

Veritatis Splendor

(Sanningens strålkran)

Översikt av encyklikan

av William E. May

Från den Internationella katolska tidskriften *Communio*

n:r 21 sidorna 229-251, sommaren 1994.

“Den korsfäste Kristus avslöjar frihetens verkliga betydelse; den kommer helt till uttryck i hans liv när han ger sig själv helt som gåva och kallar sina lärjungar att bli delaktiga i sin frihet”.

Johannes Paulus II: s encyklika *Veritatis Splendor* är uppdelad i en inledning, tre kapitel och en slutsats. I sin inledning framlägger Johannes Paulus II klart och tydligt sina skäl för att skriva encyklikan. Syftet är att utöva sin undervisande auktoritet genom att ta upp den kris som utvecklats i teologisk-moralisk reflektion under tiden efter konciliet. Hans förklarade intention är att ”klart och tydligt lägga fram vissa viktiga aspekter av doktrinen som är av avgörande för att bemöta något som måste betraktas som en genuin kris, eftersom de svårigheter som den gett upphov till har synnerligen allvarliga följder för de troendes moraliska liv och för gemenskapen i Kyrkan, liksom för ett rättvist och broderligt socialt liv” (jfr n:r 5).

Krisen har framför allt växt fram på den grundläggande moralteologins område. Den Helige Fadern noterar att vi ”inom själva den kristna gemenskapen” i dag står inför meningsskiljaktigheter som inte bara är begränsade i tiden utan är ”ett systematiskt och övergripande ifrågasättande av traditionell morallära, baserat på vissa antropologiska och etiska antaganden. I roten till dessa grundantaganden återfinns de mer eller mindre uppenbara tankeströmningar som i slutändan skiljer den mänskliga friheten från dess väsentliga och konstituerande förhållande till sanningen” (jfr n:r 4).

För att se närmare på denna kris föreslår encyklikan “att med hänsyn till de problem som är under diskussion lägga fram principer för en

moralundervisning som har sin grund i den Heliga Skrift och i den levande apostoliska traditionen och samtidigt belysa de förutfattade meningarna och de avvikande åsikter som denna undervisning har stött på” (jfr n:r 5).

Vart och ett av de följande kapitlen har sitt eget specifika tema. Det först med titeln ”Kristus och svaret på frågan om moralen” är en längre kommentar och betraktelse över frågan Jesus fick av den unge rike mannen i evangeliet enligt Matteus (*Matt 19:16-21*). Syftet är att ”föra samman de för det moraliska handlandet väsentliga och uppenbarade elementen i Gamla och Nya testamentet” (jfr n:r 28).

Det andra och betydligt längre kapitlet i encyklikan har titeln ”Kyrkan och urskiljandet av vissa tendenser i aktuell moralteologi.” Det har en läromässig karaktär och påven tar här upp ”vissa grundläggande frågor i Kyrkans moraliska undervisning” och för en diskussion om ”frågor som debatteras av etiker och moralteologer”. Som svar på felaktiga uppfattningar framlägger encyklikan ”principerna för en undervisning i moralen som grundar sig på Skriften och traditionen” (jfr n:r 5).

Det tredje kapitlet har titeln ”Det moraliskt goda för Kyrkans och världens liv.” Det betonar att katolikerna måste vända sig till Jesus och vara honom trogna för att acceptera, efterleva och föra den moraliska sanning som Kyrkan lär vidare; det lyfter fram martyrernas betydelsefulla vittnesbörd och visar hur viktig samtiden är för att Kyrkan ska kunna utöva sin roll som lärare i moraliska frågor.

Kapitlet pekar också på lärarnas och prästernas ansvar, och särskilt biskoparnas, som encyklikan är riktad till, för en ofördärvad moralisk undervisning. Hela dokumentet präglas av en djup inre enhet. Den italienske biskopen och professorn i moralteologi, Dionigi Tettamanzi, har innan han biskopsvigdes påpekat att denna enhet otvivelaktigt kommer av den grundläggande frågan om sambandet mellan friheten och sanningen, eller bättre sagt, av Jesu Kristi levande ord, ”*Ni skall lära känna sanningen, och sanningen skall göra er fria*” (*Joh 8: 32*). Hela encyklikan är ett enda ”lyssnande” till vår Herres ord. Den är en meditation i kärlek och mod över vad detta ord betyder och vad det fordrar. Den är ett ”förslag” och en ”vädjan” att följa Kristus för att i honom finna det fullständiga svaret till det faktum att vi hungrar och törstar efter sanning och frihet.

Första kapitlet

Svar på frågan om moralen.

Detta kapitel är en meditation över Matteusdialogen mellan Jesus och den rike unge mannen (19:16 -21) och vad den betyder. Dialogen börjar med den fråga den unge mannen ställer, "Mästare, vad skall jag göra för gott för att få evigt liv?". Jag går först här igenom kapitlets huvudsakliga idéer och undersöker dem sedan var och en för sig i detalj. De viktigaste idéerna är de följande: (1) Den religiösa och existensiala meningen med den unge mannens fråga. (2) Guds upphöjda rådande över den moraliska ordningen, som han gör känd för människan genom naturlagen, dekalogen och, i främsta rummet, genom sin enfödde och människoblivne Son; (3) Den väsentliga förbindelsen mellan det eviga livet och buden; (4) Lagens fullkomnande i Jesus och den universella kallelsen till fullkomlighet som blir möjlig genom förening med honom. (5) Det moraliska livet och enheten inom Kyrkan; och (6) det Kyrkliga läroämbetets mer än blott mänskliga auktoritet i den moraliska ordningen.

1 Den religiösa och existensiala betydelsen av den unge mannens fråga.

Johannes Paulus II betonade upprepade gånger den religiösa och existensiala betydelsen av den fråga den rike unge mannen ställde till Jesus, när han frågade "Mästare, vad gott måste jag göra för att vinna det eviga livet?" (*Matt 19:16*). Det är, fortsätter han, "en väsentlig och oundviklig fråga i varje människas liv, ty det handlar om det moraliskt goda som måste göras och om det eviga livet. Den unge mannen uppfattar ett samband mellan det moraliskt goda och uppfyllandet av det egna ödet" (jfr n:r 8). Johannes Paulus II betonar att frågan i själva verket är "en religiös fråga... en godhet som attraherar och samtidigt förpliktar människan har sin källa i Gud och är egentligen Gud själv" (jfr n:r 9).

Den fråga den rike unge mannen ställt är i sin förlängning en fråga om meningen med människans existens. Det är på det sättet därför att det är just i och genom våra fritt valda handlingar vi avgör vårt liv, vilket påven längre fram i encyklikan betonar. Som påven Johannes Paulus II uttrycker det: "Det är

just genom sina handlingar som människan uppnår fullkomlighet som människa, som en person som kallas att på eget initiativ söka sin Skapare och i frihet nå fram till fullständig och välsignad fullkomlighet genom att hålla sig till honom" (n:r 71). Våra fritt valda gärningar "åstadkommer inte bara förändringar i tingens tillstånd utanför människan utan ger varje person som utför dem, i den utsträckning som dessa handlingar är medvetna val, en moralisk definition och bestämmer hans eller hennes *djupa andliga karaktärsdrag*" (jfr n:r 71). De är ett "beslut om sig själv och en bakgrund till det egna livet för eller emot Gud, för eller emot sanningen och slutligen ett beslut för eller emot Gud" (jfr n:r 65).

2 Guds upphöjda rådande över den moraliska ordningen.

Som svar på den unge mannens fråga gör vår Herre det klart att svaret "*bara kan fås genom att vända alla sina tankar och sitt hjärta till den "Ende" som är god... Bara Gud kan besvara frågan om vad som är gott, därför att han är det Goda själv som man kan fråga om vad som är gott, vilket till slut betyder att vända sig till Gud, godhetens fullkomlighet*" (n:r 9, jfr 11 och 12). Därtill kommer att Gud redan gett ett svar på denna fråga: *han gjorde det genom att skapa människan och med visheten och kärleken ge henne en ordning för att nå fram till sin yttersta bestämmelse, genom den lag som är inskriven i hennes hjärta (jfr Rom 2:15), "naturlagen" ... som inte är något annat än förståelsens ljus ingjutet av Gud, varigenom vi kan förstå det som måste göras och det som måste undvikas. Gud har i skapelsen gett människan detta ljus och denna lag.*" Han gjorde det också i Israels historia, särskilt i de "tio budorden", som gavs på berget Sinai. "Dekalogens gåva var ett löfte och ett tecken i det Nya förbundet, i vilket lagen skulle skrivas på ett nytt och definitivt sätt i människans hjärta (jfr Jer 31:31-34) som ersättning för syndens lag som fördärvat detta hjärta (jfr Jer 17:1)" (n:r 12).

Påven observerar, eftersom bara Gud är det Goda, att "ingen mänsklig ansträngning, inte ens det mest rigorösa iakttagandet av buden, lyckas 'fullgöra' Lagen. ... Detta 'fullkomnande' kan bara komma som en gåva från Gud, det vill säga offret av det deltagande i den gudomliga godheten som uppenbarats och förmedlats i Jesus" (n:r 11). Jag ska längre fram återkomma till

denna punkt, men innan det kan ske är det absolut nödvändigt för oss att, som Johannes Paulus II säger, ta till oss det som Jesus säger till den unge mannen: ”Om du vill gå in i livet, håll buden” (Matt 19:17). Genom att tala på det sättet gör Jesus det klart att det finns en ”tydlig förbindelse... mellan det eviga livet och lydnaden till Guds bud... som visar människan vägen till livet och leder fram till den” (n:r 12).

3 Den väsentliga förbindelsen mellan lydnaden mot budorden och det eviga livet.

De tre första buden i dekalogen, de tio ”budorden”, kallar oss ”att erkänna Gud som den enda Herren av alla och att dyrka endast honom för hans oändliga helighets skull” (jfr n:r 11). Men den unge mannen frågar ”vilka bud”, som svar på Jesus förklaring att han måste hålla buden om han vill gå in i det eviga livet (Matt 19:18). Som påven noterar ”frågar han vad han måste göra i livet för att visa att han erkänner Guds helighet” (n:r 13). När Jesus svarar på frågan påminner han om de dekalogens bud som rör nästan, vars och ens medmänniska. ”Från Jesu egna läppar, han den nye Mose”, observerar påven, ”blir dekalogens bud återigen givna till människan” (n:r 12). Dessutom är, som Johannes Paulus II noterar, dessa bud i dekalogen rotade i det bud som säger att vi skall älska vår nästa som oss själva. Det är ett bud som ger uttryck för ”den mänskliga personens unika värdighet, en person som är den enda varelse som Gud har velat komma till för sin egen skull” (n:r 13).

Här utvecklar Johannes Paulus II en fråga av avgörande vikt när det gäller meningen med att existera som moraliska personer. Han betonar med hjälp av Jesu ord sanningen att *dekalogens olika bud egentligen bara är flera reflektioner över det väsentliga budet om det goda som personen är. Han gör det genom att se på de många goda ting som kännetecknar personens identitet som en andlig och kroppslig varelse som står i relation till Gud, till sin nästa och till den materiella världen... Jesus påminner den unge mannen att dessa bud är avsedda att vaka över personens goda ting. Personen är en Guds avbild och buden beskyddar allt hans goda.* (jfr n:r 13).

Dekalogens negativa föreskrifter – ”Du skall inte dräpa; Du skall inte begå äktenskapsbrott; Du skall inte stjäla; Du skall inte bära falskt vittnesbörd – uttrycker med särskild kraft det alltid angelägna behovet att skydda det mänskliga livet, gemenskapen i äktenskapet” – och så vidare (n:r 13). Här formulerar påven helt enkelt än en gång hela den katolska moraltraditionen.

Flera århundraden tillbaka i tiden menade Thomas av Aquino att "Gud såras av oss bara därför att vi agerar mot vårt eget goda". Johannes Paulus II återvänder till denna avgjort viktiga fråga senare i encyklikan när han diskuterar gärningar som i sig själva är onda. Där noterar han att det inte skulle finnas några verkligt okränkbara rättigheter för människan, om det inte fanns absoluta moraliska normer som uteslöt gärningar som är onda i sig själva (n:r 97; jfr n:r 96, 98, 99). Alltmedan den kristna fullkomligheten kräver mer än bara lydnad mot dessa bud, kan man bara 'förbli' i kärleken genom att hålla dem (n:r 24).

4 Lagens 'fullkomnande' i Jesus. Den allmänliga kallelsen till fullkomlighet.

Jesus, som den nye Mose, bekräftar alltså än en gång sanningen i de bud som getts åt Mose, Han är också den som ger oss Saligprisningarna på Berget, som Johannes Paulus II i S:t Augustinus' efterföljd kallar den kristna moralens *magna charta* (n:r 15). Jesus själv underströk att han inte hade kommit för att upphäva lagen och profeterna utan för att i stället uppfylla dem (*Matt 5:17*). Johannes Paulus II säger att "*Jesus bringar buden till uppfyllelse ... genom att göra det de kräver till en inre sak och genom att dra ut vad de ytterst betyder*. I det perspektivet blir budet 'Du skall inte dräpa' en uppmaning att vara uppmärksam mot medmänniskan i en kärlek som beskyddar hennes liv och främjar det. Föreskriften att inte begå äktenskapsbrott blir en inbjudan att se andra med ett rent hjärta och kunna respektera kroppens bröllopsbetydelse" (n:r 15).

Saligheterna i Bergspredikan "talar om de grundläggande attityderna och mottagligheten i livet och därför *sammanfaller de inte exakt med budorden*. Å andra sidan finns det ingenting i Saligprisningarna och budorden som är åtskiljande eller som står i motsatsförhållande till varandra. De hänvisar nämligen i båda fallen till det goda och till det eviga livet" (n:r 16). Det är "*framför allt löften, ur vilka normativa anvisningar för det moraliska livet också flyter fram indirekt ... det är ett slags självporträtt av Kristus ... och en inbjudan till lärjungaskap och livsgemenskap med Kristus*" (n:r 16).

I encyklikans inledning hade Johannes Paulus II dragit uppmärksamheten till en sanning av största vikt som var ledande för Andra Vatikankonciliet och som stod hans hjärta nära. "Detta är sanningen att "*det bara är i mysteriet det inkarnerade Ordet som ljus kastas över mysteriet. ... Det är Kristus, den siste Adam, som helt och hållet förklarar människan för henne själv och gör sin höga kallelse synlig genom att uppenbara Faderns mysterium*

och Faderns kärlek” (jfr n:r 2). Jesus ’uppfyller’ i sin egen person lagen och fullkomliggör den. Han uppenbarar därigenom för människan hennes höga kallelse. Det moraliska livet innebär följaktligen en Kristi efterföljelse. Men vi följer Kristus, skriver Johannes Paulus II, inte genom någon yttre imitation utan genom att ”likgestaltas med honom som blev en tjänare genom att utge sig själv på korset (jfr *Fil 2:5-8*)” (n:r 21). Att följa Kristus betyder att ”*hålla fast vid den person Jesus är*” (jfr n:r 19).

Jesu inbjudan till den unge mannen att göra honom följa (*Matt 19:21*), hans uppmaningar till en fullkomlighet som liknar Faderns (jfr *Matt 5:48*), och att ”vara barmhärtig, till och med så som er Fadern är barmhärtig” (jfr *Luk 6:36*) och hans *nya* bud att älska varandra som han har älskat oss (jfr *Joh. 15:12*), riktar sig till alla (jfr n:r 18-20).

Det är möjligt för oss att likgestaltas med Jesus, att hålla oss till honom, att ha kärlek som han, ”endast tack vare Guds nåd” (n:r 22; jfr n:r 11). ”Att imitera och leva ut Kristi kärlek är inte möjligt för människan enbart av egen kraft. Hon blir *kapabel att leva denna kärlek enbart i kraft av en gåva hon tagit emot*” (n:r 22). Johannes Paulus II noterar att ”de som lever ’efter köttets begär’ erfar Guds lag som en börda”, medan de ”som tvingas av kärleken och ’vandrar i Anden’ (jfr *Gal 5:16*) går den praktiska kärlekens grundläggande och nödvändiga väg som något de frivilligt valt och frivilligt lever efter” (n:r 18). Män och kvinnor *kan*, med Guds aldrig svikande nåd, leva sina liv på det sättet. De kan ”förbli” i kärleken, men ”bara genom att hålla buden, som Jesus säger: ’Om ni håller mina bud, blir ni kvar i min kärlek, så som jag har hållit min Faderns bud och är kvar i hans kärlek’ (*Joh. 15:10*)” (n:r 24).

5 Det moraliska livet och Kyrkans enhet.

Johannes Paulus II tar upp denna fråga i slutet av kapitlet. Han skriver: ”Ingenting får skada *harmonin mellan tron och livet: Kyrkans enhet* skadas inte bara av kristna som förkastar eller förvrider trons sanningar utan också av dem bortser från de moraliska förpliktelser som Evangeliet kallar dem till (jfr *1 Kor 5:9-13*)” (n:r 26). Ett av de viktigare teman som utvecklats i hela encyklikan är att Läroämbetets undervisning om sådana moraliska normer som förbjuder gärningar som är onda i sig själva, är rotade i Uppenbarelsen och därför av absolut karaktär. I diskussionen om de i sig själva onda handlingarn, betonar Johannes Paulus II i kapitel 2 att ”Jesus själv intygar att dessa förbud inte ger

utrymme för undantag: 'Om du vill gå in i livet, håll buden. ... Du skall inte dräpa, Du skall inte begå äktenskapsbrott'" (n:r 52).

Hela den katolska traditionen, bekräftad i denna encyklika, står för att vissa noggrant angivna slag av mänskligt handlande är fullständigt oförenliga med det kristna livet. "När den kristne", som påven anmärker, "har blivit ett med Kristus, *har den kristne blivit en lem i hans Kropp, som är Kyrkan* (jfr 1 Kor 12;13, 27). Dessutom "har apostlarna", som påven fortsättningsvis påpekar, "från Kyrkans begynnelse, *vakat över det rätta sättet för de kristna att uppföra sig, på samma sätt som de vakat över trons renhet och över förmedlandet av de gudomliga gåvorna i sakramenten*" (n:r 26). Av samma skäl kränker en kristen, som väljer att begå handlingar som Kyrkan dömer vara fullständigt oförenliga med Kyrkans enhet, i samma grad Kyrkans enhet, som den som avsiktligt förkastar trons sanningar som förkunnats i Kristi namn, eftersom han lever ett liv som döpt och är ett med Kristus och lem i hans kropp, Kyrkan.

6 Det Kyrkliga läroämbetets mer än blott mänskliga auktoritet i den moraliska ordningen.

I sin avslutning av kapitel 1 påminner Johannes Paulus II oss att en mer än bara mänsklig auktoritet av Kristus har anförtrotts apostlarna och deras efterträdare. Han hänvisar uttryckligen till ledande och viktiga texter från Andra Vatikankonciliet och anmärker att "detta är uppenbart utifrån den *levande traditionen*. Ty Kyrkan för ständigt vidare till varje ny generation allt hon är och allt hon lär, i sin undervisning, i sitt liv och sin tillbedjan, allt enligt vad det Andra Vatikankonciliet lär. Han fortsätter med att citera ett viktigt stycke i en av de dogmatiska konstitutionerna i Andra Vatikankonciliet: "*uppdraget att tillförlitligt och bindande utlägga Guds ord, både det skrivna och det traderade, har givits endast åt kyrkans levande läroämbete. Detta ämbete utövar sin fullmakt i Jesu Kristi namn*" (n:r 27 ; *Verbum Dei*, 10).

Andra kapitlet

Kyrkan och urskiljandet av vissa tendenser i tidens moralteologi.

Kapitlet är indelat i fyra delar: (1) "Friheten och lagen"; (2) "samvetet och sanningen"; (3) "det grundläggande valet och särskilda slag av uppträdande"; (4) "den moraliska handlingen." Fastän jag här vill ägna mest uppmärksamhet åt den fjärde delen av detta högst viktiga kapitel i encyklikan, sammanfattar jag de tre första delarna med tanke på den kritiska betydelse de behandlade frågorna har.

1 Friheten och lagen.

Det principiella temat som Johannes Paulus II utvecklar i denna del är att det inte finns någon konflikt mellan människans frihet att välja och den moraliska "lagen". Det finns ingen konflikt mellan dem på grund av den moraliska "lagen" som har Gud som sitt upphov och inte består av godtyckliga, "legalistiska" pålagor på den mänskliga friheten. Den består snarare av sanningar som finns för att hjälpa mänskliga personer att göra goda moraliska val och därigenom förverkliga vad de egentligen är själva och – som Andra Vatikankonciliet och Johannes Paulus II intygar – uppnå värdigheten som personer, som, när de befrias från underkastelse under känslor i ett fritt val av det goda, vinner sin verkliga bestämmelse (jfr n:r 42 och *Gaudium et Spes*, n:r 17).

Det som är angeläget för Johannes Paulus II är med andra ord att formulera en verklig förståelse av den autonomi som tillkommer människan och att avvisa en del samtida moraliska teorier som upphöjer mänsklig frihet så långt att den slutar i den subjektivistiska uppfattningen att människan är den som skapar den moraliska ordningen och avgör vad som är gott och ont (jfr n:r 35-37). Påven observerar att en del av dessa idéer olyckligtvis haft ett visst inflytande "på den katolska moralteologins område" (n:r 36) och att några teologer gör en skarp åtskillnad mellan "*en etisk ordning* ... som har människan som sitt upphov och som är av värde för *denna världen* exklusivt, och en *frälsningens ordning*" (n:r 37).

Påven avvisar dessa synsätt som oförenliga med katolsk tro och ger sedan en förklaring av naturlagen som har sina rötter i den katolska traditionen (n:r 38- 45) enligt S:t Augustinus, S:t Thomas och Andra Vatikankonciliet. Enligt denna tradition är naturlagen ett deltagande från vår sida i Guds eviga lag genom intelligensen. Den uttrycker Guds visa och kärleksfulla plan för den

mänskliga existensen. Medan *"morallagen har sitt ursprung i Gud och alltid finner källan i honom"*, är den samtidigt, *"i kraft av det naturliga förnuftet, som härleds från mänsklig vishet, ... en mänsklig lag i egentlig mening"* (n:r 40), vilket Johannes Paulus II tydligt understryker.

Påven tar sedan upp en fråga av avgörande betydelse i aktuellt katolskt moraliskt tänkande, nämligen det faktum att några teologer hävdar att den traditionella katolska förståelsen av naturlagen utgår från *"det fysikaliska"* och det *"biologiska"* (n:r 47). Johannes Paulus II bemöter detta hävdande rakt på sak och gör bedömningen att *"det inte är i överensstämmelse med sanningen om människan och hennes frihet"* och att det *"motsäger Kyrkans undervisning om den mänskliga personens enhet, som, i sin enhet av kropp och själ ... är sina egna moraliska handlingars subjekt"* (n:r 48). Eftersom Kyrkans definitiva undervisning står fast vid, fortsätter påven, att den mänskliga personen *"upprätthåller en särskild andlig och kroppslig struktur"*, blir följden att *"det ursprungliga moraliska kravet att visa kärlek och att respektera personen som en varelse som har en yttersta bestämmelse och aldrig kan vara ett medel, av sig självt leder till respekt för vissa grundläggande goda ting"* (n:r 48), sådana goda ting som det kroppsliga livet och den äktenskapliga gemenskapen (jfr n:r 13).

Nu hävdar några att läroämbetets undervisning är *"fysikalistisk"* och menar att kärleken till en person är förenlig med *"undantag"* för normer som förbjuder ett avsiktligt dödande av oskyldiga och andra liknande normer. Johannes Paulus II förkastar denna position som *"motsägelse av Skriftens och traditionens undervisning"* (n:r 49). Han jämför detta synsätt med *"vissa äldre misstag som Kyrkan alltid motsatt sig"*, och hänvisar sedan till S:t Paulus som lär att *"er kropp är ett tempel för den heliga anden, som ni har inom er"* (1 Kor 6:19), och som varnar olika sorts syndare – bland dem otuktiga, äktenskapsbrytare, och så vidare – att *"ingen sådan får ärva Guds rike"* (1 Kor 6:9-10). Han citerar sedan konciliet i Trient som räknar som *"dödssynder"* eller *"omoraliska akter"* vissa angivna former av beteenden, som, om de avsiktligt accepteras, *"hindrar de troende från att bli delaktiga i det arv som utlovats dem"* (n:r 49).

I denna dels sammanfattade avsnitt (n:r 53) går Johannes Paulus II igenom uppfattningen att moraliska normer inte är oföränderliga utan ändrar sig på grund av historiska och kulturella förhållanden, alltså genom människans historieskrivning. Han avfärdar denna relativism därför att den är oförenlig med Kristi undervisning mot skilsmässa, därför att den är oförenlig med Guds plans permanenta giltighet från *"begynnelsen"*, och oförenlig också med den

mänskliga naturens enhet, som alla mänskliga varelser delar med Kristus, han "som är densamme igår och i dag och för alltid" (n:r 53). Denna undervisnings giltighet har Kristus bekräftat.

Samvetet och sanningen

I denna förhållandevis korta del av det andra kapitlet bemödar sig Johannes Paulus II att visa att samvetet i sin exakta betydelse är en *praktisk bedömning*, "som låter oss veta vad människan måste göra och inte göra, eller som gör en bedömning av en av honom eller henne redan utförd handling" (n:r 59). Det är inte ett "*beslut* för att handla i särskilda fall" (n:r 55). Samvetet är, klagör påven, *den personliga moraliska inställningens ungefärliga norm*, men dess värdighet består i dess förmåga att avslöja *sanningen* om det moraliskt goda och onda, den sanning som, 'angiven av den 'gudomliga lagen', är *moralens universella och objektiva norm*" (n:r 60; jfr n:r 63).

I denna del tillbakavisar Johannes Paulus II ett ställningstagande som innebär att man avskiljer, eller till och med opponerar sig mot, undervisningen om det allmängiltiga "budet" (t.ex. att inte begå äktenskapsbrott) och normen för det individuella samvetet, vilket i själva verket skulle vara avgörande för det slutliga beslutet om vad som är gott och ont" (n:r 56). Med en sådan uppfattning kan bara det individuella samvetet slutgiltigt avgöra om en generellt felaktig handling skulle kunna passa in i det konkreta förhållandet. Påven noterar att "ett försök på denna grund görs att legitimera så kallade 'pastoral' lösningar som strider mot Läroämbetets undervisning och rättfärdigar en 'kreativ' hermeneutik enligt vilken det moraliska samvetet på intet sätt är förpliktat av en bestämd negativ föreskrift i varje enskilt fall (n:r 56). Med förklaringen att samvetet inte är ett "kreativ" beslut utan snarare en bedömning utifrån moraliska sanningar (n:r 59), hänvisar Johannes Paulus II återigen till S:t Paulus, denna gång till hans undervisning i Romarbrevet 2:15 som "klargör samvetets exakta karaktär. Det är nämligen en moralisk bedömning i fråga om människan och hennes handlingar, ett bedömande som antingen friar eller fördömer, allteftersom mänskliga handlingar står i överensstämmelse eller inte med det som *lagen skriver i deras hjärtan*" (n:r 59; Rom 2:15 a).

3 Det grundläggande valet och särskilt angivna beteendemönster.

Denna tredje del av det andra kapitlet behandlar förhållandet mellan de fria valen av vissa angivna handlingar (t. ex att begå äktenskapsbrott) och en persons "grundläggande val (*option*) för eller mot det Goda, för eller mot Sanningen, och i förlängningen för eller mot Gud" (n:r 65). Johannes Paulus II noterar först att den mänskliga friheten med rätta betraktas "inte bara som ett val av den ena eller den andra särskilda handlingen" utan "inom detta val också är ett *beslut för den egna personen*" (n:r 65). I och genom de fria valen *bestämmer vi* med andra ord *vad vi själva är*. Han noterar också att det är riktigt att betona "vikten av vissa val som formar personens hela moraliska liv och som tjänar som steg inom vilka andra bestämda vardagliga val kan få en plats och tillåtas en utveckling" (n:r 65).

Med andra ord erkänner han den avgörande moraliska betydelsen av vissa slag av val som rätteligen kan kallas "åtaganden". Men han noterar fortsättningsvis att vissa av dagens teologer "föreslagit en än radikalare genomlysning av förhållandet mellan person och handling. De talar om en 'grundläggande frihet', som är djupare, och inte liknar valfriheten, vilket man måste ta hänsyn till, om mänskliga handlingar ska kunna förstås rätt och värderas" (n:r 65). Dessa teologer överför det fria och dagliga valets självbestämmande, inklusive grundläggande åtaganden, till en "fundamental option... genom vilken personen bestämmer över sig själv på ett övergripande sätt" (n:r 65). En distinktion "blir således införd mellan den fundamentala optionen och medvetna val av ett konkret slag av beteende" (n:r 65). "Slutsatsen som detta till slut leder till är, att en persons egentliga moraliska bedömning är reserverad för den fundamentala optionen, som bortser ... från valet av bestämda handlingar eller från ett uppträdande av konkret slag (n:r 65). Med den förståelsen behöver inte ett val att utföra en handling som framstår som allvarligt omoralisk vara en dödlig synd. Ty, hävdar de, det fria valet att göra det kan inte kullkasta deras fundamentala orientering (option), som de betraktar som skild från varje medvetet val att göra det ena eller det andra.

Johannes Paulus II menar att "separation av den fundamentala optionen från konkreta beteendemönster innebär en motsägelse av den substansiella integriteten, eller den personliga enheten, i det moraliska subjektets kropp och själ" (jfr n:r 67). Men redan innan han bedömer saken så, avvisar han de dagsaktuella tendenserna att överföra vårt dagliga självbestämmande grundade på de fria valen, även våra åtaganden, till en förment fundamental option grundad i djupet av vårt varande. Han bedömer

detta "strida mot Skriftens egen undervisning, som ser den fundamentala optionen som ett äkta val i frihet och förbinder det valet djupt med bestämda handlingar" (jfr n:r 67). Han lär att det frihetens val som den kristna moralundervisningen, till och med i sina bibliska rötter, erkänner som grundläggande, är "trons beslut och ett beslut i lydnad mot tron (jfr *Rom 16: 26*)" (n:r 66).

Det är det fria val, fortsätter han sedan, "genom vilket människan fullständigt och fritt ikläder sig ett åtagande inför Gud och offerar intellektets och viljans underkastelse till Gud, så som han uppenbarar det" (jfr n:r 66). Påven citerar här ett avsnitt från Andra Vatikanconciliet (*Dei Verbum*, 5). Han fortsätter och säger att eftersom tron är ett åtagande inför Gud som skall bära frukt i gärningar (jfr *Matt 12:33-35; Luk 6:43; Rom 8:5-10; Gal 5:22*), fordrar det att man håller buden i Dekalogen och följer Jesus ända till en förlust av livet för Jesus och för evangeliets skull (jfr *Mk 8:35*). Påven betonar sedan att denna fundamentala option – ett fritt val som rätteligen kan kallas ett åtagande som "formar en persons hela moraliska liv" (jfr n:r 65), "alltid sätts i spel genom medvetna och fria beslut. Just av detta skäl upphävs det när människan använder sin frihet i medvetna beslut av motsatt innebörd som handlar om ett moraliskt allvarlig område" (n:r 67).

I resten av denna del av det andra kapitlet påminner sig Johannes Paulus II den högtidligt definierade undervisningen från conciliet i Trient att "rättfärdiggörelsens nåd som en gång mottagits inte bara går förlorad genom avfall, genom vilken själva tron förloras, utan också genom varje annan dödlig synd" (n:r 68). Han bekräftar sedan på nytt – som han gjort tidigare i sin apostoliska uppmaning *Reconciliatio et Poenitentia* – att dödssynd finns "när en person med vett och vilja, och av vilket skäl som helst, väljer något som är allvarligt stört och oordnat" (n:r 70). Följden är att, om "den fundamentala optionen förs bort från sådana val som har en tydlig avsikt att bete sig på ett sätt som redan från början är oordnat, eller som påverkas av vissa förutsättningar, och som inte skulle engagera denna option alls, så skulle åtskiljandet medföra en förnekelse av katolsk lära om dödssynd" (n:r 70).

4 Den moraliska handlingen.

Denna sista och oerhört viktiga del av det andra kapitlet tar upp de kriterier som är nödvändiga för att bedöma människans fria handlingar rätt. Johannes Paulus II särskiljer först det han kallar "teleologi" från "teleologism". Han

försäkrar att "det moraliska livet i all väsentlighet har en "teleologisk" karaktär, eftersom det består i en ordning för mänskliga handlingar inför Gud, som är människans högsta goda och yttersta bestämmelse (*telos*)" (n:r 73). Men han kontrasterar denna teleologi med "*teleologism*"; han skriver:

Vissa etiska teorier som kallas teleologiska uttrycker oro för en konformitet av mänskliga handlingar med syften som fullföljs av den agerande med de värden han eller hon lyfter fram. Kriterierna för att utvärdera en handling moraliska riktighet dras från vägandet av icke-moraliska eller anticiperade goda ting som skall vinnas, och de motsvarande icke-moraliska eller anticiperade värden som skall respekteras. För somliga skulle konkret beteende vara fel eller rätt beroende på om det är möjligt att åstadkomma ett bättre sakernas tillstånd för alla inblandade eller inte. Det rätta beteendet skulle vara det som kan "*maximera*" goda ting och "*minimera*" onda ting (n:r 74).

En typ av "teleologism" – "konsekvensialismen" – som påven identifierat, "menar sig finna kriterier för riktigheten i ett visst givet sätt att agera enbart utifrån en beräkning av förutsebara konsekvenser som följer på ett visst givet val." En annan variant – "proportionalismen" – inriktar sig mer på de konstaterbara proportionerna mellan goda och dåliga effekter av ett val i syfte att urskilja det 'större goda' eller det 'mindre onda' som, genom en vägning av olika värden och goda ting som eftersträvas, visar sig möjliga i en viss situation" (n:r 75). De som vidhåller dessa teorier menar att det är omöjligt att avgöra huruvida en handling som traditionellt anses vara ond i sig själv verkligen skulle vara moraliskt ond, till dess man, i den konkreta situationen, har beaktat den moraliskt anticiperat goda och onda situation, som handlingen antas kunna bli orsak till. De drar slutsatsen att de förutsedda proportionerna av anticiperat moraliskt gott och ont i tillgängliga alternativ ibland kan rättfärdiga undantag från förbud som traditionellt betraktas som absoluta (jfr n:r 75).

Johannes Paulus II förkastar dessa teorier med förklaringen att de "inte är trogna Kyrkans undervisning, när de tror att de kan rättfärdiga som moraliskt goda och medvetna val av olika beteenden som står i motsats till den gudomliga och naturliga lagens bud" (n:r 76). Han visar först att detta sätt att värdera mänskliga handlingar "inte är en adekvat metod för att avgöra huruvida valet av denna konkreta typ av beteende 'enligt sin art,' eller 'i sig självt' gott eller ont, lovligt eller olovligt, därför att "alla erkänner svårigheten, eller snarare omöjligheten att värdera alla goda eller onda konsekvenser och

effekter – definierade som anticiperat moraliska – av ens egna handlingar” (n:r 77).

Men detta är inte det största problemet med “teleologismen”. Påven fortsätter och understryker att *”det moraliska i en mänsklig handling i första hand och i grunden är knutet till det ”objekt” som någon med sitt förnuft valt i en medveten viljeakt”* (n:r 78). I ett mycket viktigt stycke som väl sammanfattar den katolska moraltraditionen, som den uttrycks hos Thomas av Aquino, skriver Johannes Paulus II följande:

För att kunna förstå en handlingens objekt, som specificerar den handlingen moraliskt, är det nödvändigt att själv se saken i den handlande personens perspektiv. Objektet för en viljeakt är i verkligheten en fritt vald form av beteende. I den utsträckning objektet stämmer med förnuftsordningen är det upphov till viljans godhet; det fullkomnar oss moraliskt ... Man kan då inte med en given handlingens objekt mena ett förlopp eller händelse i den enkla fysiska ordningen som måste värderas på grundval av dess förmåga att åstadkomma ett visst sakernas tillstånd i den yttre världen. Detta objekt är snarare det närmast liggande resultatet av ett medvetet beslut, som fastställer viljeakten på den agerande personens sida. (n:r 78).

Här visar den helige Fadern tydligt och med all rätt att den moraliska handlingens “objekt” är exakt det som någon “väljer”. Det är viljans “objekt”; det är det som villigt och fritt väljs och därigenom görs giltigt och skrivs under av hjärtat. När man har denna förståelse av den mänskliga handlingens “objekt” i åtanke, är det lätt att fatta påvens argument, som han själv sammanfattar med följande ord: “Förnuftet intygar att sådana objekt för människans handlingar finns, som av sin natur ”inte kan ordnas” inför Gud, därför att de radikalt motsäger det goda för personen, som skapats till hans avbild” (n:r 80).

Det är viktigt att här lägga märke till att proportionalismen och konsekvensialismen försummar att på rätt sätt ta hänsyn till det faktum att det hör till mänskliga handlingars karaktär att människan bestämmer dem själv och konstituerar sig själv genom dem. Det är det objektiva läge som handlingarna medför som utgör proportionalismens och konsekvensialismens bekymmer. Johannes Paulus II tar detta, som vi redan sett, på stort allvar. Väljer man att utföra handlingar som traditionen identifierar som onda i sig själva, väljer man inte bara effekterna som blir följderna ”i det objektiva läget utanför den egna viljans område”. Gör man det, fattar man också ett *”beslut om sig själv”* (jfr n:r

65). När jag således fritt, som min viljas objekt, väljer att döda en oskyldig person, gör jag så att jag själv blir *en person som dödar*.

Men Johannes Paulus II förkastar inte proportionalismen och konsekvensialismen bara för att de är filosofiskt och teologiskt bristfälliga moralteorier utan också – vilket är viktigare – därför att de *står i motsatsförhållande till den gudomliga uppenbarelsen och Kyrkans definitiva lära*. Han påminner oss om att "de trogna måste erkänna och respektera de specifika moraliska föreskrifter som förklarats och givits som undervisning av Kyrkan i Guds, Skaparens och Herrens namn" (n:r 76) och i denna påminnelse hänvisar han uttryckligen till Konciliet i Trient (jfr Det ekumeniska konciliet i Trient, *Cum Hoc Tempore*, kanon 19; DS, 1569). Lite längre fram säger han att "när hon lär att det existerar inneboende onda handlingar, accepterar Kyrkan den Heliga Skrifts undervisning" (n:r 81).

Han citerar sedan två texter av S:t Paulus, Romarbrevet 3:8 och Första Korinthierbrevet 9-10. Han hänvisar till texten i Romarbrevet först i ett citat från Thomas (n:r 78) och sedan till rubrikerna till styckena 79-83, och till sist till ett citat från *Humanae vitae*, n:r 14, i vilket påven Paulus VI har lärt att "det är aldrig lovligt att, ens av de allvarligaste skäl, göra något ont för att något gott ska komma ut av det (jfr *Rom 3:8*)" (n:r 80).

Och mot slutet av sin diskussion om handlingar som är onda i sig själva, påpekar Påven i denna sista del av det andra kapitlet: "Doktrinen om objektet som källa till moralen är exempel på ett verkligt välgrundat uttalande om moralläran i Bibeln under Förbundet och i budorden" (jfr n:r 82).

Johannes Paulus II går tillbaka till frågan om handlingar som är onda i sig själva i encyklikans slutkapitel. Den frågan tar jag nu upp här.

Tredje kapitlet

Det moraliskt goda för Kyrkans liv och världens.

I det tredje och avslutande kapitlet i sin encyklika är Johannes Paulus II återigen angelägen att visa att sann mänsklig frihet är ouplösligt knuten till sanningen och ytterst till den sanning Kristus uppenbarar genom att föra "lagen" skriven i

våra hjärtan till fulländning och uppfyllande. Alldeles i början av kapitlet skriver han:

Varje dag ser Kyrkan mot Kristus med outtröttlig kärlek i fullt medvetande om att det sanna och slutliga svaret på frågan om morallagen ligger hos honom ensam. På särskilt sätt är det hos den korsfäste Kristus som Kyrkan finner svaret på den fråga som bekymrar många människor i dag. Hur kan lydningen till de universella och oföränderliga moraliska normerna respektera personens unika drag och individualitet och inte utgöra ett hot mot hennes frihet och värdighet? (n:r 85).

Här vill jag inrikta mig på följande frågor som utvecklas av Johannes Paulus II i tredje kapitlet, där han uppmanar oss att säga ja till Kristi inbjudan att följa honom och ge oss själva i kärlek till andra genom att visa en kärlek som hans mot oss och på så vis uppnå den fullkomlighet som Gud vill att vi uppnår: (1) relationen mellan den mänskliga kärleken och sanningen; (2) den intima och oskiljbara enheten mellan tron och moralen; (3) den oskiljbara enheten mellan respekten för den personliga värdigheten och vägran att medverka i handlingar som är onda i sig själva och det absoluta behovet av Guds nåd för att leva ett moraliskt rättrådigt liv; (4) moralteologernas tjänst; och (5) biskoparnas ansvar.

1 Förhållandet mellan den mänskliga friheten och sanningen.

Johannes Paulus II vittnar om att "den korsfäste Kristus uppenbarar frihetens verkliga mening; han lever helt av den genom att ge sig själv helt som gåva och kallar sina lärjungar att vara en del av denna frihet" (jfr n:r 85). I ett vackert stycke skriver han sedan:

"Den mänskliga friheten tillhör oss som skapade varelser; det är den frihet som ges som en gåva, som tas emot som ett frö för att odlas med ansvar. Det är en väsentlig del av bilden av att vara en skapad varelse som utgör grunden för personens värdighet. Inom den friheten hör vi ett eko av det ursprungliga tilltalet genom vilket Skaparen kallar människan till det sant goda, och mer än så, till att genom Kristi uppenbarelse dela hans vänskap och bli delaktig i hans eget gudomliga liv. Det är samtidigt självbehärskning och öppenhet till allt som finns, när människan går utöver sig själv för att få kunskap om den andre och ge kärlek. Friheten har då sina rötter i sanningen om människan och är i förlängningen inställd på kommunion" (n:r 86).

Och, som Jesus uppenbarar för oss, "uppnås friheten i kärleken, det vill säga, i gåvan av sig själv... gåvan av sig själv / Guds och alla bröders och systrars tjänst" (n:r 87). Detta är den slutgiltiga sanningen som skall vara ledande i våra fria val: att älska, på samma sätt som vi har varit och är älskade av Gud i Kristus, vars "korsfästa kropp uppenbarar det oupplösliga bandet mellan friheten och sanningen, på samma sätt som hans Uppståndelse från de döda är den yttersta upphöjelsen av det som bär frukt och har kraften att frälsa i levande sanning" (n:r 87).

2 Trons och moralens intima och oskiljbara enhet.

I det tredje kapitlet tar Johannes Paulus II itu med "en av Kyrkans mest angelägna pastorala frågor i en tid av tilltagande sekularism", nämligen det faktum att tro och moral hålls skilda från varandra (jfr n:r 88). Det är därför angeläget, insisterar Påven, "för kristna att åter upptäcka *det nya och fräscha i tron och dess kraft att bedöma* en kultur som blivit förhärskande och som griper in i allt... det är angeläget att åter upptäcka och än en gång fastställa den kristna trons autentiska verklighet, som inte bara består av ett antal satsor som skall accepteras med intellektuellt godkännande ... utan en levande kunskap om Kristus och ett bevarande av hans bud i ett levande minne; det är *en sanning att leva i*" (jfr n:r 88).

Tron har alltid ett moraliskt innehåll, vidhåller Johannes Paulus II: "Det ger upphov till och kallar till ett konsekvent livsengagemang; det medför och för till fulländning erkännandet och iakttagandet av Guds bud" (n:r 89). Det är i och genom vårt dagliga moraliska liv som vår tro blir "bekännelse", ett *vittnesbörd* inte bara inför Gud utan också inför människor". Levande tro är, som vi sett tidigare, den kristnes "fundamentala option" som måste bära frukt i gärningar "framför allt barmhärtighetsverken (jfr *Matt 25:31-46*) och i den äkta friheten som visar sig i livet och i gåvan av sig själv, ända till den totala gåvan av sig själv, i likhet med Jesu egen gåva" (jfr n:r 89).

3 Det absoluta behovet av Guds nåd för att kunna leva moraliskt rättrådigt.

Alldeles i början av det tredje kapitlet har Johannes Paulus II understrukt att den urskiljningsförmåga som Kyrkan utövar avseende den "teleologism" som tas upp till diskussion i det andra kapitlet "inte begränsas till att avstå från dem och tillbakavisa dem" därför att de leder till en förnekelse av absoluta

moraliska normer som förbjuder handlingar som är onda i sig själva. När man urskiljer normerna (n:r 85) är det snarare så att normerna är bindande just därför att de skyddar den okränkbara värdigheten hos den mänskliga personen, som vi skall älska med Kristi kärlek.

Johannes Paulus II belyser denna stora sanning genom att allra först åberopa martyrernas vittnesbörd. "Att teleologiska", "konsekvensialistiska" och "proportionalistiska" etiska teorier, som förnekar förekomsten av negativa moraliska normer gällande specifika former av beteende, normer som är giltiga utan undantag, inte accepteras, bekräftas på ett särskilt uttrycksfullt sätt av det kristna martyriet, som alltid medföljt och fortsätter att följa Kyrkans liv även i vår tid" (n:r 90).

Påven exemplifierar vidare: Susanna i Gamla testamentet, som var beredd att dö hellre än att begå äktenskapsbrott; Johannes Döparen som led döden då han vittnade om Herrens lag om äktenskapet för Herodes; och andra exempel från Nya testamentet, inte minst Jesus själv (jfr n:r 91). Johannes Paulus II påpekar att "när martyriet accepteras som en bekräftelse av den moraliska lagens okränkbarhet, bär det en strålande vittnesbörd både om Guds lags helighet och den personliga värdighetens okränkbarhet som tillfaller människan, som skapats till Guds avbild och lik Honom.

I själva verket "förkastar martyriet en i sig själv moraliskt ond handling som falsk och illusorisk, vilken "mänsklig betydelse" man än vill hävda skulle kunna knytas till den på grund av exceptionella förhållanden. Den avslöjar i själva verket med ännu större tydlighet en sådan handlingssanna ansikte som en "kränkning" av det "humana" hos människan, vilket är än allvarligare för den som utför den än för den som utsätts för den" (n:r 92; jfr *Gaudium et Spes*, 27). Johannes Paulus II illustrerar denna stora sanning genom sin iakttagelse att om det inte fanns moraliska normer som uteslöt handlingar som är onda i sig själva, och som "alltid är gällande och för alla utan undantag gällande", så skulle det inte finnas några verkligt okränkbara rättigheter för den mänskliga personen (n:r 97).

Han skriver: "Dessa normer företräder den orubbliga grunden och den pålitliga garantin för en rättvis och fredlig samexistens, och följaktligen för en verklig demokrati som bara kan komma till stånd och förbättras om dess medlemmar har samma rättigheter och skyldigheter, står på jämlik grund. När det är fråga om moraliska normer som förbjuder ett inneboende ont, finns inga privilegier eller undantag för någon" (n:r 96). Att förneka att inneboende onda handlingar finns leder till, att den mänskliga personens oförytterliga rättigheter

överges. Dessa rättigheter måste erkännas och respekteras om samhället skall vara hederligt och anständigt.

Mot slutet av det tredje kapitlet tar påven till slut upp invändningen att Kyrkan är rigorös och orealistisk i sin undervisning att det finns absoluta moraliska normer som förbjuder handlingar som i sig själva är onda – att det helt enkelt är omöjligt för människor att lyda dem i alla sammanhang. Johannes Paulus II besvarar denna invändning med att åter bekräfta Kyrkans kontinuerliga undervisning. Gud begär aldrig det omöjliga: ”Frestelser kan övervinnas och det går att undvika synd, därför att Herren gör det möjligt för oss att undvika dem” (n:r 102). Han visar sedan att detta är en fråga om katolsk tro genom att citera Tridentkoncilietts fördömande av uppfattningen ”att Guds bud är omöjliga att hålla av den som rättfärdiggjorts. Ty Gud befäller inte det omöjliga utan uppmanar oss genom att befälla att göra vad vi kan och be om det vi inte förmår, och han ger sin hjälp för att göra det möjligt för oss” (n:r 102).

4 Moralteologernas tjänst.

Här insisterar påven att alla de som undervisar i moralteologi vid seminarier och teologiska fakulteter med mandat från sin legitima ledning ... ”har den allvarliga plikten att undervisa de trogna – särskilt blivande pastorer – om alla de bud och praktiska normer som auktoritativt har förklarats av Kyrkan” (n:r 110). Johannes Paulus II noterar att man måste anse det vara möjligt att de mänskliga argument som Läroämbetet använder kan ha gränser, och att moralteologerna därför är kallade att utveckla en djupare förståelse av de skäl som ligger bakom dess undervisning och genom att åskådliggöra deras inbördes samband och relationen till människans yttersta bestämmelse, förklara giltigheten och den förpliktande karaktären i de föreskrifter som anbefalls” (n:r 110).

Påven bedömer denna tjänst vara av ”högsta betydelse, inte bara för Kyrkans liv och mission, utan också för det mänskliga samhället och kulturen” (n:r 111). Han betonar att ”avvikande åsikter, i form av välplanerade protester och polemik förmedlade i media, *motsätter sig kyrklig kommunion och en riktig förståelse av Guds folks hierarkiska uppbyggnad*” (n:r 113). Om teologer uttrycker sig avvikande på detta sätt, fortsätter han, ”har Kyrkans herdar plikt att handla i överensstämmelse med den apostoliska sändningen

och insistera på att de trognas rätt att motta den katolska doktrinen i dess renhet och helhet alltid måste respekteras” (n:r 113).

5 Biskoparnas ansvar.

I de avslutande paragraferna i det tredje kapitlet påminner Johannes Paulus II sina bröder i episkopatet om deras förpliktelse att, så som det betonades i Andra Vatikanconciliet, förkunna evangeliet och vaksamt ”vederlägga oriktigheter som hotar deras hjord (jfr 2 Tim 4:1-4)”. Den helige Fadern, som i denna encyklika ”utvärderat vissa tendenser i dagens moralteologi”, delger sina biskopsbröder denna utvärdering ”i lydnad mot det Herrens Ord, som anförtrodde Petrus uppgiften att stärka sina bröder (jfr Luk 22:32) för att klargöra och ge vårt stöd till en gemensam utvärdering” (n:r 115).

Han betonar att ”vi alla kan se att saken är mycket allvarlig, inte bara för individer utan för hela samhället med en ny bekräftelse av *de moraliska budens allmängiltighet och oföränderlighet*, särskilt de som alltid och utan undantag förbjuder inneboende onda handlingar” (n:r 115). Han vädjar till sina bröder i biskopskollegiet att samarbeta med honom och ”*vaka över att Guds ord lärs ut troget*” (n:r 116), på ett så tydligt sätt att ”*Jesu Kristi röst, rösten som talar sanningen om gott och ont*” kan höras av Guds folk (jfr n:r 117).

Avslutning.

I den korta avslutningen på encyklikan anförtror påven oss alla åt Maria, Guds Moder, Barmhärtighetens moder. Han betonar att ”ingen synd kan radera ut Guds barmhärtighet”, den barmhärtighet som ”når sin fulländning i Andens gåva, som skänker det nya livet som skall levas” (n:r 118). Här understryker han också att påståendet att den kristna moralen är alltför krävande är falskt, ”eftersom kristen morallära består av den evangeliska enkelheten, av Jesu Kristi efterföljelse, av överlämnandet av sig själv till honom, av viljan att bli omvandlade av hans nåd och bli förnyade genom hans barmhärtighet” (n:r 119). I sin stora godhet har Jesus själv anförtrött Kyrkan och hela mänskligheten åt sin Moder Maria (n:r 120). Hon förstår den syndfulla människan och älskar henne med en moders kärlek. Just av det skälet står hon på sanningens sida och delar Kyrkans börda som alltid påminner alla om det moraliska livets krav” (jfr n:r 121). Hon tillåter inte heller den syndfulla människan att bedras av dem som gör anspråk på att älska henne genom att rättfärdiga hennes synd, ty hon vet att Kristi, hennes sons offer på korset då

skulle bli till tomma ord. Det är bara korset och den Uppståndne Kristus som kan ge hennes samvete frid och hennes liv frälsningen” (n:r 120).

(Översättning i oktober 2013, G. Fäldt. Citaten ur encyklikan följer översättningen i *Sanningens strålkran*, Veritas Förlag, Stockholm, 2011. Texten är skrivskyddad och får bara kopieras i det skick den här föreligger, övers. anm.)