

Wartość życia i śmierci w czasie pokoju i wojny

The value of life and death in time of peace and war

Streszczenie

Moralne aspekty nowoczesnych sposobów eliminacji wroga

Artykuł prezentuje moralne aspekty nowoczesnych sposobów zabijania, które niesie futurystyczna broń, opracowywana przez naukowców, a opisywana kiedyś w książkach science fiction. W związku z brakiem gruntownych opracowań, dotyczących oceny moralnej przyszłościowego zabijania, autor na bazie literatury naukowej i dostępnych w Internecie artykułów czy doniesień prasowych dokonuje analizy wartości ludzkiego życia i moralnej zasadności zabicia napastnika w ramach prawa do obrony koniecznej. Stawia pytanie o moralną ocenę uśmiercania w ramach kary śmierci, ludobójstwa czy w obrębie służby zdrowia, a także w czasie wojny. W najistotniejszej części opracowania przedstawia nowoczesną broń, decydującą o sposobach likwidacji celów żywych i materialnych. Związane z tym futurystyczne sposoby zabijania, jeszcze do końca nieznane, wymagają już teraz pogłębionej refleksji moralnoprawnej. Pozwolą one na ocenę moralną nowoczesnych sposobów zabijania, która zostaje czytelnikowi zaprezentowana.

Słowa kluczowe: wartość życia, obrona konieczna, kara śmierci, ludobójstwa, zabójstwa medyczne, wojna, nowoczesne sposoby zabijania, broń energetyczna, dron, laser, autonomiczny robot, broń elektromagnetyczna, ocena moralna

Abstract

Moral aspects of modern ways of eliminating the enemy

The article presents moral aspects of modern means of killing, brought by futuristic weapons being developed by scientists. Weapons, that were once described by writers of science fiction books. Due to lack of thorough research papers on moral evaluation of futuristic killing, the author analyses human life's value and moral validity of killing an attacker within defence of necessity, basing on available scientific literature, internet articles and press reports. He raises questions about moral evaluation of killing within limit

of death penalty, genocide, within medical healthcare and during a war. In main part of the article, he presents modern weapons, ones decisive for moder elimination of personnel and material. The resulting futuristic methods of killing, ones not yet fully understood, already need a thorough moral and legal analysis. It will allow for moral evaluation of new methods of killing, which will be presented to the reader.

Keywords: value of life, defence of necessity, death penalty, genocides, medical killings, modern method of killing, drone, laser, energy weapon, autonomous robot, electromagnetic weapon, moral evaluation

Wprowadzenie

Wojny i konflikty zbrojne towarzyszą historii człowieka od jej zarania. Jednocześnie towarzyszy jej problematyka zabijania, czyli odbierania ludzkiego życia w trakcie działań zbrojnych czy też w związku z nimi. Jeszcze do niedawna zabijanie ludzi podczas wojny uważano za normalne skutki tego zjawiska. W świecie antycznym, a także w średniowieczu, zabijano nie tylko żołnierzy, ale również ludność cywilną. Zdobycie miasta oznaczało śmierć również jego mieszkańców. Konieczność ochrony ludności cywilnej postulował Hugo Grocjusz w dziele pt. *De iure belli ac pacis* (1625). Ostatecznie ludność cywilna znalazła ochronę prawną w konwencjach haskich oraz genewskich. Doświadczenia XX wieku, zwłaszcza obu wojen światowych, a także terroryzm XXI wieku pokazują jednak, że konwencje międzynarodowe są tylko martwym tekstem, nierespektowanym przez strony prowadzące wojny. Najbardziej kwitnącą gałęzią gospodarki największych potęg militarnych, tj. Stanów Zjednoczonych, Rosji czy Chin, jest właśnie przemysł zbrojeniowy.

Tymczasem życie człowieka jest podstawową jego wartością, zapisaną w aktach prawa międzynarodowego, a także wynikającą z prawa naturalnego, na którym opierają się wartości osoby ludzkiej (Ratzinger 1989, s. 21; Bassa 2008, s. 133). Z tej fundamentalnej normy moralnej wynika imperatyw etyczny nie naruszalności życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci (Ślipko 1978, s. 348). Odbieranie życia stanowi zawsze zamach na fundamentalną wartość człowieka i jako takie zawsze jest obiektywnym złem w tym sensie, że w świecie moralnego dobra nigdy nie powinno do niego dochodzić.

Czy zatem dopuszczalne jest, w świetle współczesnych regulacji prawnych oraz powszechnej świadomości wartości życia człowieka, stawianie pytań takich jak: Czy, a jeśli tak, to kiedy (w jakich sytuacjach) wolno za-

bić człowieka? oraz W jaki sposób można zabijać, ażeby pozostać w zgodzie z zasadami etyki? Czy zło śmierci tego rodzaju jest usprawiedliwione, a nawet konieczne? Szukanie odpowiedzi na te pytania wynika z potrzeby oceny zasad etycznych stosowanych we współczesnych doktrynach wojennych. Podstawową zasadą tej etyki jest niedopuszczalność zabijania bez podstawy prawnej i dostatecznego ku temu powodu. Zabijanie w innych przypadkach jest prawnie zakazane i moralnie naganne.

Filozofowie, etycy, teologowie czy prawnicy wskazywali na moralne granice dopuszczalności zabijania, uwarunkowane okolicznościami m.in. takimi jak: obrona konieczna w czasie działań wojennych czy zbrojnych, wymierzenie kary śmierci za popełnione zbrodnie. Granice te jednak są niespektowane w przypadku ludobójstwa, terroryzmu czy nawet zabójstw medycznych, do jakich dochodziło w faszystowskich Niemczech, komunistycznej Rosji czy Japonii w czasie drugiej wojny światowej. Współcześnie nowe dylematy moralne są zaś związane ze stosowaniem nowoczesnych technologii wojskowych, w tym nowoczesnych sposobów zabijania przy użyciu rakiet, dronów, lasera, autonomicznych robotów, broni elektromagnetycznej i kosmicznej, psychotronicznej, informacyjnej, włącznie z działaniem szpiegów (Bagley 2014, s. 19–24). Z tej perspektywy rodzi się pytanie o to, czy dotychczasowe rozstrzygnięcia prawne, zasady etyczne są wystarczające, aby powstrzymać masowe zabijanie ludności, zwłaszcza cywilnej, w czasie pokoju czy wojny?

Życie a śmierć w czasie pokoju

Pokój jest czasem określonego ładu społecznego, politycznego, kulturalnego. Jest także czasem bezpieczeństwa w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. W kręgu cywilizacji zachodniej możliwości zabijania człowieka przy użyciu państwowych służb są bardzo ograniczone, a właściwie zredukowane do minimum. Można wskazać na dwa przypadki pozbawienia człowieka życia w trakcie pokoju, tj. kara śmierci i eutanazja (Pokurszyński 2012, s. 18).

Kara śmierci

Jedną z form pozbawiania ludzi życia w czasie pokoju i nie tylko jest kara śmierci, którą w 2014 roku na świecie zastosowano wobec 2466 osób. Tylko nieliczne kraje europejskie zachowały karę śmierci, która jest orzekana i wykonywana,

m.in. Białoruś i Rosja. Kara śmierci zachowała się również w niektórych stanach USA, m.in. w Kalifornii. Sposoby zabijania są różne: zastrzyk z trucizną, krzesło elektryczne, powieszenie, rozstrzelanie, komora gazowa, kamienowanie, ścięcie i inne.

W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku nie znalazła się żadna wzmianka o konieczności wprowadzenia zmian w ustawodawstwach krajowych w zakresie zniesienia, orzekania i wykonywania kary śmierci. Po raz pierwszy kwestia kary śmierci w prawie międzynarodowym została poruszona w art. 2 ust. 1 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 roku, gdzie postanowiono, że „nikt nie może być umyślnie pozbawiony życia, wyjąwszy przypadki wykonania wyroku sądowego, skazującego za przestępstwo, za które ustawa przewiduje taką karę”. Nie było to jednak zniesienie kary śmierci, lecz zapoczątkowanie zmian w ustawodawstwie poszczególnych państw w tym zakresie. W art. 2 ust. 2 tejże Konwencji wskazano na przesłanki pozwalające na możliwość stosowania kary śmierci przez organy państwowe. Są to następujące przypadki:

- a) obrona jakiegokolwiek osoby przed bezprawną przemocą,
- b) wykonanie zgodnego z prawem zatrzymania lub uniemożliwienie ucieczki osobie pozbawionej wolności zgodnie z prawem,
- c) działania podjęte zgodnie z prawem w celu stłumienia zamieszek lub powstania.

Początek zniesienia kary śmierci i jej eliminacji z ustawodawstwa oraz praktyki sądowej stanowi Protokół nr 6 do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Postanowiono w nim nie orzekać i nie wykonywać kary śmierci w czasie pokoju. W art. 6 ust. 1 zd. 2 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku stwierdzono, że: „Nikt nie może być samowolnie pozbawiony życia”. W kolejnych ustępach tego artykułu wprowadzono reguły porządkujące wykonywanie kary śmierci. Według tego Paktu wyrok śmierci nie mógł być orzeczony i wykonany w odniesieniu do przestępstw popełnionych przez osoby w wieku poniżej 18 lat oraz nie mógł być wykonywany w stosunku do kobiet ciężarnych. Ostatecznie kara śmierci została zniesiona 3 maja 2002 r., kiedy to uchwalono w Wilnie Protokół nr 13 do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, na podstawie którego zniesiono orzekanie i wykonywanie kary śmierci

nie tylko w czasie pokoju, ale również i w czasie wojny. Utrwalone stanowisko w prawie międzynarodowym uwidoczniło się także w art. 2 ust. 2 unijnej Karty Praw Podstawowych z 2000 roku, gdzie postanowiono, że: „Nikt nie może być skazany na karę śmierci ani poddany jej wykonaniu”.

Doktrynalna nauka Kościoła, oparta na Piśmie św. i patrystycznym nauczaniu, rozumiała stosowanie kary śmierci. W tym nurcie wypowiada się też współczesny Kościół. Zwraca jednak uwagę, że dzisiaj nie ma bezwzględnej potrzeby stosowania kary śmierci. Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* (nr 55–56) naucza, że zagadnienie kary śmierci trzeba rozpatrywać w kontekście sprawiedliwości. Wartość własnego życia i miłość do niego implikują obowiązek prawa do obrony. Zezwala ono odebrać napastnikowi możliwość szkodenia, pozabiając go czasem życia. Czyn taki jest moralnie dopuszczalny, gdyż spowodowanie śmierci napastnika należy przypisać działaniu jego samego. Celem kary jest zaś „naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie, obrona ładu publicznego i bezpieczeństwa osób”. Dla przestępcy ma być bodźcem i pomocą do poprawy i wynagrodzenia za winy, czego, według ks. T. Ślipki, domaga się ogólna zasada prawnomoralna, mówiąca o racji ścisłej proporcjonalności między przestępstwem i karą (Ślipko 1996, s. 271). W encyklice, jak również w Katechizmie Kościoła Katolickiego (2263–2267) jest zapis, że „tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci”, który w razie absolutnej konieczności przyznaje możliwość zastosowania kary, lecz pomimo to postuluje się jej zniesienie i wprowadzenie działania bezkrwawego, które bardziej odpowiada godności osoby ludzkiej.

Skoro Kościół dopuszcza karę śmierci w doktrynalnej nauce i nie widzi w jej stosowaniu wewnętrznego zła, powstaje pytanie: Gdzie leży podstawa takiej nauki? Według ks. T. Ślipki, Jan Paweł II jest umiarkowanym abolicjonistą, gdyż uważa, iż dopuszczalność kary śmierci leży po stronie napastnika (w jego zachowaniu), choć śmierć zadaje ofiarą, której działanie nie nosi znamiona moralnego zła.

Według niektórych teologów z encykliki Jana Pawła II wynika, że dopuszczalność kary śmierci jest możliwa przy zastosowaniu zasady „podwójnego skutku”, której celem jest ochrona własnego życia i tylko niecelowe zabicie napastnika, aczkolwiek tolerowane. Jednak stawiane są zarzuty etyczne co do uboczności skutku zabicia napastnika jako zamierzonego działania.

T. Ślipko odrzuca argumentację zasady „podwójnego skutku”, a przychyła się do zasady „konfliktu praw”, wypracowanej przez kard. J. de Lugo w XVII wieku (Ślipko 1996, s. 274). Koncepcja ta opiera się na teorii tzw. konfliktu praw. Prawo do życia ofiary (zwolnionej z odpowiedzialności moralnej za śmierć agresora) stoi wyżej niż analogiczne prawo napastnika. Stąd T. Ślipko rozwiązanie problemu zabijania widzi na płaszczyźnie intencji ocalenia własnego życia przed agresorem, która jest wewnętrznym i stałym czynnikiem aktu obrony życia.

Etyka chrześcijańska stwierdza, że o moralnej jakości wszelkiego aktu ludzkiego decydują stały i wewnętrzny skutek, zwany przedmiotem aktu (*obiectum actus*) lub celem czynności (*finis operis*) osoby, nie zaś skutek zewnętrzny i zmienny, czyli cel sprawcy czynu (*finis operantis*). W walce dwóch osób przeciw życiu i za życiem stoi zasada „aksjologicznej równości” osób, która głosi, że struktura aktu moralnego nie pozwala, aby zło miało w niej silniejszą pozycję niż dobro. Stąd życie agresora nie ma równej moralnej nienaruszalności jak życie ofiary i stawia się poza granicami moralnego dobra i ochroną. Dlatego śmiertcosprawcze działanie ofiary w intencji obrony koniecznej jest moralnie godziwe i dopuszczalne.

Waga interpretacji polega na tym, że ma ona również zastosowanie w odniesieniu do kary śmierci, gdyż po śmierci ofiary w porządku moralnym istnieją windykatywne roszczenia do obrony jej prawa do życia. W imieniu ofiary występuje zaś instancja społeczna. Mechanizmy obronne ładu moralnego stoją po stronie ofiary nie tylko przez napiętnowanie złego moralnie aktu, ale także w postaci restrykcji aksjologicznej zakresu wartości ludzkiego życia.

Kończąc rozważania na temat kary śmierci, zauważamy odmiennność stanowiska wielu etyków czy moralistów wobec dotychczasowego podejścia szkoły augustyńsko-tomistycznej, funkcjonującej w etyce chrześcijańskiej (Ślipko 1996, s. 271–279).

Spory wokół medycznego wspomaganie śmierci

Służba zdrowia od starożytności zobowiązana jest do ratowania życia. Wynika to chociażby z przysięgi Hipokratesa, którą składa każdy lekarz. Współcześnie jednak, poczynając od połowy XX wieku, szeroko dyskutuje się kwestię aborcji, eutanazji, a także zapłodnienia *in vitro* w połączeniu z niszczeniem zarodków „niepotrzebnych”. W tych przypadkach jawi się znaczna rozbieżność poglądów. Według jednych życie ludzkie podlega ochronie od poczęcia aż do

naturalnej śmierci, poglądy głoszone są głównie w nurcie filozofii prawno-naturalnej, w tym w etyce chrześcijańskiej. Według innych zaś człowiek istnieje od urodzenia. O końcu życia decyduje natomiast sam człowiek. Te poglądy głoszone są w nurcie filozofii skrajnie liberalnej i komunistycznej.

Dylematy filozoficzne dotyczące eutanazji od dawna podejmowane są w różnych kręgach kulturowych przez różnych myślicieli. F. Bacon (1561–1626) w książce pt. *Nowa Atlantyda* (1605) uważał, że zadaniem lekarza jest nie tylko ochrona życia, ale również, gdy nie ma już nadziei, pomóc choremu umrzeć. D. Hume (1711–1776) głosił teorie akceptujące samobójstwo, zwłaszcza w powiązaniu z postulatem przyznania nieuleczalnie chorym prawa do wspomaganego śmierci. Jeszcze dalej w swoich twierdzeniach poszedł F. Nietzsche (1844–1900), który uważał, że nie ma sensu mówienie o naturalnej śmierci. Człowiek, jako jedyny pan i władca swojego życia, może o nim decydować od początku do końca (Dziedzic 2007, s. 189; Finlay 1985, s. 548–560). Są to poglądy przeciwne do katolickiej nauki w tym zakresie.

W wielu oficjalnych dokumentach Kościoła z XX wieku wyraźnie sformułowane są tezy o ochronie życia aż do naturalnej śmierci. Jan Paweł II (pontyfikat: 1978–2005) w encyklice *Evangelium vitae* (1995) ocenił eutanazję jako gwałt zadany prawu Bożemu, obrazę godności i osoby ludzkiej, zbrodnię przeciwko życiu. Stanowisko to jest kontynuacją ewangelicznych zasad przyjętych m.in. do dokumentów Soboru Watykańskiego II (1962–1965) oraz do encyklik wcześniejszych papieży (Dziedzic 2007, s. 193 i n.).

Początki legalizacji eutanazji sięgają lat 70., kiedy to w Holandii rozpoczęto medialną dyskusję nad wspomaganą śmiercią człowieka. W 2001 roku ustawą o trybie kontroli pozbawiania życia na życzenie i wspomaganego zabójstwa, o zamianie kodeksu karnego oraz ustawy o pochówku i kremacji zmieniono art. 293 i 294 kodeksu karnego penalizujące czyn polegający na pozbawieniu kogoś życia. W tym przypadku dopuszczono możliwość asystowania lekarza, z zachowaniem przez niego należytej staranności, przy wspomaganego śmierci. Analogiczne rozwiązania przyjęto w wielu innych krajach europejskich i Kanadzie (Poklewski-Kozieliński 2002, s. 32).

Zwolennicy eutanazji uznają prawo każdego człowieka do decydowania o sobie samym, w tym również mieści się prawo do podjęcia decyzji o zakończeniu życia z zastosowaniem środków farmakologicznych. Pomoc lekarza przy

przeprowadzeniu eutanazji uzasadnia się tym, że lekarz ma nie tyle chronić każde życie, co realizować interes pacjenta (Lang 2007, s. 435–443). Tym samym dokonuje się reinterpretacji przysięgi Hipokratesa, która pierwotnie zakładała dobrą wiarę lekarza w celu ratowania zdrowia i życia pacjenta. Współcześnie elementy tamtej przysięgi znalazły się w etyce lekarskiej oraz w aktualnej przysiędze składanej przez lekarzy. W przysiędze tej lekarz nadal jest zobowiązany do służby życiu i zdrowiu pacjenta-człowieka. Z prawem do eutanazji w doktrynie wiąże się prawo do dobrej śmierci, czyli wolnej od bólu. Koncepcja ta została stworzona przez ludzi zdrowych, a nie umierających.

Wątpliwości dotyczące eutanazji czy wręcz jej akceptacja jawią się pomimo wzrostu przekonania o wartości życia. Dość łatwo społeczeństwo przechodzi od porządku dziennego w przypadkach kontrolowanej śmierci. Niewątpliwie istnienie tak rozbieżnych stanowisk wobec tego zjawiska zależy od podejścia filozoficznego, którego konsekwencją są postulaty zamieniane w przepisy prawne.

Tymczasem już w Starym Testamencie istniało przykazanie Nie zabijaj, które chroni absolutną nienaruszalność życia osoby niewinnej i bezbronnej, a odebranie „jej egzystencji jest absolutnym i ciężkim wykroczeniem moralnym”, czyli złem, co już określono na Soborze Watykańskim II (por. Enc. *Evangelium Vitae*, nr 57; 64–65; Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 27).

Według Deklaracji o eutanazji z 1980 roku (nr 564) eutanazja to „czynność lub jej zaniechanie, która ze swej natury lub w zamierzeniu działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia”. I dalej stwierdza, że: „Nic i nikt nie może dać prawa do zabicia niewinnej istoty ludzkiej, czy to jest embrión czy płód, dziecko czy dorosły, człowiek stary, nieuleczalnie chory czy umierający. Ponadto nikt nie może się domagać, aby popełniono ten akt zabójstwa wobec niego samego lub wobec innej osoby powierzonej jego pieczy, nie może też bezpośrednio ani pośrednio wyrazić na to zgody. Żadna władza nie ma prawa do tego zmuszać ani na to przyzwalać”.

Inaczej ma się sprawa z kolejnym sposobem ograniczenia prawa do życia przez działania medycyny, tj. aborcję. Przerwanie ciąży w przypadkach zagrożenia życia, upośledzenia płodu i czynu zabronionego jest prawnie usankcjonowane w Polsce przez ustawę z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. Za-

pis ten jest w sprzeczności z nauką Kościoła katolickiego, według której aborcja jest „świadomym i bezpośrednim zabójstwem istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodzeniem”.

Analogiczne stanowisko Kościół katolicki zajmuje względem stosowania in vitro. Według papieża Benedykta XVI w *Caritas et veritate* zapłodnienie in vitro jest nową formą zabiegów dokonywanych na embrionach ludzkich, mającą na celu systematyczne, eugeniczne planowanie narodzin, co opiera się na etyce utylitarystycznej (Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Rzym 2009, nr 75). Zapłodnienie pozaustrojowe analizowane przez bioetyka A.J. Katolo w książce *Contra In Vitro* (na bazie personalizmu i tomizmu) uważa się za akt moralnie zły (Katolo 2010, s. 15).

Reasumując powyżej przedstawione poglądy odnośnie do stosowanej śmierci w obrębie służby zdrowia, jasne się staje, że w przypadkach eutanazji, aborcji oraz in vitro mamy do czynienia z zabójstwami, których osąd moralny jest jednoznaczny bez względu na prawo stanowione czy opinię społeczeństwa.

Życie i śmierć w czasie wojny

Prawdopodobnie jednak największe problemy w ocenie moralnej zabijania nasuwają się w przypadku wojen i konfliktów zbrojnych, które towarzyszyły społeczeństwom od zarania ludzkości. Istotnym elementem wojny, biorąc pod uwagę moje rozważania, jest pozbawianie życia cudzego czy to żołnierzy, czy ludności cywilnej. Zadawanie śmierci, zwłaszcza bestialstwo, nie jest więc niczym nowym. Następuje w przypadku obrony lub ataku wobec pojedynczego przeciwnika lub zorganizowanego w zespół. W działaniach tych człowiek wykorzystuje narzędzia systemowe, a także najnowsze technologie, łącznie z propagandą (Wrzosek 2010, s. 295).

Wiemy, że w czasie wojny niechlubnym sposobem zabijania są popełniane zbrodnie wojenne i ludobójstwa. Jaka więc jest ocena moralna tych aktów? Wystarczy wspomnieć eksterminację upośledzonych i psychicznie chorych, dokonywaną przez hitlerowski personel medyczny w Niemczech (akcja T-4) (Hubner 2002, s. 15–47), holokaust Żydów w obozach koncentracyjnych (Bergen 2011, s. 123), mord polskiej elity na Wschodzie (Kulesza 2010, s. 52–67), rzeź wołyńską. Ludzi zabijano wtedy każdym możliwym sposobem: strzykawkami z tru-

cizną, gazem, spalinami, głodem, strzałem w tył głowy, narzędziami rolniczymi. Co do rzezi wołyńskiej, naliczono 324 sposoby mordowania. Podobnie było z zabijaniem podczas masakry rwandyjskiej (1994). Najczęściej oprawcy tłumaczy się obowiązkiem wykonania rozkazu czy prawa stanowionego.

Gdzie więc leży źródło takiego zachowania? Niewątpliwie w biurokracji, ideach, polityce czy w koncepcji rządów. Międzynarodowy Trybunał Wojskowy w Norymberdze osądził hitlerowskich oprawców, skazując ich na karę śmierci lub więzienia za zbrodnie wojenne, przeciwko pokojowi i przeciwko ludzkości. Obecnie podobną funkcję pełni Międzynarodowy Trybunał Karny w Hadze, gdzie osądzono m.in. zbrodniarzy z byłej Jugosławii czy Ruandy.

Można przyjąć, że te potworności leżą poza jakimkolwiek prawem wojny czy prawem humanitarnym; poza jakąkolwiek etyką czy moralnością, dlatego negatywna ocena moralna tych działań wydaje się przesądzona. Ostatecznie zbrodni dokonywał człowiek przeciwko człowiekowi. To w nim musiały uruchomić się najpodlejsze cechy ludzkiego zachowania, skoro był zdolny do niewyobrażalnych masakr.

Sobór Watykański II potępił „wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazję i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko co ubliża godności ludzkiej” (*Gaudium et spes*, nr 27).

Podsumowanie

Kwestie życia i śmierci w czasie wojny są przedmiotem dyskusji od najdawniejszych czasów. W różnych filozofiach dopuszczono możliwość zabijania ludzi w czasie wojny sprawiedliwej, czyli takiej, która spełnia wymogi prawa międzynarodowego. Od XIX wieku zaczęto ograniczać te możliwości, zwłaszcza chroniono ludność cywilną. Symbolem tego są ustawy haskie. Mimo doświadczenia drugiej wojny światowej przepisy te okazały się jednak martwą literą. Duże wątpliwości budzi również ochrona życia w świetle polityki terrorystów, dla których zabicie jak największej liczby ludności cywilnej stanowi podstawowy cel działania.

Kwestie życia i śmierci uwidaczniają się również w perspektywie dysputy nad aborcją, eutanazją czy sztucznym zapłodnieniem z zastosowaniem metody *in vitro*. Wiele środowisk w pełni akcentuje te zdarzenia. Niewątpliwie za tym

stoi ekonomizacja życia, również w kwestii jego ochrony. Zdecydowanie akceptacji aborcji czy eutanazji sprzeciwia się nauka katolicka, czego dowodem jest nauczanie ostatnich papieży. Obecnie całkowicie nieakceptowana jest kara śmierci, która została usunięta z kodeksów karnych większości państw tzw. zachodniej cywilizacji.

Rozbieżności w ochronie życia i podejścia do wspomaganiania śmierci wobec faktu kryzysu demograficznego, a także wartości życia jako takiego wymagają na nowo refleksji i rzetelnej dyskusji, wolnej od ekonomicznych czy politycznych nacisków.

Bibliografia

- Bagley T.H., *Wojny szpiegów*, Zysk i S-ka, Poznań 2014. ISBN 9788377851838.
- Bassa B. (2008), *Prawo do życia nienaruszalnym prawem człowieka*, Studia nad Rodziną UKSW 12.1–2, nr 22–23, s. 133–134. ISSN 1429-2416.
- Bergen D.L., *Wojna i ludobójstwo. Krótka historia Holokaustu*, wyd. Poznańskie, Poznań 2011. ISBN 978-83-7177-827-8.
- Dziedzic J., s.v. *Eutanazja*, w: A. Muszala (red.), *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2007. ISBN 978-83-89862-85-3.
- Finlay B., *Right to life vs the right to die-some correlates of euthanasia lattitudes*, „Sociology and Social Research” 1985, nr 69.4, s. 548–560. ISSN 0038-0393.
- Hubner K., *Brandenburgische Heil – und Pflegeanstalten in der NS – Zeit*, Schriftenreihe zur Medizin-Geschichte des Landes Brandenburg, 3. be.bra verlag, Berlin–Brandenburg 2002, s. 15–47. ISBN 3-89809-301-8.
- Katolo A.J., *Contra In Vitro*, Instytut Globalizacji, Warszawa 2010. ISBN 9788376730165.
- Kulesza W., *Zbrodnia katyńska jako akt ludobójstwa*, w: S. Kalbarczyk (red.), *Zbrodnia Katyńska. W kręgu prawdy i kłamstwa*, IPN, Warszawa 2010, s. 52–67. ISBN 978-83-7629-771-2.
- Lang M., *Eutanazja – głos w dyskusji*, w: B. Sitek i inni (red.), *Prawo do życia a jakość życia w wielokulturowej Europie*, t. 1, UWM Olsztyn, Olsztyn–Bari 2007, s. 435–443. ISBN 978-83-89112-23-1.
- Poklewski-Kozieł K., *Holenderska ustawa o eutanazji na tle kontrowersji wokół jej przedmiotu*, „Państwo i Prawo” 2002, nr 1, s. 32–44. ISSN 0031-0980.

Pokruszyński W., *Bezpieczeństwo. Teoria i praktyka*, Józefów 2012. ISBN 978-83-62753-15-4.

Ratzinger J., *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, „Ethos” 1989 nr 2, 5, s. 21–31. ISSN 0860-8024.

Ślipko T., *Granice życia*, Wyd. Petrus. Warszawa 1978.

Ślipko T., *Kara śmierci w encyklice Evangelium vitae i w etyce filozoficznej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1996, nr 29, s. 271–278. ISSN 0137-3447.

Wrzosek M., *Dezinformacja w zarządzaniu organizacją wojskową*, w: B. Sitek, R. Trzaskalik (red.), *Zarządzanie informacją i energią w systemie bezpieczeństwa Unii Europejskiej*, Józefów 2010, s. 295–309. ISBN 978-83-62753-02-4.

Źródła prawa międzynarodowego i polskiego

Europejska Konwencja Praw Człowieka z 1950 r.

Karta Praw Podstawowych z 2000 r.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r.

Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78 – art. 4a.1).

Dokumenty Kościoła katolickiego

Benedykt XVI – encyklika *Caritas et veritate* wydana 29 czerwca 2009 r.

Deklaracja o eutanazji wydana przez Kongregację Nauki Wiary w dniu 5 maja 1980 r.

Gaudium et spes – konstytucja wydana przez Sobór Watykański II w dniu 7 grudnia 1965 r.

Jan Paweł II – encyklika *Evangelium vitae* wydana 25 marca 1995 r.

Katechizm Kościoła Katolickiego wydany w 1992 r.