

Trest smrti z etického pohledu

Jindřich Šrajber

Od prvopočátku se setkáváme u mnoha národů a civilizací se skutečností trestů a patří mezi ně i tresty, které mají za následek smrt. Rozlišujeme přitom vedle praxe krevní msty fenomén trestu smrti jako právní instituce ve smyslu trestního práva. Zpočátku bylo toto právo jen zřídka zpochybňováno nebo dokonce striktně odmítáno.¹ Ve starověku a středověku byl trest smrti používán velmi často. I když o počtu provedených poprav v těchto obdobích neexistují spolehlivé údaje, hovoří se o tom, že v Anglii za vlády krále Jindřicha VIII. (1509–1547) bylo uskutečněno 72 000 poprav a za vlády královny Alžběty (1558–1603) dokonce 89 000. Kolem poloviny 16. století se pozvolna stává hlavním trestem trest odnětí svobody namísto tělesných trestů. V době osvícenství v 18. století byly trestány smrtí téměř výlučně jen vraždy. V této době začínají také teoretické disputace radikálně zpochybňující trest smrti, požadující jeho zrušení. Tyto snahy předznamenal Tomáš Morus svým dílem *Utopie*. V daleko větší míře to však byl italský právník Cesare Beccaria (1738–1794) a jeho dílo *Dei delitti e delle pene* (1764).² Doba osvícenství se svou filozofií je tak počátkem programového požadavku zrušení trestu smrti, a to i přesto, že takoví velikáni jako Kant a později Hegel, ale také Goethe Beccariovy myšlenky odmítli. I reakce katolické církve na Beccariovo dílo byla negativní, ocitlo se na indexu.³

Dnes je ve většině civilizovaných zemí trest smrti zrušen (u nás od roku 1990) anebo neaplikován,⁴ a to proto, že už není nahlížen jako morálně legitimní prostředek udílení trestů, protože není ani účinnou cestou, ani jedinou možností, jak chránit právo. Přesto nadále v mnoha zemích existuje. Stále znovu a znovu, a to i tváří v tvář jednotlivým případům, vyvstává diskuse, zda trest smrti ano, či ne. Jinými slovy, zda je státní autorita oprávněna, resp. povinna vynášet tresty smrti.

1. BIBLICKÉ VÝPOVĚDI

Bible nenabízí žádné bezprostřední odpovědi na tyto otázky proto, že trest smrti zde není centrálním tématem. Starý zákon jej pojímá s naprostou samozřejmostí a v Novém zákoně je zmíněn jen okrajově.

Dějiny izraelského lidu, zaznamenané v Pentateuchu, demonstrují etický a právní vývoj ve vztahu k trestu smrti. Jedná se o pokračující historický proces omezování

¹ Srov. A. HOLLERBACH, „Todesstrafe,“ in W. KORFF a. d. (ed.), *Lexikon der Bioethik*, sv. 3, Gütersloh: Gütersloher, 1998, s. 585.

² Srov. W. MIDDENDORFF, *Todesstrafe – Ja oder Nein?*, Freiburg: Herder, 1962, s. 9n.

³ Srov. A. BONDOLFI, „Todesstrafe,“ in H. ROTTER a G. VIRT (ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck: Tyrolia, 1990, s. 782.

⁴ K 1. 1. 2001 trest smrti ve svém právním řádu zachovávalo a vykonávalo 91 států, ve 107 státech se tento trest nevykonává.

bezuzdné msty. To však dnes nemůže sloužit jako argument pro právo státu na vynášení trestu smrti.⁵ Prakticky tento proces znamená, že praxe rodové msty je nahrazována uváděním do psaného zákona se stále silněji a diferencovaněji stanoveným právním řádem. Výkon trestu smrti je stále víc přenecháván těm, kteří vládou a je odnímán rodinným představitelům a rodovým vůdcům. Deuteronomické spisy ukazují mnoho příkladů tohoto vývoje (např. Dt 13,6–12). Pro ospravedlnění trestu smrti je důležitý teologický moment, že lid má zůstat před Bohem čistý a má se držet dalek všeho, co by mohlo smlouvu mezi ním a jeho lidem narušit. Z tohoto teologického pohledu je třeba nahlížet *lex talionis* (oko za oko, zub za zub), který prezentuje jasnou snahu o individuální užití trestu, tedy adresnost. V antické době totiž bylo běžné usmrcení některého z nevinných příbuzných pachatele, zatímco *lex talionis* požaduje trestat smrtí jen vraha. Princip individualizace viny se postupně prosazuje a vytlačuje tak starou představu „kolektivní zodpovědnosti“. V pozdním židovství je pak zřejmá zdrženlivost v aplikaci trestu smrti spojená s radostí a chloubou nad tím, že tento trest není aplikován, nebo jen velmi málo. Tento eticko-právní vývoj však není charakteristický jen pro Izrael a ani jen v souvislosti s jeho náboženskou zkušeností víry, nýbrž je patrný u mnoha národů a společností, které přešly od kočovného nomádského k usedlému způsobu života ve městech.⁶

Nový zákon nám toho rovněž mnoho nenabízí ohledně povolení trestu smrti. Trest smrti zde není nikde explicitně ani ospravedlňován, ani zakazován. Ježíšovými současníky i samotnými apoštoly byl trest smrti brán zřejmě jako něco zcela samozřejmého, takže jej nevidí výslovně jako etický problém. Důvod je nasnadě. Žili v té době v rámci existujících právních řádů, kterým se podřizovali. Novozákonní křesťanské obce neměly právo trestat někoho trestem smrti. I když, jak dosvědčují Pavlovy listy, existuje v křesťanské obci potrestání provinění proti křesťanskému étosu, nikoli však smrtí. Vydávání provinilců světské moci není v novozákonních písech doloženo.⁷

V Ježíšových výrocích nenajdeme žádný, který by trest smrti explicitně a ve všeobecnosti odmítal. Z jeho postoje vůči ženě obviněné z cizoložství (Jan 8, 2–11), ale i z obsahu jeho učení se dá dedukovat, že mu byl tento trest bytostně cizí. Ježíš neustále hledá toho, kdo je ztracen, aby ho navrátil k životu, tj. do společenství s Bohem. Ježíši jde o vykořenění hříchu už v samém zárodku a zdůraznění, že soud patří výlučně Bohu. Jinými slovy řečeno, je zde zpochybněna síla spravedlnosti na bázi krevní msty, na které staví *lex talionis*. Centrálním se stává společenství lásky zahrnující přátele i nepřátele jako nová cesta k překonávání zla. Je zdůrazněna odpouštějící Boží láska, dosvědčující možnost odpuštění v tomto světě, relativizující každý lidský soud a každý s tím spojený absolutní nárok (srov. Mt 7,1–7; Lk 6,37–38,41–42).

Ježíšův postoj při soudu před Pilátem, kdy nepopírá jeho moc nad životem a smrtí (Jan 19,10n.), a také Pavlův postoj vyjádřený v Řím 13,1–7, zde hlavně verš 4, od kterého křesťanská tradice odvozovala právo státu vynášet trest smrti nad těmi,

⁵ Srov. A. KAUFMANN, „Todesstrafe,“ in GÖRRES-GESELLSCHAFT (ed.), *Staatslexikon*, sv. 5, Freiburg: Herder, 1995, s. 483.

⁶ Srov. A. BONDOLFI, „Todesstrafe,“ s. 777–779.

⁷ Srov. M. RYŠKOVÁ, „Trest smrti z pohledu Nového zákona,“ *Šinuj*, 2002, č. 2, s. 10n.

kterí ztratili právo na život odpovídajícím trestným činem, žádá v současnosti diferencovanější přístup. Rozhovor Piláta s Ježíšem, neopakovatelná situace dějin spásy, neřeší principiální otázku práva státu na možnost nebo dokonce jeho povinnost trestat smrtí.⁸ Rovněž tak při výkladu Pavlova textu nesmíme ztratit ze zřetele historické souvislosti a celý biblický kontext. V tomto textu nejde speciálně o trest smrti – slovo „meč“ (v. 4) v jeho řeči o vrchnosti je těžké brát jednoduše jako symbol práva státu k výkonu trestu smrti⁹ – nýbrž o základní strukturu lidské společnosti (pohanské i křesťanské), založené na účtě k legitimní autoritě, která získává své oprávnění, jak vyplývá z obou textů, od Boha. Z jiné strany viděno, lépe je Pavlovu vyjádření rozumět jako upozornění pro křesťany, kteří se cítili dispensováni od občanských povinností v souvislosti s příslibem přicházející říše.¹⁰

2. TEOLOGICKO-CÍRKEVNÍ ASPEKTY

Všeobecně se dá říct, že křesťanská tradice vždy trvala na oprávněnosti vrchnosti (státu) trestat některé těžké zločiny smrtí. Rezervovaný přístup k trestu smrti v předkonstantinovské době se dá pochopit na základě zkušenosti křesťanů s mučednictvím, neboť byli jeho častou obětí. Ani polemický ráz textů řady teologů tohoto období se nedá brát jako zpochybnění oprávnění státu k výkonu trestu smrti. Texty jako např. od Laktancia (kolem roku 300) striktně odmítající usmrcení (trest smrti) se pravděpodobně vztahovaly pouze na křesťany, nikoli na vrchnost.¹¹

Po vydání Ediktu milánského, tedy po roce 313, rezervovaný přístup vůči trestu smrti ustoupil a rozšířily se hlasy, které oprávnění státu k tomuto trestu výslovně potvrzovaly a ospravedlňovaly. To, že křesťané začali mít podíl na světské moci, si vyžádalo jisté omezení dřívějšího zákazu spolupodílení se věřících (např. obžalobou, spoluprací při popravě...) na trestu smrti pouze pro příslušníky kléru.¹² Přesto tím není dán neomezený souhlas. Augustin apeluje na jistou umírněnost při výkonu trestu smrti a podmiňuje světskou moc nad životem a smrtí možností intervence biskupa ke zmírnění výkonu této moci. Jeho nové ospravedlnění trestu smrti jako prostředku, kterým má světská moc pomáhat církvi v jejím boji proti heretikům, má v tomto smyslu význam jakéhosi způsobu dělby práce světské a církevní moci v duchu hesla, které se razilo i ve středověku, „ecclesia not sitit sanguinem“ – církev nelační

⁸ Srov. H. P. ALT, *Das Problem der Todesstrafe*, München: C. Kaiser, 1960, s. 100.

⁹ Srov. W. MIDDENDORFF, *Todesstrafe – Ja oder Nein?*, s. 13.

¹⁰ Srov. A. BONDOLFI, „Todesstrafe,“ s. 779n.

¹¹ „Neboť když Bůh zakáže usmrcovat, tak nám nezakazuje jen loupežnou vraždu, nýbrž upomíná, že se nemá dít také to, co je u lidí považováno za dovolené... Tak tedy není dovolené ani obžalovat někoho těžkým zločinem, protože není rozdíl, zda usmrcuješ slovy nebo železem, poněvadž přece samotné zabíjení je zakázáno. Proto nesmí být při tomto zákonu dělána žádná výjimka, neboť je stále bezprávím usmrcovat člověka, poněvadž Bůh chtěl, aby byl posvátnou bytostí. Bůh mu vdechl duši k životu, ne ke smrti.“ (W. MIDDENDORFF, *Todesstrafe – Ja oder Nein?*, s. 13). Srov. k tomu H. WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, Graz: Styria, 1999, s. 180.

¹² Takový podíl byl sankcionován trvalou exkomunikací. Srov. H. WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, s. 180.

¹³ Až do nedávné doby platnosti CIC (1917) dle kán. 984, č. 6, podléhal soudce, který vynesl rozsudek smrti, iregularitě, znamenající jeho neschopnost přijmout svátost svěcení. Týkalo se to i popravčích a jejich pomocníků (kán. 984, č. 7). Nový CIC (1983) tato ustanovení již neobsahuje, snad proto, že už neměla žádný praktický význam. Srov. A. HOLLERBACH, „Todesstrafe,“ s. 586.

po krvi. Církev se omezuje na posuzování případů, které se jí týkají, např. právě hereze, ale výkon trestu je přenechán světské moci.¹⁴

V současnosti přistupuje církev k problémům spojeným s trestem smrti citlivěji. V posledním období došlo v katolické církvi k zřetelné změně dosavadního dominantního postoje obhajoby trestu smrti jako spravedlivého trestu, který, zdá se, definitivně padl. V katolickém katechismu pro dospělé německé biskupské konference z roku 1995 je po připomenutí tradičního učení církve zdůrazněno, „že přes veškerý právní řád se může i ten nejhorší zločinec usmířit s Bohem tím, že přijme milost poznání a obrácení“. Křesťané by tak neměli být (alespoň ne v evropských poměrech) stoupenci trestu smrti.¹⁵ I ve formulaci *Katechismu katolické církve* (1992) došlo k posunu. V původním textu (1992), ze kterého vychází český překlad (1995), je zdůrazněn charakter trestu smrti jako „ultima ratio“. V latinské verzi (1997) došlo k zajímavé korektuře. Problematice trestu smrti je zde věnována zvláštní pasáž, zahrnující na konci formulaci encykliky *Evangelium vitae* (1995):

Za předpokladu, že provinilec a jeho odpovědnost jsou s jistotou prokázány, nevylučuje tradiční učení církve možnost trestu smrti, kdyby to byla jediná možnost, jak bránit život člověka proti nespravedlivému agresorovi... V důsledku možnosti, kterými stát disponuje, aby účinně potlačil zločin a zneškodnil pachatele bez toho, že by mu definitivně odňal možnost nápravy, jsou dnes případy, ve kterých je odstranění provinilců absolutně nutné, velmi ojedinělé nebo téměř neexistují (KKC 2267).¹⁶

3. ETICKÁ DISKUSE

Trest smrti v konfrontaci s všeobecně a trvale platným požadavkem ochrany lidského života upozorňuje na svou výlučnost, ale současně s tím i na nutnost zřetelných a průkazných argumentů, které dokládají jeho oprávněnost. Kromě základních předpokladů, že uložení takového trestu přísluší jen nejvyšší legitimní autoritě, a to jen za těžká provinění a jako nutná ochrana k zachování veřejného pořádku, to jsou pokání, odplata a satisfakce za zločin, odstranění ostatních (prevence) a ztráta práva na život. Tyto pro morální teologii všeobecně platné důvody pro přípustnost aplikace nejvyššího trestu je třeba stále znovu prozkoumávat, a to i s ohledem na historicko-kulturní a společensko-politický vývoj, který dává těmto zdůvodněním jiný význam a hodnotu. Docházíme tak k řadě námitek.

Argument ochrany veřejného pořádku a ztráta práva na život se dá zřetelně objasnit na postojích Tomáše a Kanta. Tomášovo nadřazení blaha společnosti (*bonum commune*) nad osobní blaho jednotlivce zahrnuje požadavek ve prospěch společného blaha vyžadovat jistá omezení blaha osobního.¹⁷ Trest smrti, kterým se společnost zbavuje pro ni nebezpečného delikventa majícího na ni zhoubný vliv, tak není jen věc dovolená, ale dokonce záslužná. Nebezpečí daná životem takového zločince

¹⁴ Srov. A. BONDOLFI, „Todesstrafe“, s. 780.

¹⁵ Srov. *Život z víry*, překl. 2. dílu katolického katechismu pro dospělé, vyd. Německá biskupská konference 1995, České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1998, s. 199.

¹⁶ Srov. A. HOLLERBACH, „Todesstrafe“, s. 586.

¹⁷ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* II, 146.

se mu zdají větší a jistější než možnost jeho nápravy. Nehledě k tomu, že zločinec se svým činem provinil proti své důstojnosti, a tím ji nejenom ztratil, nýbrž se tím zároveň vyloučil z lidské společnosti, která s ním má právo naložit, jak to bude odpovídat potřebám jiných. Má jít v tomto případě o jakousi amputaci nemocného údu v lidském organismu, ale také o navrácení důstojnosti oběti zlého činu, která ji skrze zlý pachatelův čin ztratila.¹⁸ Kant se naopak dovolával trestu smrti z důvodů znovunabytí ztracené důstojnosti pachatele. Stát podle něj nemá z tohoto důvodu jen právo, nýbrž přímo povinnost sankcionovat viníka smrtí. Nejedná se zde o instrumentalizaci člověka, ale naopak o ochranu jeho důstojnosti skrze uloženou a vykonanou sankci. Tím Kant sám vyvrací častou námitku odpůrců trestu smrti, že se jedná o degradaci člověka na pouhý instrument k dosažení stanoveného cíle.¹⁹

Vyžaduje však ochrana veřejného pořádku skutečně absolutní trest, trest smrti? Proti tomuto bezpochyby nejzásadnějšímu argumentu pro jeho ospravedlnění existují dvě podstatné námitky. Dá se přesně určit situace, kdy další život delikventa bude skutečně ohrožovat bezpečí a životy druhých (např. že vrah bude dál skutečně vraždit)? Může být někdo usmrcen jen na základě podezření? Je ještě dnes absolutní trest skutečně jediným účinným prostředkem k zachování veřejného pořádku? V kočovných společnostech nebo společnostech s nefungujícím systémem vězeňství, rozsáhlou korupcí, řáděním ozbrojených, zločineckých band byl a snad je oprávněný, o zemích s vyspělou demokracií se to říct nedá. Dnes je většina států morálně schopna držet zločince v bezpečné izolaci, proč tedy ještě trest smrti?²⁰

Polemizovat se dá i s myšlenkou o znovunabytí lidské důstojnosti skrze aplikaci trestu smrti, a to jak u provinilce, tak u jeho oběti. V prvním případě se o tom dá snad hovořit jen za předpokladu, že pachatel přijímá trest smrti jako pokání za své činy, čímž se jistým způsobem obnovuje jeho důstojnost jakožto mravní bytosti. V druhém případě vyvstává již samotná pochybnost v tom, zda a nakolik je oběť zbavena své důstojnosti skrze nespravedlivé jednání druhého a nakolik, podle teorie náhrady, může být brán trest smrti jako adekvátní zadostiučinění a odškodnění způsobené újmy? Při pohledu na principy spravedlnosti a lidské důstojnosti je v moderním trestním právu rozhodující přiměřenost trestu vzhledem k vině, nikoliv zničení pachatele. Jinak řečeno, moment smíření či pokání je, pro svou vysokou náročnost v sekularizované a pluralistické společnosti, sotva ještě nosný, aspoň ne natolik, že by měl ospravedlňovat zmaření života.²¹

Rozpačité a nejednotné jsou i závěry týkající se odstrašujícího účinku trestu smrti. Lze se jen domnívat, že stupeň jistoty trestu je účinnější než jeho výše. Doposud nemáme k dispozici relevantní výsledky empirických průzkumů, které by to buď potvrdzovaly, nebo vyvracely. Samotná myšlenka, že výkon trestu smrti má sloužit jako výstraha a zastrašení společnosti od dalších nežádoucích trestných činů, degraduje odsouzeného na prostředek evidentně odporující jeho neopakovatelné lidské důstojnosti. Zaznívají také názory, zda tím nedochází spíše k jakémusi

¹⁸ Srov. H. WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, s. 181, a K. H. PESCHKE, *Křesťanská etika*, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 515.

¹⁹ Srov. tamtéž.

²⁰ Srov. H. WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, s. 186.

²¹ Srov. A. HOLLERBACH, „Todesstrafe,“ s. 587.

afektu brutalizace společnosti.²² Od věci není ani názor, že trest smrti je větším trestem, konfliktem ve svědomí či traumatem pro bezprostřední vykonavatele tohoto trestu či příbuzné pachatele než pro pachatele samotného.

4. ZÁVĚR

I když sankce trestu smrti doprovází lidstvo ve všech jeho dobách, nelze říct, že byla a je vždy viděna její oprávněnost. V současnosti je tato otázka vnímána velmi citlivě. Při pohledu na argumenty pro a proti se dá jen těžko říct jednoznačné ano či ne. Přesto se zdá, že postupem doby získávají na síle a váze stále více argumenty proti trestu smrti, a to i s ohledem na kulturně historický a politicko-hospodářský vývoj. Nikdo nemá právo disponovat se životem druhého, který je nedisponovatelný. Nikdo vzhledem k životu není výš než druhý. Trest smrti *de facto* znamená eliminaci času a prostoru k polepšení a obrácení odsouzeného a toto právo přísluší přece jen Bohu. Skutečně závažná je rovněž možnost nenapravitelného justičního omylu a využití trestu smrti jako možného nástroje k eliminaci rasové,²³ nábožensky a politicky nepohodlných jedinců. Dosavadní zkušenost sice ukázala, že zatím není ani reálné a snad ani oprávněné (vzhledem ke konkrétním okolnostem a společenské úrovni v některých zemích), chtít vyžadovat jednotnou praxi u všech národů.²⁴ Nic však nebrání tomu, podporovat náležitá opatření v oblasti práva (např. proti justičním omylům), burcovat veřejné mínění a podnikat patřičné kroky na poli mezinárodní politiky (např. proti zneužívání institutu trestu smrti k upevňování totalitní moci) a zároveň tím a nejenom tím podporovat vývoj směřující k praktické neoprávněnosti a zbytečnosti užívání tohoto trestu.

Capital Punishment from the Ethical Perspective

Key words: Capital punishment; Ethics

Abstract: The subject of capital punishment has been discussed very often and for a long time, and this discussion has not resulted in definite answers thus far. In the Christian tradition, capital punishment has been legitimate for a long time. But in comparison with the previous attitude, we can see an advance in the Church teaching of the 2nd Vatican Council. In ethical discussions the pros and cons are discussed and arguments against capital punishment begin to prevail. The legitimacy of capital punishment is connected with social, cultural, political and economical development.

²² Srov. A. HOLLERBACH, „Todesstrafe,“ s. 587; srov. také K. H. PESCHKE, *Křesťanská etika*, s. 514n.

²³ V USA je okolo 40 % odsouzených na smrt černé pleti, ačkoli jejich podíl na celkovém počtu obyvatel činí jen 12 %. Srov. R. ENGELMANN a U. M. FIECHTNER (ed.), *Frei und gleich geboren: Ein Menschenrechte-Lesebuch*, Aarau: Sauerländer, 1997, s. 136.

²⁴ V roce 1994 ztroskotál návrh Itálie, aby byl ve všech členských zemích Spojených národů do roku 2000 zrušen trest smrti. Srov. H. WEBER, *Spezielle Moralthologie*, s. 182, 186.