

SPRZECIW WOBEC „PRAWA” DO ZABIJANIA

Uczestnictwo katolików w życiu politycznym
w kontekście obowiązku prawnej ochrony życia nienarodzonych

Sprzeciw wobec prawa niesprawiedliwego, które wyrasta z siły demokratycznej większości, lecz nie odpowiada prawdzie o człowieku, jest obowiązkiem wszystkich katolików, a szczególnie tych, którzy aktywnie uczestniczą w życiu politycznym i mają wpływ na stanowienie prawa. Jeśli sprzeciw ten ma być dobrze zrozumiany i właściwie uzasadniony, konieczne jest odwołanie się do nauczania Kościoła na temat relacji między porządkiem prawnym a porządkiem moralnym. Obydwa te porządki stoją – choć w odmienny sposób – na straży pełnej prawdy o człowieku, na straży jego godności.

Katolicy świeccy uczestniczą w życiu społeczności doczesnej ze świadomością, że żadna wspólnota ludzka nie jest doskonała, że rozdarcie wewnętrzne, które dotyka każdego człowieka ze względu na skutki grzechu pierworodnego, sprawia, iż wspólnoty ludzkie dotknięte są grzechami społecznymi, a ludzka słabość i grzeszność prowadzą do powstawania różnorodnych struktur grzechu. Jak uczy doświadczenie, te struktury grzechu mogą nawet przyjąć kształt prawa, które staje się wówczas niedoskonałe, a w pewnych przypadkach ewidentnie niesprawiedliwe.

Prawda o grzechu społecznym i o strukturach grzechu nie oznacza jednak, że katolicy mogą dystansować się od aktywnego udziału w życiu społecznym. Wprost przeciwnie, katolicy świeccy – poprzez swoje uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym – mają przyczyniać się do prawidłowego rozwoju społeczności, a tym samym do przewyciężania zła. Pamiętają bowiem o modlitwie arcykapłańskiej Chrystusa, w której mówi On, że Jego uczniowie „nie są ze świata” (J 17, 14), a jednocześnie nie prosi Ojca, aby ich zabrał ze świata, lecz o to, aby ustrzegł ich od złego.

W tym duchu trzeba odczytywać przesłanie niedawno ogłoszonej przez Kongregację Nauki Wiary *Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*¹, która wyraźnie wzywa katolików do udziału w życiu politycznym, do zaangażowania się na rzecz tworzenia dobra wspólnego, a jednocześnie wskazuje na etyczne zasady, które muszą rządzić współpracą z innymi, a tym samym na granice możliwego kom-

¹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano” 24(2003) nr 2, s. 49-54.

promisu. *Nota doktrynalna...* nie ogranicza się do nakreślenia zasad i wskazań ogólnych odnośnie do uczestnictwa katolików w życiu politycznym, lecz podejmuje także wiele konkretnych zagadnień, trudnych nade wszystko z racji kontrowersji, które zrodziły się wśród samych katolików co do interpretacji pewnych aspektów nauczania Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że jednym z najtrudniejszych zagadnień jest kwestia stosunku katolików do prawodawstwa cywilnego, które nie broni w pełni życia poczętego. W związku z tym w *Nocie doktrynalnej...* przywołano nauczanie Jana Pawła II z encykliki *Evangelium vitae*.

W POSZUKIWANIU SZERSZEJ PERSPEKTYWY

W *Nocie doktrynalnej...* Kongregacja Nauki Wiary nie zamierza przedstawiać pełnego wykładu nauki Kościoła; jej celem jest przypomnienie wiernym niektórych zasad uczestnictwa w życiu politycznym w aktualnej sytuacji społeczeństw demokratycznych ze szczególnym uwzględnieniem tych spraw, które bywają niejednoznacznie interpretowane i mogą prowadzić do ukształtowania błędnego sumienia. W dokumencie obecne jednak są liczne odniesienia do bogatego nauczania Kościoła na ten temat, którym towarzyszy wskazanie, że konieczna jest harmonia między poszanowaniem słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej a istotnym zadaniem chrześcijan, by przenikać całą tę rzeczywistość duchem chrześcijańskim².

Analizując nauczanie Kościoła na ten temat, warto w tym miejscu wydobyć pewne fundamentalne kategorie oraz istotne zasady, dzięki którym możliwe jest pełniejsze odczytanie wskazań szczegółowych zawartych we wspomnianym dokumencie. Wydaje się, że konieczne jest przede wszystkim odczytanie zasad samego uczestnictwa w życiu społecznym. Fundamentalne zasady uczestnictwa powinny być z kolei odniesione do rzeczywistości społecznej, w której istnieje określony porządek prawny, odczytywany przez chrześcijan w odniesieniu do obiektywnego porządku moralnego. Na straży tego porządku stoi prawe sumienie. Dopiero na tym tle można stawiać pytanie o możliwość kompromisu i o jego granice w życiu społeczno-politycznym.

Kategoria uczestnictwa umożliwia syntetyczne spojrzenie w duchu chrześcijańskiego personalizmu na całość zaangażowania społeczno-politycznego³. Uczestnictwo, zawsze ukierunkowane na tworzenie wspólnoty między ludźmi

² Por. tamże, s. 49.

³ Zagadnienie personalistycznej wizji uczestnictwa, odczytywanego również jako kategoria teologiczna, podjąłem, w nawiązaniu do rozdziału 4. książki K. Wojtyły *Osoba i czyn*, w: ks. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 118-132; por. także: tenże, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 38-39 (1991-1992) z. 3, s. 7-23.

i na budowanie dobra wspólnego, ma charakter osobowy i jest potwierdzeniem godności osoby ludzkiej. Dlatego też prawda o człowieku, o jego godności, wolności i o ich nienaruszalnym charakterze stanowi najważniejsze kryterium, w świetle którego należy oceniać konkretne przejawy działalności podejmowanej w ramach życia społecznego.

Uczestnictwo, które nie utożsamia się z żadnym określonym zaangażowaniem ani też z konkretną działalnością społeczną, wyraża bowiem sam sposób życia osoby ludzkiej we wspólnocie, opiera się na dwu fundamentalnych, nierozdzielnych postawach: solidarności i sprzeciwu. Odpowiadają one dwu fundamentalnym kategoriom (zasadom), obecnym w społecznym nauczaniu Kościoła, a mianowicie kategorii dobra wspólnego i godności osoby ludzkiej. Postawa solidarności jest warunkiem takiego uczestnictwa, które buduje wspólnotę mającą na względzie dobro wspólne. Prawo do sprzeciwu natomiast jest wyrazem ludzkiej wolności, wynika z poszanowania podmiotowości człowieka, jest wyrazem uznania prymatu osoby nad społecznością.

Solidarność i sprzeciw stoją u podstaw pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, a w przypadku odrzucenia jednej z tych zasad dochodzi do zniekształcenia uczestnictwa. Przeakcentowanie solidarności przy jednoczesnym zanegowaniu prawa do sprzeciwu rodzi postawy konformizmu i tworzy złudne pozory jedności społecznej. Jest to zjawisko typowe dla społeczeństw tworzonych w duchu kolektywizmu i rządzonych totalitarnie. Podkreślanie prawa do sprzeciwu, któremu towarzyszy niedocenianie lub nawet zanegowanie potrzeby solidarności, rodzi natomiast postawy uniku i wycofania się z życia społecznego. Jest świadectwem skrajnie indywidualistycznego podejścia do życia społecznego, znakiem zafałszowanej wizji wolności indywidualnej, która nie łączy się z poczuciem odpowiedzialności za dobro wspólne społeczeństwa.

Wyznawcy Chrystusa odczytują swoje uczestnictwo w życiu społecznym w duchu solidarności nie tylko z tego powodu, że odkrywają istnienie współzależności między ludźmi, ale także dlatego, że w postawie solidarności dostrzegają jeden z istotnych wymiarów chrześcijańskiego powołania do miłości Boga i bliźniego⁴. Duch solidarności i braterstwa między ludźmi nie oznacza jednak, że chrześcijanie akceptują wszystko to, co stanowi konkretny kształt danej społeczności. Stąd też w pewnych sytuacjach stają się „znakami sprzeciwu”, nie godząc się na to, co narusza chrześcijańską wizję życia społecznego i jest znakiem zafałszowania prawdy o człowieku. Sprzeciw ten może dotyczyć nie tylko celów, do których zmierza społeczność, ale także dróg i sposobów ich realizacji. Wydaje się, że jednym z najważniejszych obszarów chrześcijańskiego sprzeciwu jest niezgoda na to, aby porządek prawny w danej społeczności

⁴ Jan Paweł II podkreślił tę prawdę w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (por. zwłaszcza nr 39-40).

kształtowany był w duchu źle pojętej demokracji, a więc bez uwzględnienia fundamentu, którym jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej⁵.

Sprzeciw wobec prawa niesprawiedliwego, które wyrasta z siły demokratycznej większości, lecz nie odpowiada prawdzie o człowieku, jest obowiązkiem wszystkich katolików, a szczególnie tych, którzy aktywnie uczestniczą w życiu politycznym i mają wpływ na stanowienie prawa. Jeśli sprzeciw ten ma być dobrze zrozumiany i właściwie uzasadniony, konieczne jest odwołanie się do nauczania Kościoła na temat relacji między porządkiem prawnym a porządkiem moralnym. Obydwa te porządki stoją – choć w odmienny sposób – na straży pełnej prawdy o człowieku, na straży jego godności. W tym znaczeniu nie powinny być nigdy sobie przeciwstawiane i żaden z nich nie może służyć za podstawę do odrzucenia drugiego. Porządek moralny ma jednak charakter pierwotny, podstawowy i to w jego świetle ostatecznie ocenia się godziwość moralną danego systemu społeczno-prawnego.

Prawo moralne (porządek moralny) obejmuje zawsze całego człowieka, wszystkie aspekty jego egzystencji, w których działa on rozumnie i w sposób wolny. Przedmiotem oceny moralnej są również te czyny, które nie podlegają żadnym przepisom prawnym. Prawo ludzkie ze swej istoty zmierza przede wszystkim do uporządkowania życia społecznego, a więc człowiek postrzegany jest w nim od strony swojego udziału w życiu społecznym. Człowiek jest jednak czymś więcej niż jedynie uczestnikiem życia społecznego; jest nie tylko obywatelem państwa, w którym żyje. W odniesieniu do całożyciowego powołania człowieka wyraźnie ujawnia się ograniczona rola ludzkiego prawa stanowionego.

Prawo moralne jest wyrazem prawdy o człowieku. Jego sensem jest to, aby człowiek żył i postępował zgodnie ze swoją naturą, na miarę swojej godności. Dlatego też dla porządku moralnego tak bardzo ważny jest fundament antropologiczny. W moralności chrześcijańskiej prawdę o człowieku ujmuje się za pomocą dwojakich kategorii. Najpierw – w perspektywie stworzenia – podkreśla się, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Następnie – w perspektywie zbawczej – mówi się o nowym człowieku w Chrystusie, o odnowieniu obrazu Bożego w człowieku⁶. Człowiek powinien rozpoznać swoją nadprzyrodzoną godność i żyć na miarę tego obdarowania. Wszelkie nakazy i zakazy w ramach porządku moralnego stoją na straży godności człowieka, a ich najgłębszy sens odkrywamy poprzez poznanie pełnej prawdy o człowieku⁷.

⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

⁶ Por. tenże, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 18.

⁷ Szerzej na ten temat zob. ks. J. Nagórny, *Porządek moralny i porządek prawny w kontekście życia społecznego*, w: *W służbie prawdzie i miłości. Powołanie do świętości i apostołstwa. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Eugeniuszowi Weronowi SAC z okazji 85. Rocznicy urodzin i sześćdziesięciolecia święceń kapłańskich*, red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1998, s. 357-378.

W kontekście tym wyraźnie staje się, że prawo ludzkie, które sprzeciwiałoby się obiektywnemu porządkowi moralnemu (a w perspektywie religijnej – prawu Bożemu), nie miałoby mocy wiążącej dla sumienia ludzkiego i byłoby zawsze niesprawiedliwe. Na tym tle w praktyce rodzi się wiele sytuacji konfliktowych, kiedy to prawodawca państwowy (przekraczając swe kompetencje) tworzy niesprawiedliwe prawa (pseudo-prawa), a człowiek, który chce być posłuszny swojemu sumieniu, a więc także pełnej prawdzie o sobie samym i temu, co nakazuje Bóg, jest wezwany do dramatycznego wyboru. Pismo Święte ukazuje nam wówczas właściwy priorytet: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29).

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II przypomniał podstawowe elementy relacji między prawem cywilnym a prawem moralnym. Zadania prawa cywilnego są inne niż zadania prawa moralnego, inny też jest zakres oddziaływania prawa cywilnego, które nie może zastąpić sumienia. Zadaniem prawa cywilnego jest ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości, dlatego też musi ono szanować podstawowe prawa, które są wyrazem rozpoznania natury osoby. Władza państwowa może wprowadzić niekiedy powstrzymać się od zakazania czegoś, co samo w sobie jest złe (w sytuacji, gdyby zakaz taki miał przynieść jeszcze większe szkody), ale nie może zezwalać na znieważanie innych osób, wyrażając akceptację naruszania ich podstawowych praw, na przykład prawa do życia⁸.

Jan Paweł II wiele miejsca poświęca pewnym poglądom współczesnym, wedle których prawo powinno zrezygnować z wymogów moralności, albowiem rzekomo „nie może żądać od wszystkich obywateli, aby moralny poziom ich życia był wyższy niż ten, który oni sami uznają za właściwy. Dlatego prawo powinno wyrażać zawsze opinię i wolę większości obywateli i przyznawać im – przynajmniej w pewnych skrajnych przypadkach – także prawo do przerywania ciąży i eutanazji”⁹. Zwolennicy takich rozwiązań powołują się na to, że wprowadzenie zakazu i karalności tych czynów doprowadziłoby do rozpowszechnienia się praktyk nielegalnych oraz na to, że nie można utrzymywać prawa, którego nie sposób wyegzekwować w praktyce życia społecznego. W skrajnym podejściu do tego zagadnienia zwolennicy legalizacji aborcji powołują się na rzekomą obronę autonomii jednostki w kontekście pluralistycznego społeczeństwa. Ich zdaniem prawo nie powinno dokonywać wyboru między różnymi poglądami moralnymi ani też nie powinno narzucać żadnego z nich¹⁰.

W encyklice *Evangelium vitae* Papież podkreśla, że poglądy takie utożsamiane są ze zgodą na demokratyczny porządek prawny w państwie. Oznacza to, że system demokratyczny powinien ograniczać się do przyswajania sobie

⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 71.

⁹ Tamże, nr 68.

¹⁰ Por. tamże.

i utrwalania przekonań większości, bez jakiegokolwiek odniesienia do prawdy obiektywnej. W związku z tym przy ustanawianiu norm życia społecznego należałoby się kierować wyłącznie wolą większości, jakakolwiek by ona była. Oznacza to także oddzielenie sfery sumienia osobistego od sfery aktywności publicznej. Jan Paweł II wskazuje na to, że w konsekwencji tych poglądów pojawiły się dwie tendencje, które tylko pozornie są ze sobą sprzeczne, gdyż ostatecznie ich źródłem jest wspomniane oddzielenie sumienia i sfery aktywności publicznej. Z jednej strony żąda się skrajnej autonomii moralnego wyboru, czyli jak największej przestrzeni wolności dla każdego obywatela, a z drugiej – stawia się żądanie, aby w sprawowaniu funkcji publicznych i zawodowych nikt nie kierował się własnymi przekonaniami, ale z szacunku dla wolności wyboru innych starał się spełniać wszelkie żądania obywateli (w takim przypadku jedynym kryterium moralnym w wypełnianiu funkcji publicznych byłoby to, co zostało określone w ustawach prawnych)¹¹.

Przekonania tego rodzaju wypływają z relatywizmu etycznego, który uznaje się za podstawowy warunek demokracji, twierdząc, że jedynie ta postawa może być gwarancją tolerancji. W ten sposób dowodzi się jednocześnie, że jeśli ktoś uznaje obiektywny i wiążący dla sumienia charakter norm moralnych, to jest on zwolennikiem autorytaryzmu i nietolerancji. Tymczasem to w imię relatywizmu etycznego dochodzi do pogwałcenia ludzkiej wolności, do różnego rodzaju tyranii. Dlatego też nie wolno przeceniać demokracji i traktować jej jako swoistej namiastki moralności lub jako cudownego środka na niemoralność. Jan Paweł II wypowiada w tym kontekście pewne ogólniejsze uwagi o demokracji, przede wszystkim zwracając uwagę na to, że jest ona jedynie narzędziem i że jej ostateczna wartość zależy od moralności celów, a także od środków, jakimi się posługuje: „wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie dobra wspólnego za cel i kryterium rządzące życiem publicznym”¹².

Z tych ogólnych uwag o demokracji Jan Paweł II wyprowadza pewne wnioski dla oceny porządku prawnego. Podstawą wartości w porządku demokratycznym nie może być to, co zmienne i tymczasowe, co w danej chwili wyraża większość opinii publicznej, lecz obiektywne prawo moralne. Dlatego też nie ma ładu demokratycznego bez prawa moralnego¹³. Wiąże się to z faktem, że prawo moralne wskazuje na istnienie wartości, które wynikają z samej prawdy o człowieku¹⁴.

¹¹ Por. tamże, nr 69.

¹² Tamże, nr 70.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże, nr 71.

W swoim nauczaniu Kościół podkreśla z jednej strony konieczność odwołania się przy stanowieniu prawa do obiektywnego porządku moralnego, czyli do prawa naturalnego, z drugiej zaś strony – wbrew powierzchownym krytykom – wskazuje on wyraźnie na granice prawa stanowionego w odniesieniu do porządku moralnego. Kościół nie twierdzi bowiem, że prawo państwowe zastąpi wychowanie moralne i kształtowanie indywidualnego sumienia człowieka, że wystarczy ono, aby uczynić człowieka zdolnym do przyjęcia pełnej odpowiedzialności za swoje życie i za życie społeczności, do której należy. Prawo państwowe nigdy nie zastąpi moralności. Podkreślanie, że porządek moralny przerasta porządek prawny i że prawo nigdy nie może w całości objąć obowiązków moralnych, niesie jednak ze sobą pewne niebezpieczeństwo. Ludzie, którzy życie moralne ujmują w kategoriach legalistycznych i uznają prawo zewnętrzne za jedyną normę postępowania, mogą bowiem przyjmować, że wszystko, co nie jest zabronione przez prawo, jest dozwolone także w sensie moralnym.

Uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym powinno w sposób oczywisty odbywać się w ramach porządku prawnego istniejącego w danej społeczności. Z naszych rozważań wynika jednak jasno, że katolicy – wezwani do tego, by uznawać wyższość porządku moralnego nad porządkiem prawnym – powinni kierować się w swojej działalności prawym sumieniem i jego mocą osądzać prawa stanowione przez ludzi. Jest to konieczne tym bardziej, że wskutek dzisiejszego pojmowania demokracji stanowione przez ludzi prawo często tworzy „struktury grzechu”¹⁵, stając się źródłem zniekształcenia ludzkich sumień i znieprawienia życia społecznego.

W tym kontekście rodzi się pytanie o możliwość kompromisu w ramach politycznego zaangażowania katolików świeckich. *Nota doktrynalna...* nie pozostawia tutaj wątpliwości, wskazując wyraźnie, jakie są granice tego kompromisu. Akceptacja systemu demokratycznego, który pozwala na bezpośredni udział obywateli w politycznych wyborach, wiąże się jednocześnie z uznaniem, że system ten powinien opierać się na prawidłowej koncepcji osoby: „W odniesieniu do tej zasady katolicy nie mogą zgodzić się na żaden kompromis, w przeciwnym bowiem razie zanikałoby w świecie świadectwo chrześcijańskiej wiary oraz jedność i wewnętrzna integralność samych wiernych. Demokratyczna struktura, na której ma się opierać budowa nowoczesnego państwa, byłaby dość nietrwała, gdyby jej podstawą i ośrodkiem nie była osoba ludzka”¹⁶.

Wskazując na obiektywny charakter prawdy, Jan Paweł II podkreśla, że „kompromis w sprawach wiary sprzeciwia się Bogu, który jest Prawdą”¹⁷, a ob-

¹⁵ *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

¹⁶ *Nota doktrynalna...*, s. 50. W cytowanym fragmencie przywołano numery 25. i 73. Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 18.

rona uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych nie może być traktowana jako zamach na człowieka i jego wolność: „skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna – to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia”¹⁸.

Wezwanie do dialogu i do porozumienia w życiu społecznym nie może prowadzić do fałszywych kompromisów, wpływających z rezygnacji z prawdy. Otwartość na drugiego człowieka w duchu miłości nie jest nigdy możliwa bez jednoczesnego otwarcia się na prawdę. Dlatego też – jak to wyraził Paweł VI – braterska postawa dialogu, pełna przyjaźni i szacunku „żadną miarą nie powinna nas doprowadzić do tego, byśmy osłabiali prawdę lub coś z niej ujmowali, ponieważ z jednej strony nasz dialog nie może w żadnym wypadku godzić się z zaniedbaniem obowiązku zachowania naszej wiary, a z drugiej strony nasza działalność apostołska absolutnie nie może prowadzić do kompromisu i ustępstw, gdy chodzi o zasady moralne, które w założeniach i w praktyce określają i ukierunkowują życie według chrześcijańskiej wiary”¹⁹.

Zdecydowane odrzucenie kompromisu w dziedzinie wiary i niezmiennych zasad moralnych wcale nie oznacza, że Kościół nie uznaje żadnych kompromisów. W życiu społecznym, zwłaszcza w społeczeństwie pluralistycznym potrzebny jest zdrowy kompromis w dziedzinie właściwego wyboru dróg realizacji dobra wspólnego. Współpraca między ludźmi domaga się niekiedy pewnych ustępstw i cierpliwego oczekiwania na to, że drugi człowiek czy też określone grupy społeczne powoli dojdą do właściwego odczytania wartości i celów, które powinny wyznaczać postępowanie danej społeczności. Postawa tolerancji odnosi się jednak do osób, nie wyraża natomiast akceptacji ich błędnych poglądów i zachowań. Chrześcijanie nie mogą godzić się na taki kompromis, który – wskutek złego pojmowania dialogu i tolerancji – byłby kompromisem ze złem oraz zgodą na używanie niegodziwych środków dla osiągnięcia skądinąd szlachetnych celów, który byłby akceptacją decyzji podejmowanych wbrew prawu moralnemu. Troska o dobro wspólne wyrażana poprzez uczestnictwo w życiu społecznym nie może oznaczać zgody na zło, nie może prowadzić do takiego „konsensu”, który byłby kompromisem ze złem, w licznych sytuacjach domaga się ona natomiast zaprezentowania postawy sprzeciwu.

Dla lepszego zrozumienia granic kompromisu w życiu społecznym warto odwołać się do tego, co Jan Paweł II określił jako prawo stopniowości. Papież pisze o nim w kontekście moralności małżeńskiej, ale nie ulega wątpliwości, że jego refleksje odnoszą się do całego porządku moralnego. Z racji swojej słabości i grzeszności człowiek nie zawsze od razu i w pełni otwiera się na Bożą

¹⁸ Tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 96.

¹⁹ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 88.

prawdę i miłość. Dlatego potrzebuje nieustannego nawrócenia, które jednocześnie wywiera „dobroczynny wpływ na odnowę struktur społecznych”²⁰. Ojciec Święty mówi o dynamicznym procesie, który oznacza „stopniowe włączanie darów Bożych i wymagań Jego ostatecznej i najdoskonalszej Miłości w całe życie osobiste i społeczne człowieka”²¹.

Człowiek, powołany do prawdy i miłości, jest istotą historyczną, kształtującą siebie poprzez codzienne decyzje na każdym z etapów życia. To w tym kontekście przyjmuje się w procesie wzrostu prawo stopniowości, które jednak nie może być utożsamiane ze stopniowością prawa. Dlatego też uznanie pewnych etapów rozwoju na drodze urzeczywistniania ideału – tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym – nie oznacza relatywizacji prawa moralnego²². Czyż w tym świetle nie należy rozpatrywać także tych trudnych problemów, które wyrastają z faktu, że określone prawa stanowione przez ludzi są świadectwem, iż dana społeczność jest nadal w drodze do pełnego odczytania prawdy o człowieku? Zanim padnie odpowiedź na to pytanie, trzeba jeszcze przeanalizować pewne istotne aspekty nauczania zawartego w *Nocie doktrynalnej*...

NAJWAŻNIEJSZE ASPEKTY PRZESŁANIA „NOTY DOKTRYNALNEJ O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH DZIAŁALNOŚCI I POSTĘPOWANIA KATOLIKÓW W ŻYCIU POLITYCZNYM”

Celem dokumentu ogłoszonego przez Kongregację Nauki Wiary jest przypomnienie najważniejszych, a zarazem najbardziej aktualnych aspektów uczestnictwa katolików świeckich w życiu politycznym. W *Nocie doktrynalnej*... przypomniane zostaje najpierw wielokrotnie już formułowane wezwanie do tego, aby świeccy katolicy podjęli w duchu odpowiedzialności uczestnictwo w życiu politycznym. Wszystkie zalecenia i zadania, o których czytamy w dokumencie, nie są czymś nowym, stanowią bowiem często powracający element nauczania Kościoła. Stąd też wskazane zostało, że celem *Noty doktrynalnej*... jest jedynie przypomnienie niektórych zasad, jakimi w swoim chrześcijańskim sumieniu winni się kierować katolicy, podejmując społeczne i polityczne zadania w społeczeństwach demokratycznych²³. Powodem wystosowania tej noty jest zaś to, że „w ostatnim okresie, często pod wpływem nawarstwiających się wydarzeń, pojawiają się dwuznaczne opinie i budzące zastrzeżenia postawy”²⁴.

Klucz do odczytania tego dokumentu odnajdujemy w jego zakończeniu: „Wskazania zawarte w niniejszej *Nocie* mają rzucić światło na jeden z najważ-

²⁰ Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 9.

²¹ Tamże.

²² Por. tamże, nr 34.

²³ Por. *Nota doktrynalna*..., s. 49.

²⁴ Tamże.

niejszych aspektów jedności chrześcijańskiego życia: zgodności wiary i życia, Ewangelii i kultury, o której przypomniał Sobór Watykański II²⁵. Podkreślenie tego właśnie celu *Noty doktrynalnej...* jest skutkiem narastającego zjawiska rozdarcia między wiarą a życiem, między wiarą a moralnością, obejmującego coraz szersze kręgi katolików²⁶. Rozdarcie to obejmuje różne dziedziny życia, ale nie można nie dostrzegać, że szczególnie wyraźnie uzewnętrznia się ono w dziedzinie życia społeczno-politycznego. W *Nocie doktrynalnej...* Kongregacji Nauki Wiary znajdujemy odniesienia do wielu konkretnych przejawów tego rozdarcia. To w związku z nimi w dokumencie wyraźnie stwierdzono, że wiara chrześcijańska stanowi tak dalece niepodzielną jedność, że nie można wyłączać z niej choćby jednego z elementów. Dlatego też nie można zaangażowania politycznego katolików odrywać od całości społecznego nauczania Kościoła²⁷.

Nota doktrynalna... nie ogranicza się jedynie do ukazania pewnych aspektów rozdarcia między wiarą a życiem, w tym przypadku – między wiarą a zaangażowaniem politycznym, ale określa jednocześnie zasadnicze przyczyny i źródła tego zjawiska społecznego. W dokumencie wskazuje się na dwie najważniejsze jego przyczyny: pierwszą z nich jest relatywizm i płynące z niego przekonanie, że demokracja musi z konieczności opierać się na relatywistycznym pluralizmie; drugą zaś – fałszywe rozumienie świeckości, które także znajduje swój wyraz w fałszywym rozumieniu pluralizmu.

Katolicy nie powinni ulegać głoszonej dziś często opinii, że warunkiem demokracji jest pluralizm etyczny, gdyż przekonanie to prowadzi do zafalszowania tolerancji. To w imię źle rozumianej tolerancji stawia się żądanie, by katolicy świeccy „rezygnowali z uczestniczenia w życiu społecznym i politycznym swoich krajów w sposób zgodny z wizją człowieka i dobra wspólnego, którą uważają za prawdziwą i słuszną z ludzkiego punktu widzenia”²⁸. Tymczasem są oni wezwani do „wyrażenia sprzeciwu wobec koncepcji pluralizmu opartej na relatywizmie moralnym”²⁹. Wbrew utartym opiniom, pluralizm w dziedzinie prawdy wcale nie prowadzi do właściwego kształtowania życia społecznego. Przyczynia się on raczej do odsunięcia na bok różnych problemów niż do ich rozwiązania.

Konieczność przyjęcia tak wyrazistej postawy przez chrześcijan angażujących się w dziedzinę polityki wiąże się także z tym, że świeckość – nade wszystko świeckość państwa – pojmowana jest dzisiaj bardzo często w taki sposób, że religijny i świecki wymiar życia ludzkiego są już nie tylko całkowicie rozdzielone, lecz wręcz sobie przeciwstawione. Co więcej, rozumienie świeckości jest

²⁵ Tamże, s. 54.

²⁶ Por. *Veritatis splendor*, nr 88.

²⁷ Por. *Nota doktrynalna...*, s. 52.

²⁸ Tamże, s. 50.

²⁹ Tamże.

tak dalece zniekształcone, że prowadzi to do odrzucenia etycznego wymiaru uprawiania polityki.

Kościół już od dawna podkreśla, że świeckość powinna być pojmowana jako autonomia sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i kościelnej. Konsekwencją takiego rozumienia świeckości jest przekonanie, że „uznanie praw obywatelskich i politycznych oraz przyznawanie świadczeń społecznych nie może być uzależnione od przekonań religijnych obywateli lub spełniania przez nich określonych praktyk natury religijnej”³⁰. Nie może jednak być tak, że w imię fałszywie pojętej świeckości odrzuca się nawet te normy moralne, które opierają się na porządku naturalnym (na prawie naturalnym), już z tego tylko powodu, że są one jednocześnie głoszone przez określoną religię.

Uznanie słusznej autonomii porządku doczesnego nie może więc oznaczać rozdarcia w życiu katolików, ponieważ zarówno w życiu religijnym, jak i w życiu duchowym powinni oni kierować się jednym sumieniem chrześcijańskim. Rodzi to moralny obowiązek spójności życia duchowego i życia świeckiego, czyli konieczność przywrócenia jedności między wiarą a życiem, między wiarą a uczestnictwem w życiu politycznym³¹.

Szczególnym miejscem sprawdzianu jedności wiary i życia, na której konieczność wskazuje dokument Kongregacji Nauki Wiary, jest problem właściwego stosunku katolików uczestniczących w życiu politycznym do prawnej ochrony życia ludzkiego. Często dochodzi do sytuacji, w których politycy przyznający się do wiary katolickiej w tej właśnie kwestii dokonują wyborów moralnych niezgodnych z nauczaniem Kościoła. W dokumencie stwierdzono wyraźnie: „Gdy dochodzi do konfrontacji polityki z zasadami moralnymi, które nie mogą być uchylone, nie dopuszczają wyjątków ani żadnych kompromisów, zadanie katolików staje się szczególnie ważne i odpowiedzialne. W obliczu tych fundamentalnych i niezbywalnych nakazów etycznych wierzący muszą zdawać sobie sprawę, że w grę wchodzi sama istota ładu moralnego, od którego zależy integralne dobro ludzkiej osoby”³². W tym kontekście przywołane zostały niektóre ważne problemy moralne w dziedzinie życia społecznego, a nade wszystko problem ustaw cywilnych dotyczących aborcji i eutanazji.

W imię wierności prawdzie ludzie wierzący nie mogą powoływać się na zasadę pluralizmu i autonomii świeckich w dziedzinie polityki. Dlatego też nie mogą oni popierać takich rozwiązań, które sprzeciwiają się fundamentowi moralnemu życia społecznego, czyli naturalnemu prawu moralnemu³³. Jest rzeczą oczywistą, że w przypadkach takich katolicy jako uczestnicy życia poli-

³⁰ Tamże, s. 52.

³¹ Por. tamże, s. 53.

³² Tamże, s. 51.

³³ Por. tamże, s. 52.

tycznego mają nie tylko prawo do sprzeciwu, ale nawet obowiązek sprzeciwu, jeśli nie chcą zaprzeczyć się swojej wiary. Ten sprzeciw odnosi się do rozstrzygnięć, które zapadają w wielu dziedzinach życia społecznego; w niniejszej refleksji skupimy się jednak nade wszystko na konieczności przyjęcia postawy sprzeciwu wobec prawa cywilnego, które godzi się na zabijanie życia ludzkiego poprzez legalizację aborcji i eutanazji, a także poprzez zgodę na inne formy uśmiercania istot ludzkich.

SPRZECIW WOBEC „PRAWA” DO ZABIJANIA

Katolicy nie mogą nigdy zaakceptować w sumieniu prawa do zabijania nienarodzonych, podobnie jak nie mogą oni zgodzić się na legalizację eutanazji. W tych kwestiach ich sprzeciw winien być absolutny; nie mogą godzić się na żaden kompromis. Jan Paweł II stwierdza: „Przerywanie ciąży i eutanazja są zatem zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia”³⁴.

Na czym jednak polega ten sprzeciw sumienia w praktyce życia, a zwłaszcza wówczas, gdy podejmowany on jest w ramach uczestnictwa w życiu politycznym? Chrześcijanie uznają sprawiedliwy porządek prawny za obowiązujący w sumieniu, lecz nie mogą jednak nigdy uznać za sprawiedliwe prawo tych ustaw, które przyzwalają na zabijanie niewinnego życia, nie mogą nigdy przyjąć takiego prawa jako fundamentu swojego życia moralnego, gdyż uznają je za bezprawie, za naruszenie zasady sprawiedliwości. Dzięki wierze katolicy mają moc i odwagę przeciwstawienia się niesprawiedliwym ludzkim prawom³⁵. Wynika z tego jasno, że katolicy nie mogą w żadnym stopniu usprawiedliwiać jakiegokolwiek działania podjętego przeciwko życiu ludzkiemu, powołując się na tego typu ustawy. Powinni oni także powoływać się na wolność sumienia (na sprzeciw sumienia), by nie uczestniczyć w godzących w życie ludzkie działaniach medycznych, choćby były one dozwolone przez niesprawiedliwe prawo³⁶.

Warto w tym miejscu przypomnieć słowa bł. Jana XXIII z encykliki *Pacem in terris* – zwłaszcza, że przywołane zostały one w encyklice *Evangelium vitae*: „Podkreśla się dzisiaj, że prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby. Wobec tego głównym zadaniem sprawujących władzę w państwie jest dbać z jednej strony o uznawa-

³⁴ *Evangelium vitae*, nr 73.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże, nr 74.

nie tych praw, ich poszanowanie, uzgadnianie, ochronę i stały ich wzrost, z drugiej zaś strony o to, aby każdy mógł łatwiej wypełniać swoje obowiązki. Albowiem «podstawowym zadaniem wszelkiej władzy publicznej jest strzec nienaruszalnych praw człowieka i dbać o to, aby każdy mógł z większą łatwością wypełniać swe obowiązki»³⁷. W innym miejscu Jan XXIII dodaje: „Władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeśli [...] sprawujący władzę w państwie wydają prawa względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli: wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna potworne bezprawie”³⁸. Nie ulega wątpliwości, że ustawy dopuszczające aborcję i eutanazję uderzają w fundamentalne prawo człowieka do życia. Dlatego też nie mogą w żaden sposób wiązać człowieka w sumieniu.

W odniesieniu do aborcji bardzo jasno zostało to wypowiedziane w Deklaracji o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*: „Cokolwiek prawa cywilne stanowią w tej sprawie, powinno być najzupełniej pewne, że człowiek nigdy nie może być posłuszny prawu, które samo w sobie jest niemoralne; miałyby to miejsce, gdyby prawo uznało za dozwolone przerywanie ciąży. Oprócz tego nie można być ani uczestnikiem kampanii na rzecz tego prawa, ani nawet oddać w tym celu swego głosu. Co więcej, nie wolno także współpracować w stosowaniu takiego prawa. Jest niedopuszczalne stawianie na przykład lekarzy i służby zdrowia w sytuacji bezpośredniego współdziałania w przerywaniu ciąży; a więc wobec konieczności wyboru między prawem Bożym a swoją pozycją zawodową”³⁹.

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II również podkreślił zdecydowanie, iż sprzeciw wobec takiego prawa oznacza, że nigdy nie wolno się do niego stosować ani uczestniczyć w kształtowaniu przychylniej mu opinii publicznej, ani też je popierać przez głosowanie. Oznacza to, że nie wolno popierać ugrupowań politycznych i konkretnych ludzi kandydujących do urzędów państwowych, jeśli partie i osoby te opowiadają się za prawną dopuszczalnością aborcji lub eutanazji⁴⁰.

To niezmiennie nauczanie Kościoła przywołane zostaje w *Nocie doktrynalnej...* w kontekście narastających prób formułowania praw, które stają się zamachem na nietykalność ludzkiego życia. Wszyscy katolicy są wezwani do tego, aby podnosić głos sprzeciwu wobec takich niegodziwych działań, a jednocześnie wskazywać na najgłębszy sens życia i budzić powszechne poczucie odpowie-

³⁷ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 60. Jan XXIII odwołuje się tutaj do orędzia radiowego Piusa XII z 1 VI 1941. Por. *Evangelium vitae*, nr 71.

³⁸ Tamże, nr 61. Por. *Evangelium vitae*, nr 72.

³⁹ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 1998, s. 312n.

⁴⁰ Por. *Evangelium vitae*, nr 73.

działności za kształt prawa, odpowiedzialność ta spoczywa bowiem na wszystkich ludziach. W *Nocie doktrynalnej...* podkreślono jednak, powołując się na nauczanie Jana Pawła II, że szczególny obowiązek sprzeciwu spoczywa na tych, którzy jako przedstawiciele społeczeństwa zasiadają w gremiach prawodawczych, albowiem mają oni „konkretną powinność przeciwstawienia się”⁴¹ wszelkiemu prawu, które okazywałoby się zamachem na ludzkie życie. „Obowiązuje ich – tak jak każdego katolika – zakaz uczestnictwa w kampaniach propagandowych na rzecz tego rodzaju ustaw, nikomu też nie wolno ich popierać, oddając na nie głos”⁴².

Szczególne odpowiedzialność parlamentarzystów wiąże się z jednej strony z tym, że wprost uczestniczą w stanowieniu prawa, z drugiej zaś z tym, że mają oni znaczący wpływ na kształtowanie opinii publicznej. W dokumencie wyraźnie podkreślono obydwa obszary odpowiedzialności. Wydaje się, że moralny obowiązek, który spoczywa na wierzących parlamentarzystach można sformułować jeszcze ostrzej: nie tylko nie wolno im wpływać na kształtowanie opinii publicznej w taki sposób, aby godziła się ona na prawo do zabijania, lecz powinni wyraźnie protestować przeciw takiemu prawu, a jednocześnie wykorzystywać każdą okazję do podejmowania prób jego zmiany, jak i do zmiany nastawienia tych ludzi, którzy są mu przychylni. Tylko taką postawę można uznać za bezkompromisową, tylko taka postawa godna jest katolickiego parlamentarzysty.

Dopiero na tle tak bezkompromisowej postawy można i trzeba pytać o to, jak powinien postąpić parlamentarzysta w obliczu niezwykle trudnego wyboru, a nawet dylematu moralnego. Jak powinien postąpić parlamentarzysta, który jest głęboko przekonany, że istnieje obowiązek moralny pełnej ochrony życia poczętego we wszystkich jego stadiach, a przygotowany projekt ustawy, który ma być poddany pod głosowanie, nie zapewnia takiej ochrony życia nienarodzonych, dopuszczając od niej pewne wyjątki. Podejmując ten problem, w *Nocie doktrynalnej...* dość obszernie przytoczono, co na ten temat napisał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* w nawiązaniu do szczególnego problemu sumienia, do którego dochodzi w sytuacji, kiedy poddawana pod głosowanie w parlamencie ustawa mogłaby – w przypadku, gdyby została uchwalona – przyczynić się do ograniczenia liczby aborcji dokonywanych za przyzwoleniem prawa w porównaniu z dotychczas obowiązującym prawem lub z inną wersją proponowanej ustawy.

W wystosowanej przez Kongregację Nauki Wiary *Nocie doktrynalnej...* przytoczono tekst encykliki, podkreślając najpierw wyraźnie to, co równie mocno zaakcentowane zostało przez Jana Pawła II, a mianowicie, że rozpatrywana jest tu sytuacja, kiedy nie istnieje realna możliwość całkowitego odrzu-

⁴¹ *Nota doktrynalna...*, s. 51.

⁴² Tamże. Por. *Evangelium vitae*, nr 73; por. też *Quaestio de abortu*, s. 313.

cenia wszelkiego prawodawstwa dopuszczającego przerywanie ciąży. W tej sytuacji „parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej”⁴³. Papież dodaje przy tym, że takie postępowanie parlamentarzysty nie oznacza niedozwolonego w sensie moralnym współdziałania w rzeczach złych (*cooperatio in malis*), czyli w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, lecz jest słuszną i godziwą próbą ograniczenia szkodliwych aspektów już istniejących, jeszcze bardziej niegodziwych ustaw⁴⁴.

W *Nocie doktrynalnej...* natomiast przywołaniu powyższych słów Ojca Świętego towarzyszy zwrócenie uwagi na konieczność zachowania przez parlamentarzystę prawości i przejrzystości sumienia. Wyjaśnione zostaje szerzej to, że koniecznym warunkiem przyzwolenia na opisane postępowanie parlamentarzysty jest jego absolutny sprzeciw wobec wszelkich zamachów na życie poczęte i to wyrażony w taki sposób, iż jest on powszechnie znany. W imię niepodzielności wiary sprzeciw wobec zamachów na ludzkie życie powinien być jasny i zdecydowany; dlatego też nie wolno udzielać poparcia programom politycznym ani pojedynczym ustawom, jeśli sprzeciwiają się one podstawowym treściom wiary i moralności. Podkreślenie, iż zaangażowanie polityczne nie może być – nawet w jednym aspekcie – przeciwne społecznemu nauczaniu Kościoła, gdyż przestałoby wówczas wyrażać pełną odpowiedzialność za wspólne dobro, oznacza, że ostateczny osąd postępowania parlamentarzysty powinien być odniesiony do jego całościowej postawy, do jego sposobu przeżywania wiary i zaangażowania politycznego w duchu jedności z wyznawaną wiarą⁴⁵.

Prawdziwie chrześcijański sprzeciw wobec zamachów na życie nienarodzonych i prób zalegalizowania tych zamachów ma charakter absolutny i nie dopuszcza żadnych wyjątków ani żadnych kompromisów. W świetle tego, czego naucza Kościół, głosowanie za ustawą, która wprowadzie nie chroni całkowicie, we wszystkich przypadkach, życia poczętego, nie powinno być jednak uznane za grzeszny kompromis, jeśli jasna i znana jest intencja działającego, potwierdzona całością jego życia i zaangażowania, jeśli wykorzystane zostały wszelkie możliwości, aby projektowana ustawa w pełni broniła życia nienarodzonych (był zgłoszony projekt takiej ustawy). Potwierdzeniem bezkompromisowości parlamentarzysty w tej skomplikowanej sytuacji będzie także jego postępowanie po ewentualnym uchwaleniu ustawy, która nie w pełni broni życia poczętego, jeśli nie zaprzestanie dalszych wysiłków, jeśli będzie dalej angażował się w kampanię na rzecz zmiany istniejącego prawodawstwa na rzecz całkowitego

⁴³ *Evangelium vitae*, nr 73; *Nota doktrynalna...*, s. 51.

⁴⁴ Por. *Evangelium vitae*, nr 73.

⁴⁵ Por. *Nota doktrynalna...*, s. 50n.

zakazu aborcji i jeśli będzie zabiegał o zmianę opinii i nastawienia tej części społeczeństwa, która przyzwala na przerywanie ciąży i popiera niegodziwe prawo.

Warto też uświadomić sobie na zakończenie tych rozważań, jaką alternatywę stanowi postawa tych, którzy absolutny sprzeciw wobec aborcji odczytują jako niezgodę na poparcie w głosowaniu prawa, które dopuszcza pewne wyjątki w prawnej ochronie życia poczętego. W sytuacji takiej istnieje realna groźba, że albo nadal obowiązywało będzie prawo, które w znacznie większym stopniu przyzwala na zabijanie nienarodzonych, albo też wskutek obalenia politycznego konsensu przyjętego w konkretnej sytuacji przez większość parlamentarną uchwalona zostanie gorsza wersja ustawy. Czy sprzeciw taki, przy całej szlachetności jego intencji, nie prowadziłby do pewnego zniekształcenia istoty polityki rozumianej jako roztropna troska o dobro wspólne? Czy nie byłby akceptacją istniejących „struktur grzechu” bez próby ich częściowej zmiany? Czyż nie byłby on zanegowaniem prawa stopniowości? W postawie „wszystko albo nic” istnieje zawsze realne niebezpieczeństwo, że szlachetnym intencjom natychmiastowej i radykalnej przemiany moralnej życia społecznego towarzyszyć będzie faktycznie zgoda na jeszcze głębsze znieprawienie ludzkich sumień.

Trzeba jednak dodać i to, że w żadnej mierze nie zasługują na odrzucenie i potępienie ci, którzy w swoim prawym sumieniu żywili i żywią przekonanie, że ich absolutny sprzeciw wobec prawa do – choćby częściowego, ograniczonego co do liczby przypadków – zabijania nienarodzonych nie pozwala im na głosowanie za tego typu ustawą. Można by jedynie od nich wymagać, by nie odrzucali i nie potępiali tych, którzy także zgodnie ze swym prawym sumieniem, uznali za godziwe i rozsądne głosowanie za ustawą, która nie w pełni broni nienarodzonych. Zbyt wiele jest jeszcze do zrobienia na polu obrony życia ludzkiego, aby obrońcy życia nie jednoczyli się wokół tego wszystkiego, co wyrasta z orędzia encykliki *Evangelium vitae*. Położenie w *Nocie doktrynalnej*... tak mocnego akcentu na kwestię obrony życia ludzkiego jako istotny wymiar uczestnictwa w życiu politycznym tylko potwierdza znaczenie tego wezwania do jedności i solidarności.