

Ks. TADEUSZ ŚLIPKO SJ

KARA ŚMIERCI W ENCYKLICE *EVANGELIUM VITAE* I W ETYCE FILOZOFICZNEJ

I. FILOZOFIA A NAUCZANIE KOŚCIOŁA

Zając się mamy problemem kary śmierci w encyklice *Evangelium vitae*. Zadania tego nie da się jednak wykonać bez uwzględnienia treściowo bliskich temu zagadnieniu wypowiedzi encykliki *Veritatis splendor*. Także w tym wypadku sprawdza się twierdzenie, że oba te dokumenty splatają się w organiczną doktrynalną całość. Ich dopełnianie się wzajemnie na tym polega, że w encyklice *Veritatis splendor* Nauczycielski Urząd Kościoła potwierdził swoją tradycyjną naukę na temat podstaw obiektywnego i absolutnego porządku moralnego, natomiast w encyklice *Evangelium vitae* tę ogólną naukę sprowadza na grunt obszernej co prawda, ale już szczegółowej dziedziny ludzkiego moralnego postępowania. Taką bowiem dziedziną jest ogół rozumnych aktów człowieka, które koncentrują się na jednym wspólnym im przedmiocie, a przedmiotem tym jest ludzkie życie.

Określenie „Nauczycielski Urząd Kościoła” pojawiło się w tych pierwszych zdaniach nie przypadkowo, ale z umysłu. Idzie o to, aby podkreślić, że obie encykliki mają charakter na wskroś eklesjalny, że stanowią wyraz moralnych idei, jakimi żyje Kościół, a więc nadprzyrodzona społeczność ludu Bożego, w całości oparta na objawionym Słowie Bożym, nie zaś pojedynczy człowiek, choćby umieszczony na szczycie kierującej tą społecznością hierarchii. Dlatego oba te dokumenty ożywione są tym samym duchem, poświadczane tekstami zaczerpniętymi z ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Zawarta w nich doktryna wbudowana jest w wielką rzeczywistość historii zbawienia, ponad którą widnieje Jezus Chrystus – odnowiciel duchowego oblicza całej ludzkości. Toteż prelegent, któremu przychodzi omawiać filozoficzne wątki zawarte w treści obu tych encyklik, czuje się zobowiązany wpierw wytłumaczyć, czy są po temu wystarczające podstawy. A wtedy „apologia pro vita sua” sprowadza się do wykazania, że chociaż filozofia odgrywa w nauczaniu Kościoła nader skromną, w całym tego słowa znaczeniu służebną rolę, to jednak oddaje niemałe usługi. Z pomocy filozofii korzysta więc Kościół, np. przy precyzowaniu języka niezbędnego dla poprawnego wyartykułowania dogmatycznych i moralnych prawd, filozofia używa też Kościołowi wsparcia, gdzie to jest możliwe, w ściśle teologicznych argumentacjach. Filozoficzne wątki przewijają się więc często w nauczaniu Magisterium Kościoła, ale ze szczególną siłą zaznacza się ich obecność właśnie w problematyce kary śmierci. Dzieje się tak zaś nie dlatego, jakoby kara śmierci stanowiła problem na wskroś filozoficzny, zgoła obcy źródłom Objawienia. Pod tym względem nie różni się ona od – dajmy na to – problemu eutanazji czy aborcji. Właściwą racją jest tu sposób, w jaki zagadnienie kary śmierci zostało w encyklice *Evangelium vitae* potraktowane i naświetlone. O ten sposób tu chodzi i on wskazuje kierunek dalszych naszych rozważań. Ich pierwszym etapem będzie przypomnienie przewodnich myśli rzeczonych tekstów encykliki *Evangelium vitae*.

II. ENCYKLIKA *EVANGELIUM VITAE* O KARZE ŚMIERCI

Karze śmierci encyklika *Evangelium vitae* poświęca numer 56, ale w pierwszym zaraz zdaniu zawiera się wskazówka, że należy go rozpatrywać „w perspektywie”, a więc w nawiązaniu do numeru 55. W tym zaś numerze Jan Paweł II daje krótki wykład na temat

„autentycznego prawa do obrony własnej”, które implikuje „niestety... czasem pozbawienie... życia napastnika”. Aksjologiczną podstawą tego prawa jest „miłość samego siebie”, a także odpowiedzialność „za życie drugiej osoby, za wspólne dobro rodziny lub państwa”. To zaś, że w akcie obrony samego siebie „czasem” napastnik traci życie, moralne usprawiedliwienie znajduje w fakcie, że to on sam spowodował tę śmierć, narażając się na nią „swoim zachowaniem”.

Kolejnym etapem rozważań Papieża staje się interesujący nas problem kary śmierci. Nawiązuje on najpierw do współczesnej tendencji „jak najbardziej ograniczonego jej stosowania albo wręcz całkowitego zniesienia”. Po tej też linii snuje dalszy swój wywód, którego centralną osią jest idea ewolucyjnego dostosowywania sprawiedliwości karnej do godności człowieka, a w końcu „do zamysłu Bożego względem człowieka i społeczeństwa”. W tym kontekście umieszcza problem celów kary śmierci. Cele te zmierzają do „naprawienia nieporządku wywołanego przez wykroczenie” oraz do „obrony ładu publicznego i bezpieczeństwa osób”, jak również do dostarczenia przestępcy „bodźca i pomocy do poprawy oraz wynagrodzenia za winy”.

Tak sformułowane cele kary śmierci zostają skonfrontowane z ogólną zasadą moralno-prawną, że pomiędzy przestępstwem i karą winna zachodzić racja ścisłej proporcjonalności. W bezpośrednim odniesieniu do kary śmierci prowadzi to do wniosku, że może ona mieć zastosowanie tylko „w przypadkach absolutnej konieczności”, a więc wyjątkowo, „gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa”. Wyrażenie: „gdy nie ma innych sposobów” wprowadza jednak w ogólną formułę tej zasady element historycznej relatywizacji, czego konsekwencją staje się dalsze stwierdzenie Papieża, że „dzisiaj” takie „inne sposoby” już są, a mianowicie „coraz lepsza organizacyjna instytucja penitencjarnych”. Tym samym sugeruje, że stosowanie kary śmierci we współczesnych warunkach ulega stopniowej dezaktualizacji, jak to zresztą już wcześniej dał do zrozumienia Katechizm Kościoła Katolickiego.

III. FILOZOFIA A NIE OBJAWIENIE

Czym zatem wyróżnia się streszczony fragment encykliki *Evangelium vitae* w porównaniu z całościowo widzianą jej treścią? Dla zorientowania się, o co tu chodzi, przypomnieć należy, że w encyklice *Evangelium vitae* suma filozofii jest jeszcze mniejsza aniżeli w encyklice *Veritatis splendor*. Ale właśnie ta mała suma filozofii koncentruje się i wypełnia po brzegi treść obu omówionych numerów encykliki *Evangelium vitae*. Krótko mówiąc, mają one charakter na wskroś filozoficzny we wszystkich warstwach ich merytorycznej zawartości. Nie znajdujemy tam żadnych odniesień do Pisma Świętego zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Nie powołuje się Papież na żadnego Ojca Kościoła, nie cytuje wypowiedzi soborów ani żadnego ze swoich poprzedników. Wywody jego ożywia również ogólny klimat szacunku dla życia, przenikający całą encyklikę, mimo to brak jakichkolwiek formalnych, z tych źródeł zaczerpniętych świadectw.

Nie stało się to oczywiście bez kozery. Owszem, powiedzieć można, że inaczej być nie mogło dla zrozumiałych zgoda powodów. Doktrynalna optyka kary śmierci we wszystkich natchnionych księgach jest mimo wszystko inna, aniżeli ideowy klimat papieskiej wizji kary śmierci. Stary Testament nie tylko opisuje akty zadawania śmierci, ale je prawnie legalizuje. W Nowym Testamencie nie znajdujemy miejsca, w którym by Pan Jezus – jak w przypadku nierozzerwalności małżeństwa – powiedział, że „od początku tak nie było” (Mt 19,18). Sankcjonowała karę śmierci patrystyczna tradycja Kościoła, z mniej lub więcej wyraźną aprobatą jej dopuszczalności wypowiedziało się trzech papieży (Innocenty III, Pius XI i Pius XII). Nie neguje tej fundamentalnej aprobaty również Jan Paweł II, aczkolwiek stosuje dużą rezerwę w uznaniu jej stosowności, ograniczając ją wyraźnie i niedwuznacznie jedynie do przypadków „absolutnej konieczności”.

A zatem od tła w pełni ewangelicznej treści encykliki *Evangelium vitae* odcina się w kategoriach wyłącznie filozoficzno-etycznych ujęte naświetlenie moralnych aspektów ka-

ry śmierci i koniecznej samoobrony pozostającej z karą śmierci w ideowym powiązaniu. Skoro więc tylko „filozofia” – oczywiście „filozofia moralności” – wypełnia treść zawartą w tych numerach doktryny, samorzutnie nasuwa się pytanie, o jaką filozofię tu chodzi.

IV. FILOZOFIA I JEJ STANOWISKA W SPRAWIE SAMOOBRONY KONIECZNEJ I KARY ŚMIERCI

Bez dyskusji pominąć można pozachrześcijańskie kierunki filozoficzno-etyczne. Uwagę skupimy na poglądach głoszonych przez etyków chrześcijańskich, a także teologów moralistów. Krótkie ich charakterystyki rozpoczniemy od stanowiska zajętego w sprawie koniecznej obrony własnego życia.

Rzecz sprowadza się do prostej konstatacji, że jeśli chodzi o moralną dopuszczalność tej kategorii działań obronnych, ogół autorów zgodnie i w sposób jednoznaczny tę dopuszczalność uznaje. Na tym stwierdzeniu można poprzestać, żadne dodatkowe komentarze nie są potrzebne.

Z inną sytuacją mamy do czynienia, kiedy podejmujemy problem kary śmierci. Wypowiadający się na ten temat autorzy podzielili się najpierw na dwa przeciwstawne obozy: abolicjonizmu i represjonizmu (zwanego też retencjonizmem). Linie demarkacyjną wyznacza tu bądź fundamentalna dezaprobatą kary śmierci jako instytucji z gruntu złej, ponieważ w każdym wypadku chodzi o podstawowe prawo człowieka do życia, bądź teza, że kara śmierci jako taka nie zawiera w sobie wewnętrznego zła moralnego i w odpowiednich granicach w miarę potrzeby może i powinna być stosowana. W obu wskazze orientacjach dokonano różnych doprecyzowań, w wyniku czego wykształciły się różne formy abolicjonizmu umiarkowanego, którym znowu odpowiadają analogiczne odmiany retencjonizmu umiarkowanego. Doszło więc do znacznego zbliżenia zapatrywań, a ostateczną linię demarkacyjną wytycza dziś miejsce, jakie w określonych koncepcjach zajmuje uznanie dopuszczalności kary śmierci i ranga postulatu jej zniesienia.

Z abolicjonizmem umiarkowanym mamy zatem do czynienia, jeśli w danym poglądzie karę śmierci pojmujemy się jako *ultima ratio* (ostateczną konieczność), na czoło zaś wysuwa się postulat jej maksymalnego ograniczenia, ewentualnie nawet zniesienia. Jeśli natomiast uznaje się zasadniczy moralny charakter kary śmierci i jej praktyczną stosowność, w miejsce zaś zniesienia kary śmierci postuluje się maksymalną ostrożność w jej stosowaniu przez wyłączenie z jej zakresu pewnych kategorii przestępstw (np. nadużyć gospodarczych czy różnic ideologiczno-politycznych) i zaostrzenie kryteriów pewności w stwierdzeniu zaszłego przestępstwa, w zasadzie aktu morderstwa, to dany pogląd zaliczyć należy do kategorii retencjonizmu umiarkowanego.

V. PORÓWNANIE PAPIESKICH I FILOZOFICZNYCH TEZ I UZASADNIEN

Na tle zarysowanej siatki pojęciowej można zadać pytanie, w jakim stosunku do uwzględnionych w niej orientacji filozoficzno-etycznych pozostają normatywne rozstrzygnięcia encykliki *Evangelium vitae*. Co do moralnej aprobaty koniecznej obrony własnego życia nie ma problemu: nauka Papieża nie różni się od stanowiska tradycyjnej etyki chrześcijańskiej, która w tym przypadku odzwierciedla stan świadomości moralnej całej ludzkości. Natomiast odnośnie do kary śmierci wszystko wskazuje na to, że najwięcej cech podobieństwa zachodzi między nauką Papieża a poglądami abolicjonalizmu umiarkowanego. Przemawiają za tym dwie idee papieskiego nauczania: zacieśnienie dopuszczalności kary śmierci do „przypadków absolutnej konieczności” oraz wyraźna aprobatą postulatu jej stopniowego zniesienia.

Zajęte przez Papieża stanowisko w sprawie koniecznej obrony własnego życia i kary śmierci nie ogranicza się jednak do ogólnego sformułowania ich moralnej dopuszczalności w ściśle określonych granicach. Wypowiedzianą w tych słowach ocenę w obydwu

przypadkach opiera na odpowiedniej rozumowej motywacji. Zgodnie z dotychczas zachowywanym porządkiem przypatrzymy się wpięrcw uzasadnieniu obrony własnego życia.

Z przytoczonych uprzednio słów Papieża niedwuznacznie wynika, że punkt ciężkości argumentacji przesuwaa on w stronę napastnika. Źródłem moralnej dopuszczalności tego działania jest on sam. Poniósł on śmierć, ponieważ „naraził się na nią swoim zachowaniem”. W głębsze rozwinięcie tej myśli Papież się nie zapuszcza. Trudno dociec, jakie na to wpłynęły powody. Być może – ale jest to tylko przypuszczenie – widzi w tym zdaniu formułę otwartą na dalszą interpretację po linii przyjętej przez wielu etyków chrześcijańskich wyjaśniającej teorii.

Ta wszakże koncepcja punkt wyjścia znajduje nie w zachowaniu się napastnika, ale w działaniu ofiary jego napaści, która wszelako zdołała sparaliżować atak napastnika, pozbawiając go życia. Tu jednak kryje się poważna trudność. W etyce chrześcijańskiej zabicie człowieka kwalifikuje się jako akt wewnętrznie zły, absolutnie niedopuszczalny. Jak więc wykazać moralną nienaganność sytuacji, w której napastnik traci życie z ręki drugiej osoby, choćby zaatakowanej, a nie ściąga to na nikogo piętna zła moralnego?

Etycy chrześcijańscy wpędzeni w ten zaulek szukają wyjścia w odwołaniu się do tzw. zasady działania o podwójnym skutku, najczęściej zwanej krótko „zasadą podwójnego skutku”. Za jej pomocą usiłują dowieść, że osoba podejmująca konieczną obronę własnego życia tylko ubocznie i wbrew własnej woli powoduje śmierć napastnika, a to dlatego, że jej działanie ma dwa skutki: zabicie napastnika i własne ocalenie. Broniący swego życia jedynie to ocalenie ma na oku, śmierć atakującego następuje „*praeter intentionem*”, a więc z zewnątrz zamierzenia walczącego o życie. W tym sensie „nie chce” on śmierci napastnika, on ją tylko „toleruje”. W tej właśnie idei można się dopatrywać zbliżenia się sankcjonującej konieczną samoobronę formuły encykliki *Evangelium vitae* do tradycyjnej chrześcijańskiej myśli etycznej albo też nawet ich tożsamości.

Koncepcja ta nie jest tak dalece rozpowszechniona w świecie etyki chrześcijańskiej, aby kładła kres dalszej dyskusji. Już w XVII w. kard. J. de Lugo zakwestionował prawomocność tej interpretacji wskazując, że działanie osoby broniącej swego życia jest nie ubocznie, ale wprost i bezpośrednio zabójcze. A skoro jest bezpośrednio zabójcze, w takim razie nie ma podstaw do uznania go za spowodowane *praeter intentionem*, a konsekwentnie także śmierć napastnika sprawczą przyczynę znajduje w świadomym zamierzeniu osoby zmuszonej do obrony swego życia. Wobec tego ów wielki prawnik i moralista zaproponował ze swej strony rozwiązanie problemu za pomocą zasady tzw. „konfliktu praw”, która w sytuacji zderzenia się prawa do życia napastnika i ofiary napaści każe przyznać pierwszeństwo prawu osoby napadniętej i zwolnić ją w ten sposób od odpowiedzialności za pozbawienie napastnika życia.

Te i inne jeszcze racje, których przytaczać nie ma już jednak potrzeby, dowodzą, że motywacyjna strona dopuszczalności koniecznej obrony swojego życia nie rysuje się jasno nawet w obrębie samej etyki chrześcijańskiej. Jest to tym bardziej znamienne, że chodzi o normę postępowania powszechnie przyjmowaną, a zatem w jakimś stopniu oczywistą. Kiedy jednak trzeba zdać sprawę, z jakiego źródła ta wstępna, teoretycznie więc nie obowiązująca jeszcze, oczywistość czerpie swą przekonywającą moc, poczynają się mnożyć znaki zapytania, wysiłki zaś etyków, zmierzające do ich przezwyciężenia, rozchodzą się w różnych kierunkach. Nie przekreśla to co prawda pewności filozoficznej tezy, a tym bardziej nauki Papieża stwierdzającej prawo człowieka do obrony własnego życia. Świadczy natomiast o potrzebie krytycznej refleksji nad systemową zwartością zasad, do których odwołuje się etyka chrześcijańska przy konstruowaniu rzeczonych argumentacji.

Na razie jednak podjąć należy drugi wątek rozważań Papieża i przeprowadzić krótkie porównanie racji, jakie Papież przytacza, kiedy dopuszcza możliwość orzekania przez społeczeństwo o karze śmierci, z analogicznymi uzasadnieniami etyki chrześcijańskiej. Jak nam wiadomo, w encyklice *Evangelium vitae* Papież rozpatruje tę sprawę na tle dwu ogólnych celów kary: naprawienia nieporządku wywołanego przez wykroczenie, obrony ładu i bezpieczeństwa publicznego, z czym łączy wychowawcze działanie kary dostarcza-

jącej „bodźca i pomocy do poprawy oraz wynagrodzenia za winy”. Biorąc pod uwagę w tym samym kontekście formułowany postulat dążenia do ograniczenia, a nawet zniesienia kary śmierci, można w tych ogólnych konstatacjach na temat celów kary widzieć sugestię, aby w orzecznictwie karnym nie stosować kary głównej, ale kary czasowe. Jeśli wszystkie te zabiegi tracą sens, to jednak w mocy pozostaje krańcowa konieczność „naprawienia nieporządku wywołanego przez wykroczenie”. W tej sytuacji do głosu dochodzi ratio kary ultima w postaci moralnej dopuszczalności kary śmierci. W tych dwu ostatnich zdaniach streszcza się kwintesencja papieskiej motywacji.

Okazuje się jednak, że nie tylko Jan Paweł II, ale także spory zastęp etyków chrześcijańskich na tej samej podstawie opiera możliwość moralnego usankcjonowania kary śmierci. Etycy wzmacniają dodatkowo tę rację, wskazując na prewencyjne oddziaływanie kary śmierci dzięki temu, że tkwi w niej największy ładunek psychologicznej grozy. Potencjalność odstraszania odgrywa tu zatem główną rolę, nie faktyczne umniejszenie liczby przestępstw.

Są wszakże autorzy, którzy w tym sposobie argumentowania widzą konsekwencję pojmowania człowieka jako środka w działaniach realizowania dobra wspólnego. Nasuwają zatem koncepcję, w myśl której kara śmierci stanowi akt obiektywnego zadośćuczynienia ze strony zbrodniarza i przez to pokutne uznanie własnej winy dokonuje się dopiero naprawa pogwałconego porządku moralno-społecznego. Obok windykatywnej i wychowawczej funkcji kary śmierci, którą z większością autorów obiera również encyklika *Evangelium vitae* za podstawę moralnego usprawiedliwienia kary śmierci, nie brak głosów, które akcentują znowu jej ekspiacyjne aspekty, w wywodach encykliki *Evangelium vitae* raczej niewidoczne.

Bez obawy pomyłki można zatem wyrazić końcowe przekonanie, że pomiędzy nauką encykliki *Evangelium vitae* na temat moralnej dopuszczalności koniecznej obrony własnego życia i kary śmierci a filozoficzno-etycznymi teoriami reprezentowanymi wspólnie w kręgu tradycyjnej etyki chrześcijańskiej zachodzą wyraźne treściowe koneksje. Nie zmienia to jednak faktu, że encyklika *Evangelium vitae* pozostaje mimo to zawsze dokumentem nauczającego Urzędu Kościoła. W związku z tym zarówno pewność głoszonej w niej nauki moralnej, jak i stopień jej obowiązującego dla wiernych Kościoła charakteru sięga sfery boskiego autorytetu funkcjonującego w Kościele, nie zależy więc od siły filozoficznych uzasadnień, z jaką zdolne są przemówić do przekonania poszczególnych osób. Uzasadnienia te są jednak potrzebne, aby wierzącym katolikom i wszystkim ludziom wsłuchującym się w głos nauczającego Kościoła ułatwić wniknięcie w treść przekazywanej przez Kościół nauki i uznanie jej za uzasadnioną również w sferze wrodzonych i wspólnych wszystkim ludziom zdolności poznawczych.

VI. ODMIENNE SPOJRZENIE ETYKA

W dotychczasowym wykładzie naczelną troską w zdawaniu sprawy z nauki, jaką głosi Kościół i moralści na temat kary śmierci i koniecznej obrony własnego życia, było możliwe obiektywne i bezstronne przedstawienie tej nauki bez angażowania własnego stanowiska. Tak się jednak składa, że od wielu lat obydwa te problemy stanowiły przedmiot mego osobistego studium, którego końcowym wynikiem było przeświadczenie o konieczności wprowadzenia znacznych korektur w filozoficzną warstwę rozpatrywanych zagadnień. Korektury te nie dotyczą zasadniczych tez aprobujących moralną dopuszczalność obrony własnego życia nawet za cenę uśmiercenia napastnika oraz kary śmierci choćby w bardzo zacieśnionych granicach. W tym zakresie nie zachodzą żadne różnice między nauką Kościoła i ogółu katolickich moralistów i etyków a własnymi moimi w tych sprawach poglądami. Rozbieżność zdań dochodzi do głosu w motywacyjnej stronie tych tez i wyraża się w odmiennym toku uzasadniających je racji.

Przed wszystkim żywię przekonanie, że należy przyznać rację kard. de Lugo, zdaniem którego zasada podwójnego skutku nie ma zastosowania w tego rodzaju sytuacjach,

jaka jest konieczna obrona własnego życia przed grożącym zamachem. Również uzasadnienie kary śmierci trzeba oprzeć na innych podstawach, aniżeli naprawa porządku moralno-społecznego bądź ekspiacyjne zadośćuczynienie ze strony przestępcy. Są powody, które pozwalają obydwu te działania sprowadzić na płaszczyznę jednej zasady wyjaśniającej. Ujęta w wielkim skrócie przedstawia się ona następująco.

Za wstęp posłuży wyjaśnienie, dlaczego moralnej dopuszczalności pozbawienia życia napastnika w sytuacji zagrożenia własnego życia nie można sprowadzić na grunt zasady podwójnego skutku. Odpowiedź rozpocząć należy od przyjrzenia się samej dyskutowanej sytuacji. Nie chodzi tu o przypadki, kiedy można ocalić własne życie innym, aniżeli zadanie śmierci sposobem, np. ucieczką, obezwładnieniem lub odstraszaniem napastnika czy choć niezabójczym zranieniem. Problem dotyczy takiego zbiegu okoliczności, w którym agresor „atakuje”, czyli chce zabić daną osobę, a więc jest to coś zgoła innego, aniżeli tylko „narażenie się na śmierć”, dla osoby zaś zaatakowanej jedynym i ostatecznym, i równocześnie skutecznym środkiem obrony jest podjęcie przez nią działania tak samo śmierciosprawczego, jak to, którym posłużył się agresor.

W tym też stopniu, w jakim osoba napadnięta czyni to świadomie i z należyтым zrozumieniem skutków tego, co czyni, trudno przeczyć, że zamierza, czyli „chce” to uczynić razem ze skutkami tego, co czyni. To zatem jest jej pierwsze i podstawowe zamierzenie (voluntarium), można je nazwać też „intencją”. Z drugiej strony niewątpliwie „chce” i czyni to celem koniecznej obrony własnego życia. To „chcenie” jest jednak już drugim, różnym od poprzedniego elementem podjętego działania. Jeżeli więc również do tego chcenia odnosi się termin „intencja”, to nie dzieje się to bezpodstawnie, ale pamiętać trzeba, że jest to jakby „druga intencja” występująca w strukturze aktu obrony własnego życia.

Zgódźmy się, że obydwu skutki: śmierć napastnika i ocalenie własnego życia wynikają równocześnie z wykonanego przez ofiarę napadu działania. To jednak sprawy jeszcze nie rozstrzyga. Porównanie obu tych skutków pokazuje, że skutek zabójczy stanowi w tej czynności składnik stały, natomiast ocalenie własnego życia – czynnik zmienny. Ta sama bowiem osoba, spełniając w sytuacji agresji tę samą czynność zabójczą, może ją podejmować nie tyle dla ocalenia życia, co dla wywarcia zemsty, pozbycia się rywala bądź dla innego podobnego celu. Dodajmy, że skutek śmierciosprawczy swą stałą obecność w strukturze aktu obronnego zawdzięcza temu, że jest on uwarunkowany wewnętrzną „teleologią” tego działania, czyli jego dynamiczną celowością, natomiast intencja obronna stanowi wynik doraźnego wyboru spośród innych możliwych celów. A zatem w strukturze aktu odparcia agresji skutek śmierciosprawczy i ocalenie życia nie znajdują się na tym samym poziomie, jak to zakłada zasada podwójnego skutku. Pierwszy z nich, śmierć agresora, jest wewnętrzny i stały i jako taki staje się z konieczności przedmiotem „pierwszej intencji”. Nie ma zatem mowy, by był czymś „ubocznym”, tylko „tolerowanym”. Drugi jawi się jako zewnętrzny i zmienny, co sprawia, że zamierzenie tego skutku, a więc intencja ocalenia swojego życia, funkcjonuje już na gruncie i mocą podstawowego zamierzenia zadania śmierci agresorowi, a więc nie jest czymś chcianym „zasadniczo”, ale tylko „wtórnie”. A zatem bezpodstawne okazuje się twierdzenie, że ofiara agresji „nie chce” śmierci agresora, że ją tylko „toleruje”, a winien jest sam agresor, ponieważ się na tę śmierć naraża. Oznacza to, że zasada podwójnego skutku pozostaje w zbyt wyraźnej niezgodzie z obiektywną wymową aktu obrony własnego życia przed agresją i nie może służyć za podstawę argumentacji na rzecz tego aktu moralnej dopuszczalności.

Rozwiązania problemu trzeba szukać na innej płaszczyźnie. Przed chwilą stwierdziliśmy, że intencja ocalenia własnego życia przed agresją zakłada z konieczności śmierciosprawcze zamierzenie skierowane przeciwko agresorowi, a to z tego powodu, że zamierzenie jego śmierci stanowi wewnętrzny i stały czynnik aktu obrony życia. Jedną z ważnych zasad etyki chrześcijańskiej stwierdza z kolei, że ten właśnie stały i wewnętrzny skutek, zwany zazwyczaj „przedmiotem aktu” (*objectum actus*) lub „celem czynności” (*finis operis*), odgrywa decydującą rolę w konstytuowaniu moralnej jakości wszelkiego aktu ludzkiego, nie zaś skutek zewnętrzny i zmienny, czyli „cel sprawcy czynu” (*finis o-*

perantis).

Sformułowaną w tych słowach zasadę przenieśmy na sytuację obrony własnego życia przed agresją. Cały dotychczasowy tok wyводу prowadzi do wniosku, że ze strony agresora fundamentalnym zamierzeniem podjętego przezeń działania jest pozbawienie życia ofiary agresji, ale tak samo przedstawia się sprawa od strony ofiary agresji: fundamentalnym zamierzeniem jej akcji obronnej jest pozbawienie życia agresora. Ponieważ obydwie działania mają za przedmiot zniszczenie cudzego życia, dlatego moralna jakość tych działań w moralnej ich osnowie określona jest przez moralny status ludzkiego życia. Ten przeto status trzeba poddać gruntownej analizie z należytym wszakże uwzględnieniem tego szczególnego współsprzężenia dwu osób w ich dramatycznej walce „przeciw” i „o” życie.

Decydującą rolę spełnia w tym względzie zasada „aksjologicznej równości” osób ludzkich. Opiera się ona na założeniu, że struktura porządku moralnego nie pozwala, aby zło miało mieć w niej silniejszą pozycję aniżeli dobro. Konsekwencją tego jest stwierdzenie, że obiektywne wartości moralne, w naszym przypadku moralna wartość ludzkiego życia, oraz oparte na nich prawa i obowiązki muszą pozostawać w takich wzajemnych układach i systemach zależności, aby prawa i obowiązki jednej osoby nie uniemożliwiały realizacji praw i obowiązków innych osób. Postuluje to odpowiednią koordynację zakresów obowiązawalności określonych wartości oraz wypływających z nich normatywów, a nawet – gdy to jest konieczne dla wyeliminowania konfliktu między samymi wartościami – wyłączenie określonego aktu z obszaru moralnego dobra właściwego wartości, która okazuje się niższa lub przyporządkowana innej wartości.

Tak się ma rzecz w sytuacji agresji. Życie agresora nie może w tej sytuacji cieszyć się równą moralną nienaruszalnością, jak życie ofiary jego napaści. Oznacza to, że moralna wartość życia każdej osoby ludzkiej i prawo do zachowania tego życia zachowuje swą ważność we wszystkich kategoriach działań z wyjątkiem agresji. Agresja stawia życie agresora poza granicami moralnego dobra i należytej mu ochrony. Toteż w przypadku agresji śmierciosprawcze działanie ofiary agresji skierowane przeciwko życiu agresora nie wykazuje znamion moralnego zła, bo wartość tego życia nie rozciąga się na sytuację agresji. Jeżeli więc ofiara agresji podejmuje śmierciosprawcze działanie w intencji koniecznej obrony własnego życia, a nie np. z motywu zemsty czy podobnej nagannej moralnie pobudki, jej działanie przybiera cechę działania moralnie godziwego i dopuszczalnego.

Wywód ten odnosi się bezpośrednio do koniecznej obrony własnego życia przed agresją. Ma wszakże pełne zastosowanie także w odniesieniu do kary śmierci. Tłumaczy się to moralistyczną zasadą, że śmierć ofiary agresji nie unicestwia w porządku moralnym nadal ważnych windykatywnych roszczeń do obrony jej prawa do życia. W zastępstwie samej ofiary występuje wówczas powołana do tego instancja społeczna. W naszych historycznych warunkach zadanie to spełnia państwo za pośrednictwem powołanych przez siebie instytucji wymiaru sprawiedliwości.

Szacunek dla ludzkiego życia inspirowany zrozumieniem jego wysokiej moralnej wartości należy do naczelných ideałów chrześcijańskiej etyki życia we wszystkich jego postaciach, od chwili poczęcia poczynając, a kończąc na śmierci. Tam jednak, gdzie życie podejmuje zamach na inne życie, ład moralny staje po stronie ofiary agresji nie tylko przez napiętnowanie tego aktu jako moralnie złego, ale też przez ustanowienie odpowiednich mechanizmów obronnych zawartych w samej obiektywnej strukturze świata wartości. Mechanizm ten w przypadku agresji działa tak, że stawia życie agresora poza moralnym zakresem moralnej nietykalności tego życia. Wprowadza to w strukturę moralnej wartości ludzkiego życia nowy, ale na stałe w nią wpisany składnik: jest nim realna restrykcja aksjologicznego zakresu wartości ludzkiego życia, przewidziana jako retorsja za akt agresji i ważna wyłączenie w sytuacji agresji.

Zaprezentowane stanowisko nie mieści się w kategoriach tradycyjnych rozwiązań etyki chrześcijańskiej w jej augustyńsko-tomistycznej postaci. Domaga się najpierw zmiany teoretycznej perspektywy w rozpatrywaniu konfliktowych sytuacji obrony własnego

życia i kary śmierci przewidzianej w zasadzie w przypadkach morderczych zamachów na cudze życie. Wysuwa bowiem postulat przebudowy pojęcia moralnego statusu ludzkiego życia przez pogłębienie moralnych implikacji aktów agresji, w tradycyjnej etyce chrześcijańskiej i katolickiej teologii moralnej – jak dotąd – z należyтым zrozumieniem dla ich moralnej doniosłości nie traktowanych. Z tym wiąże się konieczność reinterpretacji niektórych pojęć z zakresu ogólnej aksjologii etycznej, przede wszystkim zaś struktury świata wartości i ich wzajemnej koordynacji na zasadzie ograniczenia aksjologicznego zakresu tych wartości, które w sytuacjach konfliktowych stanąć by mogły na przeszkodzie w chronieniu innych, wyższych od siebie wartości¹.

¹ Elementy zarysowanej tu koncepcji w szerszym ujęciu zawierają się w moich pracach: *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, Warszawa 1968, s. 142-182; *Zarys etyki szczególnej. Cz. I: Etyka osobowa*, Kraków 1982, s. 224-240; *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, wyd. 2, Kraków 1994, s. 291-334.