej wyrazistości w zestawieniu z tytułem oskarżenia przeciw Nabotowi, który zginął, ponieważ rzekomo bluźnił władcy (por. Wj 22,27).

Czego natomiast broni Nabot? Występuje jako obrońca ojcowizny. Czy byłoby czymś złym przyjęcie przez niego kompromisu zaproponowanego przez króla (1 Krl 21,2)? Władca szanował prawo własności, Nabotowi zostawił wybór między zamianą i wykupem. Gdyby nie pryncypialne podejście tego ostatniego do kwestii dziedzictwa, ojcowizny, problem w ogóle by nie zaistniał.

Śmierć Nabota jest złem, ale jako nadużycie systemu prawnego, w który wpisana jest kara śmierci.

W całej tej sprawie mamy więc upartego Nabota, słabego Achaba i bezwzględną Izebel. Zbrodnia dojrzała właśnie w tym

trójkącie i biblijny narrator nie staje po stronie żadnego z bohaterów relacji. Nie dokonała jej jednak zła królowa, tym bardziej Achab. Krew Nabota przelali jego sąsiedzi, inni pełnoprawni członkowie

społeczności miejskiej (*hōrīm*) Jizreel. To oni tworzą trybunał, który pozwał, skazał i zgładził niepokornego właściciela winnicy. Ich narzędziem z kolei są „synowie Beliala” – fałszywi świadkowie jego rzekomego przestępstwa. Jednak prorok Eliasz nie wystąpił z oskarżeniem miejskiej społeczności, ale pary królewskiej (2 Krl 21,21-25). Mord sądowy na Nabocie opowiedziany więc został jako ilustracja degeneracji władzy Państwa Północnego. Chwiejność władcy, w której jest miejsce także na nawrócenie, ostatecznie stała się przyczyną jego śmierci, która zaczęła proces dekadencji Państwa Północnego zakończony w 722 r. przed Chr. upadkiem królestwa i ostateczną inkorporacją do imperium asyryjskiego. Podobna chwiejność wpisana jest w dzieje dynastii Omrydów, która rządziła Izraelem od 882 do 845 r. Jej grabarzem był w sensie politycznym Jehu (panował w latach 841-815 r.), ale w sensie moralnego sprawstwa i religijnego usankcjonowania władzy to następca Eliasza, Elizeusz był kluczową postacią, która przesądziła o zagładzie domu Achaba (nie Omriego!, chodzi więc o grzechy tego władcy, a nie całej dynastii) i osobiście Iezebel, jako osoby szczególnie obciążonej odpowiedzialnością (2 Krl 9,8-10). Śmierć Achaba i Iezebel – faktycznych sprawców mordu sądowego na Nabocie – jest więc kluczowym elementem sprawiedliwego sądu Bożego nad parą niegodziwych władców, zwłaszcza nad królową. Samo zgładzenie właściciela nieszczęsnej winnicy jest odwróceniem i wypaczeniem idei sprawiedliwych Bożych wyroków. Ta przypowieść ubrana w gatunkową szatę powieści historycznej odsłania, obnaża wręcz degenerację władzy. Odruchy zmierzające do autorefleksji i nawrócenia, jak postawa Achaba zaraz po napomnieniu go przez Eliasza, są w ostatecznym rozrachunku ilustracją efemeryczności ludzkich aspiracji do władzy absolutnej, których uosobieniem była Iezebel. Śmierć Nabota jest złem, ale jako nadużycie systemu prawnego, w który wpisana jest kara śmierci. Bóg gwarantuje szacunek dla namaszczonego władcy, co pozostaje poza dyskusją. Złem – i to złem większym niż bluźnierstwo władcy – jest

nadużycie systemu sądowego. Inna rzecz, że sam ten władca z Bożej łaski pozostaje częścią ładu moralnego ustanowionego i gwarantowanego przez Boga. Warto to ostatnie stwierdzenie skonfrontować z cytowanym już argumentem zawartym w liście kard. Ladarii, mówiącym o Bogu jako gwarancie osobowej godności człowieka. Mamy więc do czynienia z dwiema wartościami, które Bóg gwarantuje swym działaniem. Ich konflikt jest zawsze bolesny, ale jaka może być podstawa, by rozstrzygać go zawsze na korzyść praw jednostki, ze szkodą dla społecznego porządku moralnego?

Zbawienie świata a mord sądowy (Jezus)

Proces Jezusa Chrystusa analizowany był przez historyków prawa, co zaowocowało rozbieżnymi opiniami o jego legalności w obydwu częściach: przeprowadzonej przed Sanhedrynem i wobec namiestnika rzymskiego, Poncjusza Piłata. Knucie przeciw Jezusowi spisku stanowi motyw rozwijany we wszystkich czterech Ewangeliach kanonicznych. Liczne inicjatywy, by podchwycić Jezusa „na słowie”, nasyłanie śledzących Go osób to pierwsza faza przygotowania oskarżeń, które miały doprowadzić do Jego oskarżenia zarówno wobec władz religijnych, jak też wobec „władzy namiestnika” (por. Łk 20,20). Przygotowywano więc dwutorową procedurę („proces żydowski” i „proces rzymski”), która wzbudziła tyle dyskusji wśród biblistów i historyków. W Rocznikach Tacyta (15,44) wskazuje się na Piłata, jako tego, który doprowadził do nałożenia na Jezusa kary śmierci (*supplicium*). Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* uwzględnił obydwa tory postępowania procesowego „wskutek doniesienia najznakomitszych z nas mężów Piłat zasądził go [Jezusa – W.L.] na śmierć krzyżową” (18,3.3,64). Autentyczność tego fragmentu zwanego *testimonium flavianum*, kwestionowana od czasów Lucasa Osiandra

Młodsze (1571-1638), jest dziś znacznie wzmocniona odkryciami wersji syryjskiej tego tekstu, starszej niż znane nam odpisy oryginału greckiego. W ten sposób interesujący nas passus można uznać za autentyczny (P. Święcicka, Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawno-historyczne, Warszawa 2012, s. 74-76). Ale potwierdza on tylko inicjatywę religijnych przywódców żydowskich, by dostarczyć Jezusa przed rzymskiego urzędnika.

Jeśli chodzi zaś o skazanie Jezusa przez Piłata, to tylko Łk 23,24 „stwierdza, iż Piłat wydał na Jezusa wyrok, choć ma się wrażenie, że jest to werdykt wymuszony przez tłum”.

Przekaz znany nam z Mt 26,60-61 i Mk 14,56-57 mówi o podstawieniu licznych świadków, których wiarygodność jest bardzo wątpliwa, bowiem ich relacje nie były zgodne. W

Łk 22,66-71 i w J 18,19-24 brak zaś elementów procesowych, które zastępuje przesłuchanie. W Łk jest ono zakończone stwierdzeniem winy Jezusa, natomiast w J nie ma ono konkluzji. Jeśli więc chcielibyśmy „proces żydowski” uznać za przykład mordu sądowego, to musimy powiedzieć jasno, że ta interpretacja ma tylko częściowe i nie dające pewności oparcie w tradycji źródłowej. Charakterystyczne jest, że Dzieje Apostolskie relacjonując postępowanie Sanhedrynu wobec Stefana (Szczepana), stojącego na czele kolegium siedmiu mężczyzn wybranych do posługi wokół karmienia ubogich członków chrześcijańskiej gminy w Jerozolimie (Dz 6,3-5), mówią o osobach fałszywie oskarżających go wobec rozgniewanego tłumu w synagodze (Dz 6,11), a następnie przed Sanhedrynem, w charakterze urzędowych świadków (w. 13). Egzekucji zaś nie poprzedził wyrok: była ona

wynikiem emocji tłumu (Dz 7,57-58), których wybuch związany był z mową zawierającą ostrą krytykę świątyni i zarzuty braku wierności Bogu, a zwłaszcza z wizją otwartego nieba i Chrystusa po prawicy Boga (Dn 7,13), która występuje też w scenie „procesu żydowskiego” Jezusa (W. Linke, „Eschatologiczny wątek w procesie Jezusa przed Sanhedrynem (Mk 14,55-64). Mk jako pierwsza interpretacja eschatologiczna męki i śmierci Jezusa”. w: *Studia nad Ewangelią według św. Marka. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja (Lingua Sacra Monografie 8)*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa-Ząbki 2017, s. 165-186) i decyduje o skazaniu Jezusa na śmierć przez to gremium. Podobieństwo śmierci Jezusa i Stefana jest zresztą dość uderzające w odniesieniu do całego szeregu szczegółów (por. W. Linke, „Naśladował swego Pana”. Św. Szczepan – pierwszy męczennik, *Niepokalanów* 2010, s. 34-35). Obydwie te sytuacje są nie tyle mordami sądowymi, ile raczej procesami, które przechodzą w samosąd, z tą różnicą, że w przypadku Jezusa egzekucja zostaje „oddelegowana” do kolejnej instancji.

Jeśli chodzi zaś o skazanie Jezusa przez Piłata, to tylko Łk 23,24 „stwierdza, iż Piłat wydał na Jezusa wyrok, choć ma się wrażenie, że jest to werdykt wymuszony przez tłum” (J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat prefekt Judei [Biblioteka Zwojów 11]*, Kraków-Mogilany 2003, s. 96, por. H.K. Bond, *Ponzio Pilato. Storia e interpretazione [Studi Biblici 158]*, Brescia 2008 [wyd. org. Cambridge 1998], s. 218). Alternatywą dla tego ujęcia jest Mateuszowa scena umycia rąk (Mt 27,24), która wyraża w formie symbolicznej odmowę przyjęcia odpowiedzialności Piłata za konsekwencje przeprowadzonego postępowania. Mk 15,15 i J 19,16 wyraźnie dają do zrozumienia, że Piłat działa pod wpływem presji tłumu.

Musimy więc powiedzieć, że dla „procesu rzymskiego” brak jest możliwości historycznej weryfikacji, że proces został przeprowadzony. Co prawda Paulina Świącicka stwierdza autorytatywnie: „Następnie namiestnik wydał wyrok (*sententia*) skazujący Jezusa na śmierć przez ukrzyżowanie” (taż, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego...* s. 254), ale trudno dociec z jej wywodu, jakimi kryteriami krytycznymi się posługuje przy analizie tekstów źródłowych. Dla przykładu Roman Bartnicki nie traktuje Łk 23,24 jako wyroku (tenże, *Ewangeliczne opisy Męki* [Biblioteka Słowa Krzyża 1], Warszawa 2011, s.175), Donald Senior podkreśla ustępstwo Piłata, choć to, co on mówi, nazywa wyrokiem. Zwraca jednak uwagę, że jest to ustępstwo wobec tłumu bardziej niż akt prawny oraz że działanie Piłata (nawet jeśli nie sam Piłat) ma na celu wypełnienie Pism (tenże, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, Milano 1992, s. 117). Raymond E. Brown natomiast podkreśla, że termin „wydał”, którym cztery Ewangelie określają to, co Piłat zrobił z Jezusem, ma teologiczny, a nie prawny charakter (tenże, *The Death of Messiah*, t. 1, New York 1994, s. 853). Piłat miał w swym ręku narzędzia procesowe i (teoretyczne przynajmniej) szanse na przeprowadzenie uczciwego procesu. Zabrakło mu jednak charakteru. Wolał uchylić się o decyzji, choć wiedział, że dla Oskarżonego jest to wyrok śmierci. Władza sądownicza nie okazała się tutaj przewrotna czy zdeterminowana, by osiągnąć swój cel niezależnie od prawa, jak w przypadku mordu sądowego na Nabocie czy postępowaniu przed Sanhedrynem w sprawie Jezusa czy Stefana. Piłat po prostu odmówił wykonywania władzy sądowniczej i w ten sposób pozwolił na bezprawie. Były to więc sądy, które zrezygnowały z prawa na rzecz obrony swej władzy czy też swego komfortu w relacjach społecznych.

*Nieprawi sędziowie, niezdolni
by sądzić, doprowadzili do
śmierci Jezusa myślą, mową,
uczynkiem i zaniedbaniem.*

Nieprawi sędziowie,
niezdolni by sądzić,
doprowadzili do
śmierci Jezusa myślą,
mową, uczynkiem i
zaniedbaniem.

Umarł odrzucony

przez wszystkich, którzy mieli Go sądzić, choć przez nikogo nie skazany. Przyjął tę śmierć nie dlatego, że uważał, że jest ona sprawiedliwa. Łukasz zatroszczył się, by przedstawić złoczyńcę współumierającego z Jezusem, który jest świadom Jego niewinności (por. Łk 23,41) i rzymskiego setnika, który daje wyraz podobnemu przekonaniu (Łk 23,47). Jednak najważniejsze jest, że Jezus nie odnosi swej śmierci przede wszystkim do winy tych, którzy ją spowodowali, ale do Ojca, i do tych, których śmiercią tą odkupi. Akceptacja śmierci przez Jezusa nie jest aktem autonegacji. Nie odrzuca w ten sposób siebie czy swej godności. Wynosi ją na niewyobrażalnie wręcz wysoki poziom, co najwyraźniej ukazuje Jan, podkreślając w każdym epizodzie ukrzyżowania królewską godność Jezusa. Gwarantem tej godności jest Bóg, Ojciec Jezusa, który przyjmuje mękę i śmierć swego Syna jako dar miłości. To z kolei nie rehabilituje słabego sądu i przewrotnych sędziów, którzy wolą realizować własne ambicje czy zapewnić sobie spokój umywając ręce. Jednak Bóg ma własny sposób gwarantowania godności swego Syna i wszystkich swych przybranych dzieci, inny niż te, którymi dysponuje ruch abolicjonistyczny. Odwołując się do słabości instytucji powołanych do wykonywania władzy sądowniczej, Bóg ukazuje wyższość swojej sprawiedliwości, której nic nie może przekreślić.

Czego bronić?

Trudno w Biblii szukać argumentów za tym, by obdarzać wymiar sprawiedliwości kiedykolwiek i gdziekolwiek bezkrytycznym zaufaniem, ale to nie znaczy, że Biblia odrzuca karę śmierci. Mówi ona o Bogu, a raczej poprzez nią Bóg mówi o sobie. Do głoszenia Objawienia Bóg powołał do istnienia Kościół. Ten zaś nie ma lepszej metody „naprawiania świata”, w tym też sądów, niż głoszenie Bożej sprawiedliwości i potrzeby nawrócenia się ku niej. Gdy zaś „z determinacją angażuje się na rzecz jej [kary śmierci – W.L.] zniesienia na całym świecie” (KKK nr 2267 w aktualnym brzmieniu) wyznacza sobie zadanie, które nie jest pozbawione pewnej szlachetności, ale wymaga form zaangażowania, które nie wprost wynikają z powołania Kościoła ani nie dadzą się zrealizować środkami, które Kościołowi przynależą.

Trudno w Biblii szukać argumentów za tym, by obdarzać wymiar sprawiedliwości kiedykolwiek i gdziekolwiek bezkrytycznym zaufaniem, ale to nie znaczy, że Biblia odrzuca karę śmierci.

Niepokój, że bez społecznego zaangażowania katolików czy – szerzej – chrześcijan Bóg nie da sobie rady ze złem świata, to wielka pokusa. Bóg umie pisać prosto po krzywych liniach,

według których wyroki piszą ludzkie sądy, by odwołać się do znanych słów Paula Claudela. Kara śmierci jest owocem zła obecnego w świecie i sama jest złem. Zabicie człowieka jest naruszeniem materii przykazania Bożego „nie będziesz zabijał”. Jednak w Piśmie Świętym współistnieje z normami, które przewidują ją jako sankcję karną za niektóre przestępstwa. Choć drastycznie ingeruje w ludzki los, stanowi

też gorzkie przypomnienie prawdy, którą chętnie zapominamy: dobro i zło to kwestia życia i śmierci. Jej stosowanie jest obarczone pewnym marginesem błędu, a nawet przewrotności, oportunistycznym, zachłannością. Jest zadaniem i misją Kościoła przypomnienie godności życia ludzkiego oraz suwerennej władzy Boga nad życiem. Nie oznacza to jednak, że włączając się w ruch abolicjonistyczny, lepiej realizujemy plan Boży. „Nie istnieje (...) humanitarny sposób zabicia drugiego człowieka” (Franciszek, List do przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci z 20 marca 2015 r.). Jednak humanitaryzm nie zastąpi Ewangelii, jak tolerancja nie zastąpi miłości a partnerstwo – poświęcenia się dla drugiego. „Człowiek (...) jest przedmiotem osobowej miłości Boga” (Gaudium et spes 24, słowa przypomniane w cytowanym liście). Co jednak zrobić, gdy konkretny człowiek odrzuca radykalnie swe powołanie do bycia miłowanym przez Boga czyli powołanie do łaski? Jak określić ramy życia społecznego, gdy są one dewastowane przez premedytowaną zbrodnię? Tam, gdzie szukamy rozwiązań li tylko humanitarnych (a więc w sferze społecznej), zawsze ponosimy fiasko. Wiara nakazuje nam jak zdać się na Boga, który stawia człowieka wobec wyboru między życiem i śmiercią (Pwt 30,19). O tym wyborze musi pamiętać sędzia wydający wyrok i zbrodniarz, który wybiera drogę śmierci.