

Allmän kommentar

1 Inledning

Den pastorala kris som uppstod efter offentliggörandet av *Humanae Vitae* är väl känd. Försök gjordes att uppskatta status på den undervisning den innehöll och därigenom den utsträckning i vilken den var bindande för samvetet.

Ansträngningar från biskopar att ge ett svar på förvirringen bland dem som förväntat sig en ändring i läran eller åtminstone att det nya ovulationspillret skulle kunna accepteras om moraliskt lovligt, påverkades av förvirring bland dem själva. Några uppmanade till att ”följa samvetet”, vilket är en moralisk skyldighet för oss alla, men som i sig själv är dubbeltydig. En del teologer som var övertygade att en annan undervisning borde ha getts, följde upp ett antal idéer som kommit fram i den påvliga kommissionens majoritetsgrupp före encyklikan vilket ledde till en utvidgning av spänningarna och kriserna i hela den moraliska fundamentalteologin under kommande år. Några teologer försökte förstå och förklara encyklikans lära och vad som låg bakom den.

(Några av dessa punkter har delvis kommit fram i författarens kommentar till de enskilda paragraferna i encyklikan. Dessa anmärkningar ingår i den del av boken som här inte har översatts; över.anm) Här är avsikten att se på några frågor i en

mer systematisk analys. Den ställning läroämbetets undervisning i encyklikan har, samvetets förpliktelser i förhållande till denna undervisning och själva grunden till undervisningen skall undersökas. Till detta kommer en kortare reflexion kring tre frågor som kommit fram senare i vilka encyklikans doktrin förmodligen kan tillämpas. Det gäller stöd till gifta par som vill ha barn men som har sterilitetsproblem och användningen av preventivmedel som försvar mot sexuella överfall och mot sexuellt överförbara sjukdomar. Dessa frågor behandlas var och en för sig.

2. Vilken ställning har undervisningen i *Humanae Vitae*?

Den ställning den doktrin har som Paulus VI presenterade har blivit debatterad ända sedan dess. Om den lagts fram som ofelbar skulle det betyda att påven inte kunnat missta sig och inte hade kunnat ha fel i sin undervisning, därför att han har den heliga Andes stöd som utlovats till Kyrkan och apostlarna av Jesus, som inte skulle tillåtit honom lära ut något som sant om det i verkligheten inte var sant. Den helige Ande bevarar Kyrkan i förening med Kristus genom alla tider och tillåter inte dess tro att gå fel och tillåter henne inte att lära ut något som tillhörande Guds uppenbarelse om så inte är fallet.

Exempel på undervisning i tros- och moralfrågor, given av Kyrkans biskopar i förening med påven vid ett allmänt eller ekumeniskt koncilium, är dogmer om Treenigheten, om Jesus som sann Gud och sann människa, en gudomlig person men

med både en mänsklig och en gudomlig natur, om mässan som ett verkligt offer, om realpresensen, om påvens ofelbarhet osv. Exempel på påvlig ofelbarhet är dogmerna om den Obefläckade Avlelsen och Marie Upptagelse. Det mesta av den undervisning som ges av biskoparna och påven åtföljs inte av en garanti att de inte kunde ha fel i dess utlärande, men när de undervisar om tro eller moral som efterträdare till apostlarna (eller S:t Petrus) har de ändå stödet av den helige Ande, också utan denna garanti.

Under de första åren efter 1968 antogs det av de flesta att undervisningen lagts fram i ett icke ofelbart utövande av det påvliga läroämbetet, att påven inte definierat läran om förbud mot medel eller metoder för att förhindra prokreationen som dogm och att det riktiga moraliska svaret till undervisningen var ”*obsequium religiosum*” (lydnad, underkastelse, respekt), avhängigt en undervisning som framläggs utan garanti på ofelbarhet. Tidigt hävdades att Paulus VI lärt doktrinen ofelbart eftersom han gjort en definitiv bedömning i frågan om födelsekontroll. Sedan kom ett försök att undersöka villkoren som sammanställts i Andra Vatikankonciliet för den undervisning som ges ofelbarhet av biskopar i hela världen i förening med Petri efterträdare (det ordinarie, universella läroämbetets ofelbarhet) och att utforska om dessa bekräftades i fallet med encyklikans doktrin; en grupp teologer och filosofer har blivit alltmer övertygade att sådana villkor infrias i detta fall. Det finns ändå många som fortsätter att mena att ofelbarhet inte ingår som en del och som hävdar att vi här har att göra med icke ofelbar men autentiskt eller auktoritativt

läroämbete. Den pastorala betydelsen av denna debatt är att de påverkar det svar som samvetet måste ge till undervisningen.

a. Ofelbarhet genom dogmatisk definition.

Fastän det inte är nödvändigt för läroämbetet (biskoparna i förening med påven eller påven själv i denna hans befattning) att använda ett särskilt formulär för att definiera en dogm i tron eller moralen, måste det klart utsägas att de gör just detta utifrån vad som beslutats i ett koncilium eller utifrån vad som tillkännagivits av påven. Det faktum att Paulus VI inte använde någon terminologi i *Humanae Vitae* som utvisade att han handlade ofelbart då han tillkännagav doktrinen är ett starkt argument för att doktrinen inte blev definierad på så sätt. Det specifika försvaret för läroämbetets rätt och skyldighet att undervisa i frågor om naturlig morallag (n:r 4) skulle kunna stärka detta intryck, eftersom ofelbarhet begränsas till det som är en del av uppenbarelsen eller det som erfordras för att försvara eller troget uttrycka uppenbarelsen. För att en sanning ska kunna definieras som trossats måste den höra till uppenbarelsen eller vara nödvändig för att förklara den och måste tros eller hållas för sann av alla de troende. Det var inte fallet med *Humanae Vitae*.

b. Ofelbarhet och undervisning som är definitiv.

Mångas uppfattning, och bland dem många teologers, att *Humanae Vitae* är en autentisk eller auktoritativ men inte ofelbart framlagd undervisning har lett många av dem att tro att den inte är bindande för samvetet. Uppfattningen har emellertid framförts att dess doktrin är så knuten till uppenbarelsen att den blivit nödvändig som försvar för det som är uppenbart och därför föremål för Paulus VI:s definition. (1) Det hävdas inte att undervisningen rör själva uppenbarelsen eller att den därför är definierad som en dogm som skall omfattas av tron ("credenda"), men att den har sin rot i naturlig moralisk lag, vilken är en verklighet som finns belagd i Skriften, och är en doktrin som lärs ut ofelbart och som skall "hållas som sann" ("tenenda") av alla de trogna.

Paulus VI avsåg att avgöra den fråga om ansvarigt föräldraskap som han hade framför sig, nämligen huruvida det traditionella fördömandet av medel eller metoder för att förhindra prokreationen också omfattade det nya ovulationspillret eller huruvida det kunde finnas undantag för förkastandet av antikonceptionella medel som ett moraliskt tillåtet sätt att sprida barnens födslar under livets fertila tid. Han hänvisade i texten till det faktum att läroämbetes undervisning var oförändrad (n:r 6); särskilt hade han pekat på att Kyrkan inte var författare till en sådan doktrin utan bara dess uttolkare och sagt att hon (Kyrkan) "inte var i stånd" att förklara något som moraliskt tillåtet som av sin egen natur "oföränderligt stod i opposition" till det moraliska goda (n:r 18). Paulus VI förmedlade en undervisning i moralfrågor som var oförändrad eller som var definitiv vilket visades av det faktum att han "inte var i stånd" att lära ut det motsatta.

c. Ofelbarhet grundad i det ordinarie universella
Läroämbetet, Magisterium.

Denna synpunkt har utvecklats av J.C. Ford och G. Grisez i en artikel 1978, där de försökt utforska huruvida förutsättningarna för ofelbart lärande hade infriats i *Humanae vitae* (*Theological studies*, 39, sid 258-312) eller inte. Det var här varken en fråga om dogmatisk definition eller fråga om en doktrin hade lärts ut slutgiltigt och ofelbart i encyklikan som sådan, utan om, i ett annat avseende, det kunde konstateras att den doktrin som lärs ut i *Humanae vitae* redan hade lärts ut ofelbart av biskoparna ute i världen i deras ordinarie undervisning i förening med påvarna; encyklikan kunde då bekräfta denna undervisning.

Antagandet bygger på Andra Vatikankonciliets lära om kyrkans läroämbete, Magisterium. Läroämbetet undervisar ofelbart när det framlägger en doktrin om tro och moral genom en dogmatisk definition eller när den lär en sådan doktrin slutgiltigt när doktrinen fordras för att vaka över eller utlägga det som är uppenbart, eller när biskoparna i hela världen, även om de inte har en gemensam sammankomst, är samstämmiga i en specifik bedömning av en sådan lära som skall omfattas helt och fullt (*tenenda*) av den universella Kyrkan. För att i dessa fall utöva ofelbarheten är det inte nödvändigt att doktrinen ingår i det som är uppenbart men nödvändigt för att effektivt vaka över eller förklara uppenbarelsen. Det är inte nödvändigt att biskoparna i den Katolska kyrkan i kommunion med Påven möts i en

sammankomst, men att de (i moralisk samsyn) är överens om den gemensamma bedömningen i frågan. Det är inte heller så att de måste vara överens i den innevarande tiden nu utan att man varit överens om en sådan lära under längre tid i det förflutna; att det förhöll sig så i frågan om antikonceptionen genom århundradena är ställt utom tvivel. Med andra ord skulle biskopar av annan mening inte förändra en sådan läras status som ofelbart utlärd doktrin utan helt avvika från katolsk lära. Avvikelser i förhållande till andra inverkar inte på frågan om ofelbarhet i utlärandet av denna doktrin av det ordinarie universella läroämbetet, Magisterium, eftersom de inte ingår i läroämbetet.

d. Autentisk eller auktoritativ undervisning utan hänvisning till ofelbarhet.

Före Fords och Grisez' artikel och innan E. Lio i sin bok (*Humanae vitae e infallibilità*, 1986) framlagt olika skäl för att doktrinen var ofelbar lära, tolkade de flesta encyklikan som autentisk eller auktoritativ men icke ofelbar. Denna form av Läroämbetets undervisning har också beaktats av Vatikanum II och är det normala sätt på vilket biskoparna och Påven fullgör sina skyldigheter att undervisa i tros- och moralfrågor, så att Kyrkan förblir Kristus trogen och i trons och livets gemenskap.

Tendensen, vare sig det gäller teologer eller andra, att göra den bedömningen att Paulus VI inte ofelbart uttalat att antikonception alltid är moraliskt felaktig och att dra

den förhastade slutsatsen att han kunde ha misstagit sig eller till och med att han sannolikt misstagit sig, är omdömeslös. Det är en falsk slutledning att först säga att ”det inte finns någon garanti för att läroämbetet inte har fel” och, ”läroämbetet kan teoretiskt ha haft fel”, och sedan säga att det ”sannolikt har misstagit sig” eller ”hade fel” (jfr G.M.E. Anscombe, *Conception and Chastity*, n:r 15).

Läroämbetets auktoritativa undervisning bär inte inom sig ett antagande om fel eller osanning, utan om sanning, eftersom Läroämbetet i sådan undervisning har den Helige Andes stöd, dock utan den specifika form för denna hjälp som är förenad med ofelbarheten. För alla i Kyrkan, och i mer allmän betydelse, utgör det en norm för tron eller för moral i livsföringen.

Konciliet angav viktiga riktlinjer för hur en auktoritativt förelagd doktrin ska förstås och omfattas. Den har en högre grad av läromässig auktoritet med hänsyn till vilken sorts dokument det handlar om, till hur ofta den uttalats och till den terminologi som använts för att förmedla den (se *Lumen Gentium*, n:r 25). Det kan vid tillämpningen av dessa kriterier på *Humanae vitae* inte förnekas att dokumentet är en påvlig encyklika, ett undervisande dokument som utgivits för att avgöra just frågan om antikonceptionen, att det bekräftar en genom seklerna oföränderlig lära och att läran uttrycks i sådana termer att ett sådant handlande i sig självt framstår som

moraliskt fel och aldrig tillåtet ens av mycket goda skäl. Med andra ord innebär Konciliets kriterium att läran, även om den inte framlagts som ofelbar, har kungjorts på läroämbetets högsta auktoritetsnivå och därför kräver den högsta nivån av *obsequium*.

e Ofelbarhet eller auktoritativ undervisning som förslag?

Åtminstone två senare inlägg från läroämbetet har ett samband med denna fråga och skall nu undersökas:

1. Johannes Paulus II's anförande till moralteologerna, 1988, i anslutning till en kongress till 20-årsminnet av *Humanae vitae*. Och så i direkt anslutning till encyklikan talade påven Johannes Paulus II till deltagarna om det ansvar som åligger Läroämbetets undervisning. Han använde två nyckelbegrepp från Vatikankonciliets dekret om religiös frihet, *Dignitatis humanae*, och tillade ett tredje. För vårt syfte är det viktiga att dessa kriterier sammanhänger med svar på sådan undervisning som Läroämbetet kungör utan hänvisning till .

2. Motu proprio *Ad tuendam fidem*, 1998.

1998 utgav påven Johannes Paulus II ett juridiskt dokument kallat *motu proprio* ("av egen vilja eller "hand") om beskyddandet och vakandet över tron. *Ad tuendam fidem* ändrade den kanoniska lagen från 1983 för att göra det möjligt att i lagen införa kategorin Läroämbetets definitiva undervisning mot bakgrund av

1989 års Försäkran om tron och Trohetsed, som fordras av alla som mottagit vigning och fått vissa tjänster i Kyrkan och samtidigt göra det till ett kanoniskt brott att förneka sådana sanningar som kungjorts som definitiva. En ”Förklarande anmärkning (n:r 6 och 9)” åtföljde offentliggörandet av denna text utgiven av Troskongregationen. Den ger, utan att vara fullständig eller utförlig, bland annat exempel på olika typer eller nivåer av Läroämbetets undervisning. Frågan om läran om antikonceptionen i *Humanae vitae* tas inte upp direkt här (vilket inte heller skulle ha förväntats). De argument som Ford och Grisez och andra, till och med Lio, lagt fram är helt förenliga med det som står här. Johannes Paulus II hade i sin undervisning redan tidigare sagt att det avsiktliga och direkta dödande av en oskyldig mänsklig varelse, den direkt utförda aborten och direkt eutanasi var allvarligt och i sig själv moraliskt felaktigt. Han åberopade det ordinarie universella Läroämbetet i dessa frågor med en terminologi som erinrade om Konciliet hänsyftning till ett sådant Läroämbetes ofelbarhet (jfr *Evangelium vitae*, 57, 62 och 65). I frågan om eutanasi finns ingen direkt referens till Skriften; det är ett immanent moraliskt fel vars fördömande kan knytas logiskt till det direkta dödandet av oskyldiga som läromässigt har sin rot i Skriften. Parallellen till antikonceptionen är entydig.

Vi förstår av Paulus VI:s uttalanden att läran om antikonceptionen har varit Kyrkans obrutna lära. Det är viktigt både med hänsyn till ofelbarhetskravet (vare sig

det byggs på uttalanden av Lio eller Ford och Grisez och deras efterföljare) och till den auktoritativa undervisningen. Fram till den Anglikanska Lambethkonferensen 1930 hade ingen kristen kyrka eller kyrkligt samfund lärt något annat än att antikonceptionen är ett immanent moraliskt fel; i och för sig påverkar inte den Anglikanska gemenskapen katolsk doktrin. Bekräftelse på den bestående läran kom från den grekisk-ortodoxe patriarken vars påpekanden här förtjänar en fullständigare presentation än den som tidigare förmedlats:

”Jag är överens med påven. *Paulus VI kunde inte ha uttryckt någon annan lära* (bokstavligen: kunde inte ha uttryckt sig annorlunda”, *Herder Korrespondenz*, 22, 1968). Han håller Evangeliet i sina händer och vill rädda morallagen, familjens och folkens fortbestånd. Jag står på påvens sida i alla hans handlingar, hans ord och hans policy.

f Ytterligare ett par reflexioner.

Många angrepp har gjorts på *Humanae vitae* doktrin av teologer. Det har sagts att de flesta katoliker helt enkelt struntat i undervisningen, praktiserar antikonception och undviker att nämna det i bikt och att läran av det skälet inte kan vara rätt lära. Logiken i en sådan attityd säger att det skulle vara människors beteende som dikterar vad som är

moraliskt rätt och fel. I så fall leder det till relativism, vilket i sin tur skulle innebära att t.ex föräktenskapligt sex som varit omoraliskt tills helt nyligen nu blivit tillåtet, om än inte nödvändigt, och som nu helt enkelt skulle rättfärdiga vad de flesta gör. Därför borde följande kunna konstateras: fastän Kyrkans ofelbarhet verkar i tro (inte i undervisning) när alla från Påven till den siste bland de trogna instämmer i en lära som skall hållas för sann och fastän samtycket från Kyrkans medlemmar kan vara ett tecken på något som undervisats som ofelbart av Läroämbetet, är ändå inte det förra en förutsättning för det senare. Därtill kommer att den allmänna uppfattningen bland alla de trogna prövas i harmoni med och aldrig mot Läroämbetets undervisning vare sig den framläggs ofelbart eller inte (R. Shaw, *Contraception, infallibility and the Ordinary Magisterium*).

Man har hävdad att Paulus VI omkring året 1968 varit övertygad om att läran om antikonceptionen hade utlagts som ofelbar av Läroämbetet och att läran berör så många människors liv på en så grundläggande nivå att, om denna lära inte framlagts som ofelbar, så skulle ingen moralisk doktrin kunna läggas fram som ofelbar (H. Küng, *Infallible?*, 1971).

Sakfrågan handlar om att göra en absolut åtskillnad mellan den Helige Ande och Kyrkan och att vidhålla att varje yrkande som är nödvändigt för att uttrycka sanningar i tron och moralen av nödvändighet innehåller osanning och är begränsat av historiska perspektiv och är otillräckligt. Slutsatsen skulle då vara den att det inte är möjligt att lägga fram ofelbar undervisning samtidigt som man hävdar, (Küng, *ibid.*), att Kyrkan aldrig kan gå under (oförgängligheten).

Detta skulle betyda att Kyrkan inte vid någon given tidpunkt kunnat veta vad hennes tro är eller om hon kan leda människor att handla moraliskt rätt eller fel; också detta skulle innebära relativism. Bortsett från att företrädarna för sådana uppfattningar är böjda att göra undantag för att de egna påståendena skulle ha begränsad betydelse, lyckas de inte på något mer träffande sätt skilja mellan sanningen och uttrycken för sanning; att sanningens olika uttryck kan förbättras och ses i vidare perspektiv betyder inte att den sanning de bär på är osann eller omöjlig att veta något om. Samtidigt som det är sant att den Helige Ande inte direkt kan identifieras med Kyrkan, så betyder Jesu löfte att han skulle vara med Kyrkan till tidens slut precis det han säger, det vill säga att han leder Kyrkan och befäster hennes tro och hennes moraliska undervisning, osv. Det är sant att den Helige Ande garanterar att Kyrkan inte går under utan att hans ledning, utöver oförgängligheten, omfattar det särskilda stödet till Läroämbetet i det som gäller tron och moralen.

Trots en del förvirring efter encyklikans offentliggörande har biskopskonferensernas reaktioner varit varierande. Man har, som Paulus VI också uppmanade till, försökt bistå människorna under en pågående pastoral krissituation. I några av tredje världens länder välkomnade biskoparna fördömandet av statlig inblandning liksom Påvens och Konciliet klara uppmaning att paren skall ha ansvar att avgöra kraven på ett ansvarsfullt föräldraskap i överensstämmelse med de givna normerna. I Spanien, där situationen inte var så besvärande, låg betoningen på encyklikans auktoritativa karaktär. I Kanada och Västtyskland

efterlyste man pastorala riktlinjer utan att förneka encyklikans doktrin.

Svårigheten låg ofta i det faktum att biskopar inte behärskade alla detaljer i doktrinen eller angränsande frågor. Problemet förvärrades av att en del teologer, som hade kunnat ge sina biskopar råd, hade en avvikande mening. I en del fall tycks biskopar ha valt att inte uttala sig i sak utan velat bevara enheten i Kyrkan genom att undvika meningsskiljaktigheter och bistå människor pastoralt genom att mana dem att följa samvetet. Det är den aspekten vi nu måste se närmare på.

3 Det svar som samvetet måste ge till undervisningen.

I den villervalla som följde på encyklikans offentliggörande fastslog de biskopar som rådde sitt folk ”att följa samvetet” något sant och viktigt men gjorde det på ett helt otillräckligt sätt. Vare sig det var på grund av viss förvirring, rädsla för att förvärpa en pastoralt sett redan svår situation eller av medveten dubbeltydighet, fick man alltför lätt intrycket att människor själva ”skulle bestämma sig” för vad som i frågan om det ansvarsfulla föräldraskapet skulle vara det rätta i äktenskapet, till och med att användande av preventivmedel i någon mening skulle vara moraliskt försvarbart om det var ett val ”i gott samvete”, fastän stridande mot Läroämbetets doktrin.

a. Några påpekanden om samvetet i allmänhet.

i. Det Andra Vatikankonciliet

För att förstå samvetets roll i denna ömtåliga fråga måste vi gå tillbaka ett stycke. Konciliet har utfört en stor tjänst då det friskade upp samvetets religiösa dimension i det att det förklarade följande:

”I djupet av sitt samvete upptäcker människan en lag, som hon inte ge sig själv, en lag som hon dock är förpliktad att lyda. Dess röst manar henne ständigt att älska och göra det goda och undvika det onda, och den ljuder, när så är nödvändigt i hennes hjärtas inre och säger: Gör detta! Låt bli detta! Människan har alltså en lag, som av Gud är inskriven i hennes hjärta, och det hör hennes värdighet till att lyda denna lag, som också en gång skall döma henne. Samvetet är människans hemligaste centrum och helgedom, där hon är ensam med Gud och där hans röst gör sig hörd. I samvetet lär man på ett underbart sätt känna denna lag, som fullbordas i kärleken till Gud och nästan. Det är genom troheten mot samvetet som de kristna förenas med övriga människor i att söka sanningen och i att i sanningen söka lösa alla de moraliska problem, som uppstår i de enskildas liv som i den sociala gemenskapen. Ju mer det rätta samvetet kan göra sig gällande, desto mer avlägsnar sig enskilda och grupper från att fatta sina beslut på ett blint sätt och strävar efter att följa den objektiva moralens normer. Men inte sällan händer det, att samvetet på grund av oövervinnelig okunnighet tar miste, utan att det därför förlorar sin värdighet. Detta kan man likväl inte säga, när människan föga bekymrar sig om att söka det sanna och det goda, och när syndens vana med tiden gör hennes samvete nästan blint (*Kyrkan i världen av i dag*, n:r 16)”.

Mycket klarnar vid en noggrann genomläsning. Å ena sidan är samvetet en hemlig helgedom där var och en möter Gud och hans vilja. Även de som inte tror på Gud möter honom på något sätt i samvetet; han är den sanningens och godhetens fullhet som de söker när de uppriktigt jagar efter det som är helt gott. Varje individ söker sanningen och moralisk sanning i samvetet på ett sätt och på en nivå som är utom räckhåll för andra, som är ”på egen hand” med Gud. Man kan bara följa samvetet genom denna personliga dialog med Gud eller då man reflekterar över sanningen; det är den absoluta motsatsen till att söka det som passar in eller är lättfattligt eller det som följer på synden vanebildning.

Å andra sidan måste samvetet vara öppet för sanningen som en objektiv verklighet och inriktat på att göra det som verkligen är gott och undvika det som är moraliskt felaktigt. Måttstocken eller normen för rätt och fel återspeglas i Guds lag eller Guds vilja. Denna norm konstrueras inte av samvetet och åläggs inte människorna av människorna själva utan erkänns av samvetet som ”rätt” eller ”fel” (jfr *Veritatis splendor*, 1993, n:r 61). Även för dem som inte tror på Gud erkänns och eftersträvas moralisk godhet och sanning genom att de uppriktigt söker efter ett rätt omdöme i samvetet. Detta samvete tillkommer alltså inte heller hos dem genom människans eget gottfinnande i kraft av hennes mänskliga egenskaper.

Visserligen kan man ha fel och samvetet göra felbedömningar (samvetet är *inte* ofelbart, (jfr *Veritatis splendor*, 1993, n:r 62). Om man inte haft tillgång på

tillräcklig kunskap, eller om okunnigheten inte kunnat avhjälpas, eller om det varit omöjligt att förstå en situation bättre, kan man ha agerat utan skuld. Man bör i sådana fall alltid respektera samvetets bedömning, även då detta samvete objektivt sett har vilseletts beträffande verkligt rätt eller gott. På denna grund vilar den religiösa friheten som kräver att hänsyn tas till människor som utan egen förskyllan kan ta miste men som har rätten att söka sanningen om Gud och att omfatta denna sanning så som de uppfattar den och leva efter den (jfr *Dignitatis Humanae*, n:r 1,2 och 10). I de fall då vi inte gör oss besväret att forma samvetet på rätt sätt handlar vi utifrån en okunnighet som kan besegras eller övervinnas, vilket vi kunde och borde ha undvikit och som vi därför är skyldiga till.

ii. Några vilseledande tolkningar av Konciliets lära.

Det är ett allvarligt misstag att betrakta samvetet på ett individualistiskt sätt som om var och en var ensam inför moraliska bedömningar och beslut ”i en oöverstiglig och ogenomtränglig ensamhet (*Veritatis splendor*, 1993, n:r 58) ”, eller som om var och en behövde uppfinna sin egen morallära (*ibid* n:r 60-61). Att vi upptäcker att Gud är med oss i samvetets helgedom medför ett förtroligt förhållande till Honom som ingen annan kan vara delaktig i på samma sätt, men det betyder inte en fullständig isolering. Som S:t Paulus antyder (jfr *Rom 2:12-16*, ”om det vittnar också deras samvete och deras tankar anklagar varandra och försvarar sig”), handlar samvetet som ett vittne, ett inre vittne om

sanningen i det vi gör, i det att det söker det moraliska goda som vi har att göra och identifierar det moraliskt onda som vi ska undvika; det söker inte och accepterar inte kompromisser, rationaliseringar eller förvrängningar. Den inre dialog vi har med oss själva i samvetet handlar om sådana goda ting och om sanningen; det innebär alltid att söka sanningen och att komma till ett avgörande på grundval av sanningen och att handla i överensstämmelse med den. Samvetet i sig öppnar oss för helheten i den sanning och godhet som finns i Gud och för bönen. Sanningen förenar oss med alla människor av god vilja; här behöver vi göra våra bedömningar med urskiljning. Vi behöver urskilja och stå emot gruppåverkan och socialt tryck att göra orätt och acceptera äkta kritik för att omorientera oss till det som är verkligt gott. Allt detta hör till samvetets vittnesbörd som vittnar om sanningen och godheten. ”Att följa sitt samvete” är en grundläggande och viktig norm som bör omfattas och tillämpas i motsats till friheten att göra som man tycker, som många rekommenderar. Läroämbetet ersätter inte samvetet utan ger det anvisningar och ställer oss inför sanningen om det goda vi ska göra och det onda vi ska undvika. Det är inte en sanning som Läroämbetet uppfinner eller upprättar utan en sanning som det tolkar och lär ut; det är till ovärderlig hjälp och tjänst för kristna och andra i utbildandet av deras samvete (jfr *Veritatis splendor*, 1993, n:r 64,65). Man bör fästa avseende vid vad det uttalar.

b. Samvetet och normerna för ansvarsfullt föräldraskap.

Utvecklingsgången i bildandet av samvetet och i den efterföljande tillämpningen i denna fråga kan inte skärmas av

de faktorer som på den innehållsliga nivån redan ingår i de allmänna principer som måste gälla för ett grundläggande kristet samvete med hänsyn till äktenskapets goda. Låt oss för att fortsätta vårt resonemang anta att ett par genom samvetet klarlägger sina avsikter och kommer fram till en bedömning att de vid en viss tidpunkt borde undvika ett nytt havandeskap, så betyder det att detta är deras ärliga bedömning av Guds vilja för dem och därmed en viljeyttring som de måste följa i samvetet. När de sedan ställer frågan om vilka medel som ska användas ser de att direkt abort, direkt sterilisering och antikonception är uteslutna som moraliskt legitima sätt att omsätta avsikten i verklighet (n:r 12). Naturlig familjeplanering och terapeutiska förfaringssätt med antikonceptiv bieffekt i de fall då villkoren för dubbeleffekten kan tillämpas rätt innebär inte att dessa normer överträds (n:r 15-16). Vad skulle då "följa samvetet" innebära i förhållande till sådana normer?

Argumentet med ofelbarheten var inte bara en rent akademisk fråga. En del författare såg den ur pastoral synvinkel; om människor nämligen visste att doktrinen lärts ut som ofelbar och att Läroämbetet följaktligen inte kunde ha haft fel i sin undervisning, skulle de uppfatta den som äkta utan att ifrågasätta den, att alla eventuella tvivel som de kunnat hysa var grundlösa, och att de därför skulle förverkliga undervisningen i sitt äktenskapliga liv. Detta är ett både äkta och giltigt synsätt; det är vad ofelbarheten skulle innebära i det här fallet.

Om det å andra sidan ärligt bedöms så att ofelbarheten inte är avgörande i denna doktrin, kommer *obsequium religiosum* att behövas i sin högsta grad, eftersom det minsta som kan sägas om lärans status är, att den auktoritativa doktrinen i encyklikan befinner sig på den auktoritativa undervisningens högsta nivå (*Lumen gentium*, n:r 25). Termen ”*obsequium*” innefattar visserligen ”respekt” för Magisterium men betyder mycket mer; det betyder ”följa” läran (”sequi”, att följa) eller att ”underkasta” sig den eller att ”lyda” den, inte nödvändigtvis därför att argumenten är övertygande, utan av (”ob”, på grund av) ett religiöst motiv (”*religiosum*”), nämligen att undervisningen förmedlas med Kristi auktoritet och i Hans namn och med den Helige Andes stöd. Detta betyder att sannolikheten talar för att den är äkta och inte för att den skulle vara felaktig.

En del normer har getts av det Andra Vatikanconciliet angående samvetet och Magisterium i situationer som medför konflikter eller spänningar mellan samvetet och en viss undervisning. Conciliet hävdar entydigt att man inte får vara okunnig om en undervisning som de facto är given av Magisterium, och att man inte kan behandla en sådan undervisning blott och bart som en åsikt. Johannes Paulus II tog upp saken i sitt tal till moralteologer vid tjugoförårsjubileet av *Humanae vitae* och därigenom med direkt hänvisning till den doktrin som vi här behandlar. Ingen kan anse att de handlar med gott samvete om:

- de bortser från en bestämd undervisning given av Läroämbetet.

- de betraktar denna undervisning som en åsikt och ingenting annat.
- de i tvivelsmål föredrar sin egen eller teologers uppfattning om en viss undervisning given av Läroämbetet (*Andra internationella moralteologiska kongressen*, 12 november 1988).

Ingen katolik kunde handla med gott samvete som bara valt att bortse från Paulus VI:s encyklika eller som behandlade den som en åsikt och ingenting annat (som alltså inte behandlade den som en lära som bör leda samvetet). I denna tredje anmärkning går Johannes Paulus II utöver det som sades i *Dignitatis humanae* på grundval av allmän moralteologisk lära. Den som hyser tvivel om läran i *Humanae vitae* bör läsa encyklikan, om det är möjligt inte bara i sammanfattningar eller i debattartiklar i media. Den som har sådana tvivel bör försöka förstå den och omfatta de nyckelbegrepp den förkunnar och försöka leva efter dem. Man bör försöka acceptera dem på grundval av teologiska argument eller av skäl som uttrycks genom religiöst *obsequium*. Han eller hon bör söka råd av moralteologer eller andra som accepterar undervisningen. Dock kan en person, som också Johannes Paulus II påpekar, förbli i ett tillstånd av objektivt tvivel när det gäller doktrinen bindande karaktär eller beträffande dess äkthet. Var och en som hyser objektivt tvivel är i sitt samvete skyldig att agera utifrån försiktighetens dygd och söka rätt skäl för sitt handlande. En del av den katolska moralteologiska traditionen har varit moralsystem för att lösa sådana samvetstvivel, åtminstone i den meningen att kunna ge

personen som hyser tvivlet den subjektiva vissheten att han eller hon inte begår synd genom att agera på ett visst sätt. Emellertid förutsätter dessa moralsystem att det inte finns en av Läroämbetet given undervisning i den särskilda frågan som är föremål för personens tvivel; det är av det skälet som en sådan person bör rådas att följa godkända teologers välprövade uppfattning (sådana teologer som accepterar Läroämbetets undervisning och inte deras som förnekar den). I vår encyklika ligger det inte alls till på det sättet; det kan med säkerhet sägas att Paulus VI har gett en tydlig lära om antikceptionen. Det är av det skälet som Johannes Paulus II tillägger att en person som hyser tvivel, och som följer sin egen personliga uppfattning mot Läroämbetets lära om antikceptionen, inte kan handla med gott samvete. Situationen skulle vara densamma, om han eller hon valde att följa andra teologers, även mångas, uppfattning, även namnkunniga teologers uppfattning, hellre än att följa Läroämbetes lära. I båda dessa fall skulle en person föredra det som är en uppfattning och inte mer än så, framför det som Läroämbetet har lärt ut som moraliskt normativt. Att så skett vet vi med säkerhet. En person, även i tvivel, bör hellre följa det som Läroämbetet undervisat. Allt annat sårar försiktighetens dygd och är moraliskt felaktigt.

c Öppenhet mot sanningen i samvetet och *Humanae vitae*.

Det bör redan vara tillräckligt klart att vad än ”följ ditt samvete” betyder, så betyder det inte att vi kan göra vad vi vill eller att vi kan tänka ut vår egen version av vad som är

moraliskt rätt och fel. När det Andra Vatikankonciliet talade om den mänskliga friheten som ”ett enastående tecken på Guds avbild i människan”, tillade fäderna i samma paragraf att en sådan frihet aldrig kunde sammanblandas med ”frigjordheten” att göra det som vi tycker passar oss (Kyrkan i världen av i dag, n:r 17). Även om vi skulle vara övertygade, inte på grund av en förutfattad mening utan ärligt, att doktrinen i *Humanae vitae* inte framställdes för oss som ofelbar, måste ”följ ditt samvete” betyda att vi skall forma vårt samvete på en objektiv sannings grund.

För kristna måste alla moralfrågor betraktas i ”uppenbarelsens ljus”, i Jesu Kristi ljus (Kyrkan i världen av i dag, n:r 33 och 43). Det betyder inte att arrogant påstå sig veta ”vad Kristus skulle ha gjort i det här fallet”, särskilt inte om det sticker av mot undervisning som ges i hans Namn och med stöd av den Helige Ande. Både Konciliet och Paulus VI ger oss en undervisning om en del grundläggande goda ting som inte kan nonchaleras av någon som i samvetet seriöst försöker reflektera över det ansvarsfulla föräldraskapet. De reflekterar över vad som skulle kunna kallas innehållet i ett ”grundläggande kristet samvete”, det goda som andra kan erkänna och ofta faktiskt erkänner och följer med stöd av sitt moraliska förnuft, eller av naturlig morallag, men som är specifikt och tydligt rotat i kristen uppenbarelse. Dessa värden omfattar äktenskapets goda, livsgemenskap och kärlek, trohet, exklusiv relation mellan två, ouplöslighet, självutgivelse och gåvan att kunna ta emot kärlek, fertilitet eller fruktsamhet. En kärlek som inte omfattar dessa särskilda gåvor är inte äkta äktenskaplig kärlek. Men just genom att leva med dessa gåvor

i äktenskapet kan paren finna sin lycka och sitt förverkligande. Som tragiska exempel visar, skapar kränkningar av äktenskapliga värderingar elände, bitterhet och social fragmentisering. Äktenskap lyckas inte med automatik utan fordrar ömsesidigt engagemang vid bröllopet och därefter i det äktenskapliga livet. Kärleken som måste förena paret behöver kontinuerligt näras i alla sina dimensioner, eftersom den antingen växer och utvecklas eller försvagas. Kristna makar bör medvetet tänka igenom sitt äktenskap som något grundläggande gott. I bön och regelbundna samtal bör de återkomma till sin kärlek och tillsammans reflektera över dess olika dimensioner. Med samvetets hjälp får de avgöra vad som är genuint gott att göra, vad som är viktigt att stödja för att få äktenskapet att växa men också att upptäcka tillkortakommanden som kan övervinnas. De bör vända sig till Gud som de möter i samvetet och som kallar dem att leva detta liv som gifta. Också icke-kristna kan begrunda dessa aspekter av äktenskapets goda, försöka ha dem i åtanke och leva efter dem mer och mer och på det viset främja sin egen lycka som par och som familj.

En del av denna reflektion i samvetet, och i parets ömsesidiga samspel, bör på något sätt ta hänsyn till det ansvarsfulla föräldraskapets krav på intentionerna (§ 10). Det som leder fram till ett avgörande kan inte bara vara en fråga om eget gottfinnande eller självtillfredsställande attityder; det handlar om vad de bör eftersträva (en större familj eller att undvika en ny graviditet i nuläget eller på obestämd tid), om det finns allvarliga skäl. Det välgrundade kristna samvetet kan inte betrakta alstrande av barn som ett ont; det är ett väl

underbyggt gott för hela den mänskliga arten i stort och något fundamentalt gott för äktenskapet, som också innebär att de barn som får födas blir uppfostrade. Man kan inte tänka sig barn som något ont, som en sjukdom eller tyngande besvär som man kan göra sig av med, utan bara som något gott, som en Guds gåva; som makar har de en unik roll i att samverka med Hans kreativa givande, när de kommer till. En sådan inställning till barnen behöver få växa fram också hos dem som i ett uppriktigt samvete gör bedömningen att de själva i nuläget inte bör eftersträva att få ett barn till. De flesta av dessa överläggningar är inte heller av intresse bara för kristna; de kan uppfattas av vem som helst som i samvetet är öppen för sanningen om den kärlek och det liv som är äktenskapets innersta. Alla gifta par måste utmana allvarliga missbedömningar som görs av dem som förringar äktenskapet och familjen, alstrandet av barn och moderskapet på grund av fördomar eller av skäl av ideologisk natur; de kan göra det genom att fortlöpande och i ett inre sammanhang ge samvetet en särskild fasthet och tillföra det ny kraft.

4 Teologiska och filosofiska argument för ansvarsfullt föräldraskap.

Ett mycket viktigt sätt att försöka lösa ett problem kring samvetet och denna lära är att lyssna till vad de teologer som accepterar läran har sagt om det. De föreslår sin uppfattning men kan vara en hjälp att förklara åtminstone några aspekter av frågan eller bidra med ett annat samband och perspektiv som kan göra det möjligt för dem som har svårigheter att

ompröva sina positioner beträffande samvetets betydelse. Här är vår avsikt att summera något av det man bemödat sig att lägga fram för att hjälpa dem som har svårigheter att förstå och följa Humanae vitae doktrin.

a. Personalism, naturlig morallag och oskiljbarheten.

I många fall har naturlig morallag presenterats på otillräckligt sätt under senare århundraden. Så snart den för Thomas av Aquinos typiska fokus på förnuftet inte längre stod i centrum, har tendensen varit att bedöma moralen huvudsakligen som lag, som ett uttryck för Guds vilja, och att framställa den som sådan byggd på Kyrkans läroämbete som i sin tur förklarar något som naturlig lag. När Upplysningstiden betraktade naturen som en enbart fysisk och biologisk, av förnuftet analyserbar, verklighet blev detta synsätt det enda och kategoriska sanningskriteriet. Tendensen blev då att svaret på dessa påståenden uttrycktes i liknande termer. Det innebar att naturlig morallag ofta framställdes på ett reducerande eller partiellt sätt. Naturligtvis är inte biologisk verklighet irrelevant, särskilt inte i förhållande till ansvarsfullt föräldraskap; den behöver förstås och ofta ”respekteras”. Vi bör emellertid inte ingripa i kroppens biologiska funktioner av andra skäl än att brister i normal funktion, oförmåga, fara för hälsan eller livet skulle bli följderna. Principen för helhetssynen i egentlig mening är alltså att ingrepp bara kan godtas för att läka, förhindra eller begränsa ett sjukdomsförlopp.

Egentligen är det inte den biologiska funktionen som ligger till grund för naturlig lag eller för läran om ansvarsfullt föräldraskap. Det senare betyder snarare ett erkännande av

kärlekens och livets grundläggande goda mänskliga tillgångar som ett sådant ansvar måste omfatta. När det moraliska förnuftet fungerar på rätt sätt kan äktenskap och äktenskaplig kärlek förstås som elementära tillgångar värda allas respekt, och som de som fått kallelsen till äktenskap kan förverkliga i sina liv. Det Andra Vatikankonciliet och Paulus VI har också framlagt dessa värden som goda dimensioner i äktenskapet. De gifta bör uppfatta dem som väsentliga aspekter som de som makar bör främja och aldrig fördärva. Samma sak gäller det mänskliga livet som är gott i sig självt. Till dess goda hör också överförandet av livet genom prokreationen. Denna sanning framgår också av Konciliets och den påvliga undervisningen. Enbart biologiska aspekter är här inte tillräckliga eftersom verkligt mänskliga värden, som berör människors, och särskilt gifta personers, möjlighet till självförverkligande, står i blickfånget. Att direkt eller indirekt skada sådana grundläggande värden är på grund av dessa världens natur moraliskt felaktigt.

Detta uttrycktes väl av en tidig *Humanae vitae* förespråkare: oskiljbarhetsprincipen som säger att den äktenskapliga aktens förenande och prokreativa mening aldrig avsiktligt får skiljas åt (n:r 12), är inte ett uttalande om biologi utan ett försvar av verkligheten i parets äktenskapliga akt. Denna akt övergår gränsen för deras kärlek till varandra och är dess egentliga uttryck. Den dras in i Guds skapande kärlek som är det nya livets upprinnelse. Guds skapande kärlek gör varje mänsklig varelse till ”uttrycket för Guds personliga kärlek som Gud *blir skyldig sin identitet*” (G. Martelet, *Un profetismo constetato: il messaggio della Humanae vitae*,

Milano 1980; kursiveringen är originalets). Sådana värden handlar om själva meningen med mänsklig existens och äktenskap, en mening som genom att vara av personalistisk karaktär överstiger biologisk kunskap, fastän vi inte kan vara okunniga om den biologiska verklighet som är förutsättningen för vår utveckling som personer (ibid., Nouvelle revue théologique, 90, 1968). Aktning för Guds plats innebär, att förbindelsen mellan den äktenskapliga aktens mening som en akt av enande kärlek mellan paret och öppenheten för det unika samarbetet med Gud som skapare av det nya livet i dess prokreativa mening, inte skadas. För Martelet är dessa två betydelser förenade enbart under hustruns fertila perioder, så att han ser oskiljbarhetsprincipen som en persongrundad verklighet och inte bara en biologisk, och som bara kan vara gällande under dessa perioder (ibid). Den bästa tolkningen är emellertid att makarna ska uppfatta denna persongrundade verklighet som ett faktum som aldrig får utmanas direkt och som är moraliskt bindande under alla tillfällen; ett par vars avsikt är antikonceptivt avslöjar detta genom att praktisera antikonception under fertila perioder och genom att använda naturliga diagnostiska metoder under infertila perioder vilket röjer en stadigvarande antikonceptiv intention. Å andra sidan är det par, som tar hänsyn till både den förenande och prokreativa meningen under hela perioden, öppna för det nya livet som en Guds gåva i sin kärleksakt, vilket det par som praktiserar antikonception, utesluter (jfr Séguin, "Nouveau point de vue sur la contraception" Nouvelle revue théologique, 112, 1990).

b. Antikonception och "antilivsvilja"

Denna utgångspunkt i skillnaden mellan antikonception och användande av naturliga sätt att ställa diagnos på fertilitet och infertilitet gör gällande, att gifta eller ogifta par, som praktiserar antikonception, av nödvändighet måste ha en vilja som motsätter sig livet, alltså en ”antilivsvilja.” Det påstås inte att de aktivt erkänner för sig själva att så är fallet, eller att de ens skulle förstöra det nya livet genom en abort, trots att några par skulle göra det, men väl att ett par som praktiserar antikonception gör ett val att genomföra en handling som kan ge upphov till nytt liv, och att de agerar avsiktligt för att förhindra att det sker. De binder sig medvetet för en handling som de bedömer kunna leda till befruktning (annars skulle det inte finnas något skäl till antikonception), och förutser därmed att ett framtida barn kan komma till, men går genom den preventiva metoden ett steg till för att förhindra att detta möjliga barn blir till (jfr Grisez, J. Boyle, J. Finnis och W.E. May, ”*Every Marital Act Ought to be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding*”, *The Thomist*, 52, 1988). Denna ståndpunkt grundar sig på ett tidigare och av gammalt datum fördömande i kanoniska lagen av antikonception, som medför synd, som på något sätt jämförts med mord (*ibid* s 366, 374). Dessa författare påpekar den verkliga skillnaden mellan antikonception och mord men ser samtidigt likheten i den meningen att paret har en ”antilivsvilja”.

Dessa författare gör åtskillnad på att ha en sådan vilja och att ha affektiva känslor mot livet (*ibid* s 375). Deras argument förser oss med en förklaring till det omoraliska i allt antikonceptivt beteende, också utanför äktenskapet. Emellertid antyder det faktum, att många som använder preventivmetoder

aldrig med berått mod skulle besluta sig för abort om metoden skulle misslyckas, eller om hustrun (eller en annan kvinna) skulle bli havande, att detta inte är det bästa sättet att förstå det moraliskt felaktiga i antikonceptionen.

Om de säger att deras vilja inte är ”mot liv”, i samma utsträckning som hos någon som skulle abortera ett barn, och ändå att de fortfarande har en ”vilja mot liv”, så att ett barn som avlas börjar sitt liv som oönskad, är de i grund och botten inkonsekventa. Detta hårfina argument är inte övertygande och gör det till och med svårare att förstå det syndfulla i preventivmetoderna. Många som praktiserar antikonception verkar helt enkelt inte ha någon ”vilja mot liv”, som deras moraliska handlande i att välja bort abort visar.

Att behandla preventivmetoderna på ett sätt besläktat med mord var förståeligt i en tid som föregick upptäckten under det tidiga 1800-talet av hur fertilisering, eller avlande inträffar, därför att biologin tidigare hade antagit att spermimens huvud rymde en liten mänsklig varelse (*homonculus*) som infördes i vaginan, där han eller hon växte och utvecklades. Det är rimligt att anta par som praktiserar antikonception gör bedömningen att de inte vill eller borde ha barn under den aktuella tiden, men att de agerar mot sin fertilitet och inte mot en existerande person (som i mordfallet), på ett sätt som försöker hindra den sexuella akten från att bli fruktsam (jfr Janet Smith, *Humanae vitae: A generation later*, s 361-366). Å andra sidan är par, som har samlag och använder preventivmetoder, också om de skulle ha hederliga ansvarsfulla föräldraskapsskäl, inte öppna för barn som en

gåva på det sätt som de faktiskt går till väga i sin strävan att förhindra dess tillkomst.

Majoritetsgruppen i den påvliga kommissionen, tillsatt före encyklikan, och många förespråkare för antikonnptionsmetoder drog en skarp skiljelinje mellan antikonnption och en ”antilivsmentalitet”, den senare fördömdes, och mellan antikonnption och abort. Det som ofta underskattades är den omfattning i vilken antikonnptionen förekommer, inte som isolerad händelse, utan som en serie upprepade handlingar både i parets intentioner och i vad de faktiskt gör. De verkar systematiskt mot den prokreativa meningen med de äktenskapliga akterna för att förhindra eller försvåra för dessa handlingar att ge upphov till nya mänskliga varelser. Risken ökar för att se barn som problem, som ett hinder eller som något man accepterar eller tillbakavisar på sina egna villkor eller hur lämpligt barnet kommer; till slut är de ingenting annat än ”lustans föremål”. På detta sätt står antikonnptionen i sin kärna i motsats till ”barnets bästa” eller till ”*bonum prolis*” och ökar sannolikheten för att barn ses och behandlas som i egentlig mening ”oönskade” med risk för att omsorgen och uppfostran som de senare ska få blir en kompromiss; försummelse av barns behov och ofredande av barn är visst inte automatiskt resultatet av praktiserandet av antikonnceptiva metoder, men saknar inte ett samband med den mentalitet antikonnptionen fostrar till. Ju mer den vanemässigt praktiseras ju mer ökar risken för en utveckling av en genuin antilivsmentalitet med en tilltagande syn på abort som en form av ”preventivmedel”; i detta fall kommer ”antilivsviljan” bli en drivande kraft (det bör också här

tilläggas att vissa preventionsformer är aborterade, förf. anm.). Om antikonceptiva metoder inte direkt betyder en ”antilivsvilja”, och om de inte är lika allvarliga som abort, kan de ändå alltför lätt gå i den riktningen, om de underbyggs av ett vanemässigt beteende. De medvetna handlingar vi med avsikt väljer, särskilt ett så allvarligt handlande som detta, har ett inflytande på vårt sätt att tänka och de attityder vi utvecklar, och till slut på hurdana vi blir som personer. Paulus VI var fullt medveten om detta och hade förvarnat om faran att gifta par i högre utsträckning skulle uppträda som ”herrar” över livets källor än som dess ”tjänare”, som visar dem vördnad (n:r 13). Tack vare denna insikt hade han betonat behovet av att den mänskliga sexualitetens gåva skulle ha sin plats i livet tillsammans med kyskhetens dygd (n:r 10, 16 § 1: 21-22).

c Antikonception, oskiljbarhet och kroppens språk

I överensstämmelse med tankegångarna hos Martelet och Séguin har uppmärksamheten riktats på ”kroppens språk”. Detta har utgjort en del av den ”personalism” som gynnats av dem som sökt en förändring i läran i sitt närmande till naturlig morallag, som de anklagade för att vara ”biologiorienterad”. Med rätta hade de påpekat att människor förutom med sina ord kommunicerar genom kroppsspråket, särskilt när det handlar om sexuell kärlek och äktenskap. Sådana utgångspunkter hade emellertid ofta lett dem till att betrakta moraliska normer som icke fullt genomförbara ”ideal” med inbyggda ”värdekonflikter” med påföljande val av det större goda och det mindre onda, när allvarliga skäl förelåg (proportionalism).

Denna utgångspunkt förkastades av Paulus VI då det skulle innebära att man gjorde något ont för att uppnå något gott (n:r 14; jfr *Veritatis splendor*, n:r 75-78). Trots deras ursprungliga dragning till "personalism" identifierade de slutligen "person" med "förnuft", "samvete" eller "andlighet" och behandlade kroppen och sexualiteten som i någon mening lägre stående kategorier. Den mänskliga personens värdighet kränks härigenom eftersom personen är "en i kropp och ande". Kroppen är en del av den mänskliga personen och inte något fristående som han eller hon förfogar över (Kyrkan i världen av i dag, n:r 14; *Humanae vitae*, n:r 7; *Veritatis splendor*, n:r 48-50).

Karol Wojtyła hade redan reflekterat över dessa frågor som filosof. Hans analys av sexuellt kroppsspråk erkänner kroppen som en del av personen, personens yttre, det väsentliga och enda sättet vi har för att kommunicera med varandra som kroppsliga mänskliga varelser. En sådan kommunikation bör vi åta oss med full respekt för varandra som personer och aldrig reducera den andre eller oss själva till ett "föremål" som "brukas" och "förbrukas" för vårt eget nöje eller njutning eller för något annat ändamål. Det gäller särskilt den sexuella omfamningen och det intima sexuella språket som bara kan vara rätt och riktigt inom äktenskapets gemenskap av uthållig, trogen kärlek öppen för livet, och där ett äkta uttryck för att sådant sexuellt språk kan bli möjligt. Människans sexuella differentiering som man och kvinna och deras grundläggande komplementaritet övervinner vår första förälders "arvsensamhet" i den fullständiga, ömsesidiga gåvan av sig själv till Eva när de två blev "ett kött" (*1 Mos* 1:26-28;

2:5-24; Johannes Paulus II, *Theology of the Body*, Boston, 1997). Hans erkännande att de sexuella passionerna har förvrängts av arvssynden och behöver en ny inriktning genom kyskhetens dygd mot det som är verkligt gott och självförverkligande för oss som mänskliga varelser påminner om en sanning om sexualitet och äktenskap som inte direkt hade uttryckts i Andra Vatikankonciliet (äktenskap som botemedel för sexuellt begär). Detta betyder återigen att det intimaste sexuella språket bara hör hemma i äktenskapet men också att detta språk inom äktenskapet självt måste styras enbart mot det som är gott och uttrycks på sätt som är gott i sig självt.

Johannes Paulus II talade i samband med äkta sexuellt kroppsspråk just om den äktenskapliga aktens två väsentliga betydelser, den förenande och den prokreativa, och den oskiljbara föreningen mellan dem. Den äktenskapliga aktens sexuella kroppsspråk är bara "äkta" när båda betydelserna respekteras, som de också är när den akten är öppen för avlande av barn och förening, medan språket är motsägelsefullt, förfalskat och en "lögn", när dessa två väsentliga betydelser kränks eller står i motsägnelseförhållande, som de är i antikonceptionen. Inte bara av det skälet att de går emot meningen med akten eftersom paret inte är öppet för det nya livet utan också därför att deras synbarligen förenande handling inte är verkligt förenande alls; i stället för att vara ett totalt självutgivande och mottagande språk är det begränsat och kopplat till villkoret att deras kärlek inte ska bära frukt genom att ge nytt liv i samverkan med Gud (*Familiaris consortio*, n:r 32). Det syndfulla med preventiva metoder i

specifikt sexuellt beteende har sin djupare förklaring i just detta förhållande. Dessa metoder är inte jämförbara med angrepp på livet (Janet Smith, *Humanae vitae, A Generation Later*, s 360-361).

Erkännande i samvetet av den mänskliga personens enhet i hennes jordiska existens, att hon bildar en enhet av kropp och ande, och särskilt av en sådan persons eget moraliska goda, som måste respekteras i allt vi företar oss, innebär att vi inte kan använda oss själva eller andra som enbart föremål i vårt sexuella beteende eller i annat uppträdande. Det betyder att vi inte kan behandla kroppen som ett föremål utan som en del av en person vars personliga värdighet vi inbjuds att respektera i varje mänsklig kontakt. Det är viktigt att erkänna det goda i äktenskapet (prokreation och uppfostran, trohet och oupplöslighet), dess ändamål (prokreation, uppfostran, utbildning, ömsesidig hjälp och botemedel för sexuellt begär) och dess väsentliga betydelse (förenande och prokreativ) som goda tillgångar. Äktenskapets ändamål och meningsfullhet måste respekteras och främjas av alla. Genom att främja dess grundläggande principer och försvara vad de generellt står för (t.ex. i socialt utbyte, medverkan i politiken), genom att inte agera mot dess värden vittnar kristna om det evangelium de själva är rotade i; kristna gifta par vittnar mer direkt genom att leva i överensstämmelse med äktenskapets goda tillgångar och genom sin erfarenhet som gifta. Alla människor av god vilja kan erkänna denna värdegrund, dess ändamål och meningsfullhet, när deras samveten fungerar rätt; alla, även icke-kristna makar, kan

främja och försvara dessa värden och uttrycka dem konkret i det äktenskapliga livet.

Detta innebär emellertid att äktenskapet och den äktenskapliga akten i sig själv, det vill säga äktenskapets goda genom dess ändamål och meningsfullhet aldrig bör angripas direkt och avsiktligt, urholkas eller omintetgöras. Även om goda skäl skulle tala för att ännu en födelse borde undvikas kan principen inte överges. Ett tidigare argument från den naturliga lagen, den som talade om sexuell perversion, tolkades så att det felaktiga i preventivmetoden berodde på dess inverkan på själva sexualakten. Tolkningen underskattade emellertid själva kärnfrågan som talar om det moraliskt goda i avlandet, som är gott därför att det öppnar sig för en ny mänsklig varelse och därför att akten öppnar sig för samverkan med Gud, om han vill skänka en sådan gåva, och därför att den är öppen för parets egen kärlek som utlovar en livets frukt. Att säga att den äktenskapliga akten har en avlande betydelse (prokreation) ger inte vid handen att varje sådan akt får det väntade resultatet i en konstaterad konception (det är känt att så inte alltid sker), men det betyder att det är en sådan akt som skulle kunna resultera i konception, åtminstone i princip, och att det för makarnas del är en alldeles särskild akt i den meningen att det är den enda och exklusiva akt som de kan utföra som har möjligheten att överföra deras liv till ett nytt liv i samverkan med en skapelseakt som Gud bekräftar (jfr M. Rhonheimer, ”*Contraception, Sexual Behaviour and Natural Law*”, i ”*Humanae vitae: 20 anni dopo, congresso internazionale di teologi morale*, Milano, 1989). Även när det finns goda skäl för att sprida ut födslarna förvrider makarna

hela meningen med sin äktenskapliga akt om de aktivt går emellan och under eller efter akten förhindrar möjligheten till att ett barn kommer till. Om de handlar så kränker de inte bara en biologisk process utan hindrar Gud att skänka dem ett nytt barn genom att agera mot en möjlig fruktsamhet, även om det var Guds vilja. Med andra ord blir det oundvikligt att de kränker den prokreativa meningen, det goda eller ändamålet, med sin akt. Eftersom denna akt borde vara en akt av deras inbördes kärlek betyder det dessutom att de handlar på ett motsägelsefullt sätt. Samtidigt som de tänker på att uttrycka och fördjupa sin kärlek för varandra med hänsyn till aktens enande betydelse gör de medvetet något för att deras kärlek inte skall vara fruktsam. Det får här ändå sägas att kärleken av sig själv tenderar att blomma och växa eller försvagas och misslyckas; att välja ett visst sätt med hjälp av preventiva metoder utgör en motsägelse av själva kärleken. Det var just detta Johannes Paulus II menade när han sade att parets kroppsspråk i antikonceptionen är en lögn. Han fortsatte sedan och visade att det är en lögn med avseende på den enande betydelsen, eftersom den inte uttrycker äkta och ömsesidig självutgivelse utan begränsar den, motsäger den och sätter villkor för den, vilket slutligen bekräftar hur viktig oskiljbarhetsprincipen är.

I fallet med den periodiska avhållsamheten eller användandet av den naturliga cykeln för att undvika (men inte förhindra eller försvåra) ännu en födelse under den aktuella tiden, kan ingenting av det nämnda sägas hända. I det fallet uttrycker paret fullt ut sin kärlek genom den äktenskapliga akten under den infertila tiden och gör ingenting för att den

skall vara ofruktsam; deras akt har en prokreativ mening och avspeglar deras genomgående avsikt under hela cykeln då de inte gör något som kränker aktens väsentliga mening. Under den fertila perioden undviker de (genom avhållsamheten) det enda sättet att uttrycka sin kärlek som skulle kunna leda till ett nytt liv i en prokreativt ansvarsfull handling eller i respekt för den prokreativa betydelsen. Det finns andra sätt att vara förenade i kärleken och att ge sin kärlek näring på ett moraliskt rättrådigt sätt som de kan och bör använda särskilt under den fertila perioden (jfr Séguin, ”*Nouveau point de vue sur la contraception*” *Nouvelle revue théologique*, s 219-222, 397-398, 1990).

d Samverkan med Guds skapelseakt

Vi har sett att individuella handlingar inte kan underskattas, att de påverkar och förstärker våra attityder till det moraliskt goda och våra beteendemönster och att de påverkar oss som de personer vi är och blir, än mer om de är av djupare natur, som i den äktenskapliga akten. Detta är sant om det goda vi gör och om det felaktiga vi begår. Det räcker aldrig att handla utifrån goda intentioner, trots att de är väsentliga för att agera moraliskt hederligt (därför är ”naturliga metoder” som används i antikonceptivt syfte eller som ett antikonceptivt medel moraliskt feltaktiga). Vad vi medvetet väljer att göra för att sätta en god avsikt i verket är också avgörande för hur hederlig handlingen är, liksom vårt uppträdande. Att ”väga in” något moraliskt gott som är kvalitativt annorlunda (t.ex rättvisa och kyskhet, eller äktenskaplig trohet och öppenhet för

det nya livet) är ogenomförbart och moraliskt felaktigt. Inget grundläggande mänskligt gott borde någonsin får kränkas direkt och avsiktligt. Argumentet ”det mindre onda” och ”det äktenskapliga livet i dess helhet” kommer således till korta; en ungdom som under en tid av kris stjal för att hjälpa en mor som blivit änka kan inte rättfärdiga hans eller hennes anspråk att tidigare i livet ha levt rättfärdigt. Varje enskild antikonceptiv handling är moraliskt felaktig eftersom den sårar det prokreativt goda, som är äktenskapets syfte och mening; den motsäger faktiskt både den prokreativa och enande dimensionen. Det specifika i den äktenskapliga akten, bortsett från att den är det intimaste och djupast mest personliga sättet för makarna att förenas i kärlek, är att det samtidigt är den enda handling som de kan utföra som kan ge upphov till nytt liv i samarbete med Gud. Utan Gud kan inget nytt liv uppstå. De som inte känner eller accepterar Gud kan ändå i viss utsträckning uppfatta att nytt mänskligt liv, början till en ny personlig existens på jorden, innefattar något som går utöver dem och utöver ren biologi, trots att biologiska processer är nödvändiga för att liv skall hända. Detta respekteras inte utan kränks genom antikonceptionen.

När vi betraktade samvetet menade vi att ett pars bedömning och planerade avsikter att de inte borde försöka få ett barn till under en viss tid skulle betyda att de av rättrådiga skäl som ansvarsfulla föräldrar har en uppriktig förståelse av sin moraliska plikt och att denna förståelse framstår som Guds vilja för dem. Emellertid är samvetet inte ofelbart och kan missta sig vilket betyder att ett par kan missta sig om det verkligen var Guds vilja om de skulle få ett barn till eller inte.

De borde praktisera periodisk avhållsamhet och använda den diagnostiska teknik som passar dem bäst för att avgöra när hustrun befinner sig i den infertila cykeln och handla i samklang därmed och undvika antikonception och agera med fullt prokreativt ansvar vid alla stadier i cykeln, så som vi antytt. Om de gör detta uppfyller de inte bara genom sin intention, utan genom vad de faktiskt gör i praktiken, sin (eventuellt felaktiga) förståelse av Guds vilja och är också verkligen och i själva verket öppna för hans vilja både i sina avsikter och i sina handlingar. Med andra ord är de öppna för Gud och hans gåva av ett nytt liv, om han vill skänka dem ett nytt barn, på villkor att de inte använder antikonceptiva metoder eller medel. Det fallet skiljer sig helt från fallet med paret som använder antikonceptiva metoder, även om paret handlar med en rättrådlig avsikt att undvika ett nytt havandeskap, därför att de, när de förhindrar samlagets möjlighet till liv, inte är öppna för Guds vilja att samarbeta med hans skapande kraft och till hans gåva eller till det nya liv han vill förkunna dem. Då de handlar i harmoni med människans natur (n:r 16) och det moraliska goda som fullkomnar dem som personer och som makar, handlar inte sådana makar som inte brukar antikonceptiva metoder som herrar över livets källor, obekymrade om Guds roll och vilja, utan som förvaltare av hans plan (n:r 13) till vilken de förhåller sig öppna både i avsikt och det sätt de medvetet väljer att leva, och de ger ett sammanhängande vittnesbörd om äktenskapets goda. De visar också en tillbörlig samvetets inriktning att alltid vara öppna för Gud och sanningen, redo att i intention och i praktiken rätta sig efter honom och hans vilja.

5. *Humanae Vitae* och den senare utvecklingen.

a. Assisterad and substituerande befruktning

Frågan om äktenskaplig sterilitet hade behandlats av Pius XII och hans undervisning hade faktiskt redan tillhandahållit de viktigaste beståndsdelarna till den därpå följande doktrinen. Den praktiska tillämpningen av *in vitro* fertilisering (i glas) under senare delen av 1970-talet innebar att frågan fick en mer dramatisk utformning. Troskongregationen använde sig av principen ”*icke åtskiljbart*” som vi kunnat konstatera utvecklades i *Humanae Vitae* och har spelat en viktig roll som grund och förklaring till doktrinen om antikonceptionen, men den här gången i omvänd riktning, på ett sätt som Paulus VI inte kunnat förutse. Om varje form av artificiell befruktning genom tredje parts donatorer av gameter (spermie eller ägg) skulle förkastas som kränkning av äktenskapet och som liknande äktenskapsbrott, uppstod frågan om artificiell insemination genom maken *in vitro* befruktning med användning av gameter enbart från make och maka. Om det felaktiga i masturbation för insamlande av spermier skulle undvikas och om det ondskefulla i abort som resultat av medvetet skapande av flera embryon genom stimulans av äggstockarna för att de skulle producera flera ägg, också skulle undvikas, kunde då gifta par med infertilitetsproblem inte använda dessa nya teknologier? Redan i detta så kallade ”enkla fallet” med *in vitro* fertilisering svarade Kongregationen negativt, emedan en sådan fertilisering skulle skilja prokreationen av ett barn från parets äktenskapliga akt

och kränka principen ”icke åtskiljbart” i motsatt riktning i förhållande till antikonceptionen (*Donum Vitae*, II, B, 4 a, b), se not. I konkreta termer skulle gameterna behöva samlas in från paret strax efter den äktenskapliga akten och sädesvätskan sugas upp men hustrun vara under sövning vid ögonblicket för embryots införande. Som tragiska fall med par som får barn där ingen eller bara en är förälder har visat, är det i verkligheten tredje parts tekniker som för spermie och ägg i kontakt och inte paret. Sådana tekniker utför detta i ett laboratorium och överföringen av embryot är inte parets personliga akt. Fertilitetskliniker fordrar ofta att ”kunderna” undertecknar ett formulär där de tillåter abort om det finns misstanke om handikapp, så att abortkompromissen redan i det ”enkla fallet” inte lätt kan undvikas.

Bland de olika möjligheter som finns för att bistå infertila par och förhindra sterilitet borde ett arbete ingå för att undvika långsiktig användning av kemisk eller mekanisk antikonception som ofta förändrar eller skadar kvinnan så pass mycket att hon inte längre kan få barn eller bara med svårighet kan få barn när hon vill få barn. Olika behandlingsmodeller kan användas för att bota en del former av sterilitet som bygger på noggrann analys av dess särskilda karaktär eller komma förbi andra hinder för prokreation. I dessa fall är det emellertid viktigt att parets kärlek får näring så att man kan undvika det som i en del fall kan leda till ett självpåtvingat sysslande med att få barn som utesluter mycket annat, till och med den andra parten i äktenskapet.

b. Kondomer och Hiv.

Hiv och även Aids är inte en infektion utan en smitta som kan överföras i kontakt mellan kroppsvätskor och också genom sexuell överföring. När en i ett gift par är Hiv positiv anser några att kondom bör kunna användas för att förhindra överföring av viruset till den friska parten. För syftet med denna diskussion betyder det ingenting om maken eller maken inte var ansvarig för att ha smittats (t.ex orsakat av en otillräcklig kontroll av blodet eller andra sådana skäl) eller om smittan ådragits genom omoraliskt beteende. Olika argument har här framförts i försök att rättfärdiga kondomanvändning.

c. Dubbeleffekten

Ett gift par har rätt (och i normala fall skyldighet) att uttrycka sin kärlek för varandra sexuellt. Användandet av kondom kan sägas ha två följdverkningar, det ena undviker överföring av virus (god effekt) medan det andra är antikonceptivt (ond effekt). Intentionen skulle då knytas till den första effekten medan den andra placeras utanför eller bortom intentionen. Den goda effekten skulle uppnås genom antikonceptionen och det skulle finnas samma skäl för den ene som för den andre att uttrycka kärlek som par.

Bortsett från frågan huruvida den icke smittade parten skulle utsättas för påtryckning eller känna sig utsatt för påverkan att acceptera något han eller hon egentligen inte önskar, faller argumentet därför att det finns en annan och bättre metod att förhindra spridning av smitta, nämligen avhållsamhet eftersom skyldigheten att uttrycka sig sexuellt inte är absolut och inte är tillämpningsbar i det här fallet. För det andra är det inte uppenbart att den antikonceptiva effekten

ligger helt utanför intentionen eller att den goda effekten inte uppnås eftersom paret skulle vilja undvika att virus överförs till ett barn som eventuellt skulle komma till. Alltså skulle antikonceptionen också höra till intentionen antingen uttryckligen eller effektivt och skulle kunna bli själva medlet genom vilket en överföring till ett barn skulle undvikas. För det tredje måste det äktenskapliga samlaget uttrycka kärlek men en make eller maka som bär på ett potentiellt dödligt virus måste göra allt som står i deras makt att undvika att sprida det till den person som de måste älska mer än någon annan i världen.

d. Legitimt självförsvar

I frånvaro av myndighet med ansvar för säkerhet och laglydnad eller då en sådan inte finns att tillgå eller saknar möjlighet att ingripa, och då någon faktiskt hotas av eller är ytterst nära att bli offer för ett orättfärdigt överfall, är det tillåtet att, med användande av tillräcklig kraftansträngning, slå tillbaka angriparen, till och med om denne dör till följd av kraftutövandet. Man vill då göra gällande att Hiv viruset är den ”orättfärdige angriparen” och kondom ett medel för legitimt självförsvar.

Det är naturligtvis sant att det är legitimt och till och med en skyldighet att försöka skydda hälsan mot det som hotar den. Emellertid används termen ”orättfärdig angripare” här i analog bemärkelse. Virusets sprids inte på samma sätt som en infektion genom partiklar i luften utan genom kontakt med flytningar och vidrörande av viruset på den yta där det tränger in i en annans kropp. Poängen här är att det i samlag mellan

makar är makarna som initierar samlaget eller som underlättar för en ”angripare” i och genom det som sägs vara en kärlekens akt. Det handlar inte alls om ”aggression” eller ”angrepp” här. Tvärtom är det en make eller maka som i fullt medvetande utsätter sin gifta partner för dödlig sjukdom, vilket ingen av dem borde göra.

Argumentet från *Humanae Vitae* att det är tillåtet att använda terapeutiska medel för att bota en organisk sjukdom, också om en antikonceptiv effekt förutses (n:r 15), innebär användning av dubbeleffekten och inkluderar kanske också argumentet om orättfärdigt överfall. Bortsett från den icke oväsentliga risken att kondomer kan spricka, eller att de inte används på rätt sätt, innebär att inga andra medel finns tillgängliga för att uppnå den goda effekten utan att dra in den onda effekten. Dock är avhållsamhet precis ett sådant alternativ och ett bättre medel.

e. Våldtäkt och andra våldsamma samlag.

Där en armé drar omkring på plundringståg och där det är känt att soldater systematiskt våldtar kvinnor är det i princip tillåtet att använda icke aborterande antikonceptiva medel som ett medel för legitimt självförsvar. Villkoren för att dubbeleffekten ska kunna tillämpas är följande: det skall vara fallet med förutsägbar våldtäkt.

När våldtäkt inträffat kan spermierna uppfattas som en förlängning av det orättfärdiga överfallet. Om ägglossning inte skett antas ett antikonceptivt piller som inte är aborterande kunna förhindra konception. I verkligheten innehåller ”pillret”

olika kombinationer av östrogen och progesteron (ofta med lägre nivåer av östrogen i försök att undvika skadliga bieffekter i kvinnans hälsa när hennes användande sträcker sig över längre perioder). De fungerar i en enstaka, dubbel eller tredubbel verkningsfas. Men den egentliga antikonceptiva ägglossningsblockerande effekten förmodas bli verksam om pillret tas dagarna strax före ägglossningen. Dessa pillers extra verkan är aborterande genom att de förhindrar den nykoncipierade mänskliga varelsen att fästa sig i livmodern. I fallet med ”dagen efter piller” (i Sverige numer kallat ”akutpiller”, övers. anm.) används kraftiga doser östrogen och progesteron. Det intas vid två tillfällen med 12 timmar emellan. Det första pillret kan vara över 60 % effektivt som antikonceptivt medel men har efter detta en *back-up* verkan som är aborterande. Det andra pillret har en entydigt aborterande verkan (jfr E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, 2007). Om det begränsades till första intagandet, men *enbart efter att ett test visat att ägglossning ännu inte inträffat*, kunde det kanske vara legitimt efter en våldtäkt eftersom bekräftelsen på att ägglossningen definitivt inte inträffat, omedelbart följd av intagandet av detta piller med hög dos skulle betyda att det nästan säkert verkade som ett verkligt antikonceptivt medel. Att genomföra tester för att få fram svar på frågan om ägglossning skett och invänta resultaten skulle emellertid knappast vara välkommet. Eftersom konception kan ske inom 24 timmar eller fram till tre dagar efter det utförda våldet (eftersom spermier kan överleva så länge), finns mycket lite tid för att göra en kontroll. Det är naturligtvis legitimt att

göra en spolning efter en våldtäkt för att ta bort spermien, sedd som en förlängning av våldshandlingen.

Vad skillnaden är, när en gång konception skett, är att en ny mänsklig varelse har tillkommit, fullständigt oskyldig till varje ond handling och inte i något avseende en utövare av våld eller kan ses som en förlängning av en våldsmans gärning. Liksom fallet är med varje mänsklig varelse som just börjat ett eget liv måste han eller hon respekteras och behandlas som person från stunden för konceptionen, från bildandet av zygoten, vars grundläggande mänskliga rätt är att respekteras. Dit hör alla oskyldiga mänskliga varelsers rätt till liv (jfr *Donum Vitae*, n:r 1:1). Härav följer att varje piller eller metod som används för att ta bort eller förstöra det barn som just kommit till genom makarnas samlag, är en direkt utförd abort vilken alltid, oavsett intention, är djupt omoralisk.

Svårigheten i båda dessa fall är det faktum att lågdospillret östrogen med högre progesteron dos är vanligast förekommande. Dess huvudsakliga effekt är aborterande liksom prostaglandinet, RU486 pillret, en IUD spiral (Intrauterine Device coil, som innehåller mifepristone). Senare ideologiskt inspirerade förändringar av terminologin har utformats för att förenkla destruktiv forskning på embryon innan de implanteras och bara etikettera dem som p-piller eller insatsdelar som faktiskt är aborterande. Med tanke på att de flesta piller på marknaden i huvudsak fungerar som abortframkallande, åtminstone i sin ”*back-up*” fas, innebär att de i praktiken inte är ett moraliskt lovligt val, inte ens efter våldtäkt. En spolning av slidan är lovlig.

Fallet med våldsamt sexuellt samlag mellan make och hustru (ibland kallat våldtäkt inom äktenskapet) kunde enligt min mening underställas eller rättfärdiga samma normer som preciserats ovan. Argumentet att förutsägbara våldtäkter i allmänhet skulle rättfärdiga kondom användning men inte aborterande piller sägs vila på omständigheten att det saknas samtycke till samlaget. Det sägs sedan att de gifta paren tvärtom har samtyckt till samlag under hela sitt äktenskap och att det hör till det "fria samtycket" som inte rättfärdigar självförsvar. Påståendet kan ifrågasättas. Det är högst tvivelaktigt att en hustru skulle ha samtyckt till sexuella handlingar som påtvingas henne med våld eller under hot om våld. Om vi bara för att kunna resonera vidare tänker oss att hon uttryckligen hade samtyckt också till sådana handlingar skulle hennes samtycke som sådant vara ogiltigt. (Det betyder inte att det äktenskapliga samtycket som sådant skulle vara ogiltigt även om så ändå skulle kunna vara fallet.) Skälet till detta är att sådana handlingar är omoraliska och en överenskommelse som syftar till omoraliskt handlande eller till medverkan i omoraliskt handlande är i sig självt moraliskt ogiltigt. Ingen skulle egentligen vara skyldig att uppfylla ett sådant löfte ens om det avlagts under ed; däremot skulle det vara en skyldighet att inte utföra sådana handlingar eftersom det skulle vara omoraliskt.

Bortsett från den praktiska svårigheten att hitta ett antikonceptivt och icke abortivt piller måste det bli sagt att självförsvar tillgripet på detta sätt i ett äktenskap sannolikt inte skulle fungera särskilt när utnyttjandet är konstant och upprepas. Om maken vet att hustrun använder antikonceptiva

eller abortiva piller skulle det förmodligen leda honom till att fortsätta på samma sätt med minskad oro för ett möjligt havandeskap. Kvinnor som måste leva risken att våldsamma samlag upprepas behöver hjälp av myndigheterna. Det kan bli nödvändigt med en laglig separation.

6. Slutsats.

Encyklikan *Humanae vitae* har inte bara varit den mest kontroversiella under det förra århundradet utan också en av de viktigaste. Dess täta budskap är fullt av hopp för makar och rotat i en förståelse av äktenskapets goda och en verklig äktenskaplig kärlek, i full harmoni med det Andra Vatikanconciliet. Dess undervisning om ansvarsfullt föräldraskap är inte enkel men oändligt värdefull. Man kan hoppas att denna kommentar kan ha hjälpt till att skingra en del missförstånd kring Paulus VI:s encyklika och att den kan ha hjälpt människor att uppskatta något av dess djup och mening, framför allt att gifta par finner undervisningen mer tillgänglig och blir uppmuntrade att leva i samklang med den sanning som den förkunnar på ett så profetiskt sätt.

+

Svensk översättning 2009-2010, Göran Fäldt. med kyrkligt godkännande den 12 september, 2011, för publicering på Katolska Utskottets för Äktenskap och Familj hemsida.