

Episode 1:

Innledning (I): Motsetningstegnet: Kroppens teologi i verden av i dag

I. Problemet: Menneske uten mål og mening

I mars 1976, to og et halvt år før han ble valgt til pave, fikk Karol Wojtyła, Krakóws erkebiskop, det ærefulle oppdrag å preke den årlige rettetten for pave Paul VI og medlemmer av den romerske kurie.¹ Den polske kardinalen tok utgangspunkt i Simeons profeti til Maria om Jesusbarnet: “Se, han er satt til fall og oppreisning for mange i Israel, og til et tegn som blir motsagt – ja, også gjennom din egen sjel skal det gå et sverd. Slik skal de tankene mange bærer i hjertet, komme for dagen” [Luk. 2,34–35]. Wojtyła kommenterte teksten fra Lukasevangeliet som følger:

Inneholder ikke disse ordene, som blir uttalt foran det lille Barnet, en vidunderlig syntese av det som beveger oss så dypt og uopphørlig bekymrer oss? Er de ikke et særlig tegn i vår tid, eller i det minste nøkkelen til å forstå de ulike trekk ved det moderne livet, og som opptok Det annet Vatikankonsil, bispesynodene og som stadig opptar Den hellige stol og alle biskopene sammen med Guds folk? Gir da ikke disse ordene en særlig definisjon av Kristus og hans Kirke?²

Wojtyła kom her med en radikal antydning. Hva mente han med å definere Kristus og Kirken som et motsetningstegn? Det første vi må slå fast, er at kardinal Wojtyła selv hadde kjent Simeons profeti på kroppen. Som polakk hadde han opplevd mange års forfølgelse og undertrykkelse av eksplisitt gudløse styresmakter, først under naziokkupasjonen under krigen og nå under kommunismen. Men den pessimistiske grunntonen i rettetmeditasjonene var ikke uten et anstrøk av håp. Han kunne fortelle paven og kuriemedlemmene om en flammende tro i sitt

¹ Meditasjonene er samlet i Johannes Paul II/Karol Wojtyła, *Segno di Contraddizione*, presentert av Luigi Negri, Gribaudi (2001). Engelsk utgave: *Sign of Contradiction*, overs. Mary Smith, Seabury Press (1979).

² “Queste parole, pronunciate dinanzi al piccolo Bambino, non comprendono in una sintesi meravigliosa ciò che ci tocca così profondamente e ininterrottamente ci travaglia? Non sono esse un segno particolare dei nostri tempi o almeno la chiave per capire i diversi sintomi della vita moderna, dei quali si è occupato il Concilio Vaticano II, il Sinodi dei vescovi e continuamente si occupano la Santa Sede e tutti i Vescovi insieme con il popolo di Dio? Non sono forse queste parole una particolare definizione di Cristo e della sua Chiesa?” Johannes Paul II/Karol Wojtyła (2001), s. 19.

hjemland Polen, særlig blant de unge, i et samfunn der troen var kraftig undertrykt. Han fortalte at polske menigheter for tiden organiserer mange retretter for unge, og etterspørselen er så stor og ressursene så knappe at de er nødt til å avvise mange. Wojtyła sa: “Jeg snakker ofte med disse unge menneskene, lytter med stor interesse til deres erfaringer, og jeg må si at de alle kretser rundt en grunnleggende observasjon: retrettene er for dem først og fremst en erfaring av et møte med Gud, av å finne Gud og seg selv, som innebærer en gjenoppdagelse av meningen med livet. Disse ungdommene kommer svært ofte fra det ‘store mørke’ som omslutter dem, et mørke som er skapt av hele det sekulære og antireligiøse offentlige utdanningssystemet.”³ Det fantes, med andre ord, et glimt av håp i det tyvende århundres store mørke. Derfor hadde Wojtyła knyttet Simeons profeti om motsetningstegnet til det som kalles hans lovsang: “Herre, nå kan du la din tjener fare i fred, etter ditt ord. For mine øyne har sett din Frelse, som du har beredt for alle folkenes åsyn. Et lys til åpenbaring for hedningene, og herlighet for ditt folk, Israel” [Luk. 2,29–32]. Wojtyła ba: “Måtte dette lyset styrke oss og gjøre oss i stand til å godta og elske hele Sannheten i Kristus; å elske den enda mer jo mer verden motsier den.”⁴ Det var hans erfaring med polsk ungdom. De oppsøkte Kirken med brennende iver i et samfunn som var offisielt ateistisk, et samfunn som var blitt grått og kaldt.

Men vi aner også at han med “de ulike trekk ved det moderne livet” siktet til noe annet. Den polske kardinalen var bekymret over den økende sekulariseringen og kollapsen han så innad i Kirken og over hele den vestlige verden. Etterkrigstidens nyvunne fremskrittstro hadde for Wojtyła bare reist det samme, fundamentale spørsmålet på en ny måte: Hva er egentlig et menneske? Kardinalen viste senere i retretten til pave Paul VI's rundskriv *Humanae Vitae* fra 1968, som hadde stadfestet Kirkens prinsipielle avvisning av alle former for kunstige prevensjonsmidler.⁵ Der heter det: “Det må forventes at ikke alle like enkelt vil godta denne læren. [...] Men det er ingen overraskelse for Kirken at hun, ikke i mindre grad enn sin guddommelige grunnlegger, er dømt til å bli et ‘motsetningstegn’” (*Humanae Vitae*, 18). Paven

³ “Spesse volte parlo con questi giovani, ascoltando con grande interesse le loro esperienze, e devo dire che tutte gravitano intorno ad una constatazione fondamentale: gli esercizi sono per loro in primo luogo una esperienza dell'incontro con Dio, del ritrovare Dio e se stessi, che comporta la nuova riscoperta del senso della vita. E quei giovani, di cui sto parlando, vengono molto spesso dalle "grandi tenebre" che li circondano, tenebre costruite da tutto il sistema laicizzante ed antireligioso dell'educazione ufficiale.” Johannes Paul II/Karol Wojtyła (2001), s. 17–18.

⁴ “Questa luce ci renda forti e capaci di accettare e di amare l'intera Verità di Cristo, di amarla tanto più, quanto più il mondo la contraddice.” Johannes Paul II/Karol Wojtyła (2001), s. 20.

⁵ Paul VI, *Humanae Vitae* (1968), link: http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

så det som ikke innenfor hans mandat å endre det som Gud hadde skapt; Kirken kan bare være morallovens “vokter og fortolker”: “Ved å bevare hele ekteskapets morallov, er Kirken overbevist om at hun bidrar til å skape en sant menneskelig sivilisasjon. Hun oppfordrer mennesket til å ikke svikte sitt personlige ansvar ved å sette all sin lit til tekniske hjelpemidler” (*ibid.*). Den umiddelbare foranledningen for rundskrivet var oppfinnelsen av p-pillen tidligere samme tiår. I 1960-årene gjennomlevde den vestlige verden en seksuell revolusjon. Et viktig premiss for denne revolusjonen var nettopp den frie tilgang til kunstige prevensjonsmidler, og separasjonen av seksualakten fra forplantning, som *Humanae Vitae* avviste.⁶ *Humanae Vitae* førte til utbredt dissens blant katolske moralteologer, samt i noen bispekonferanser.⁷ På menighetsnivå, og i livene til folk flest, var den pastorale oppfølgingen av *Humanae Vitae* oftest helt minimal. I praksis ble man overlatt til seg selv og sin egen samvittighet, uten at prevensjonsbruk ble problematisert eller engang tematisert. Pave Paul VI var som sagt selv klar over at rundskrivet kom til å bli et motsetningstegn. Men den voldsomme reaksjonen også innad i Kirken kom likevel som et sjokk og en skuffelse på paven.

Karol Wojtyła hadde på sin side markert seg som en sterk forsvarer av rundskrivet.⁸ Som hyrde, filosof og forkynner hadde han i mange år forsøkt å utdype Kirkens lære om kjærlighet og seksualitet.⁹ Dette videreførte han etter at han i oktober 1978 ble valgt til pave, og tok navnet Johannes Paul II etter sin forgjenger. Med seg til Roma hadde han et manuskript på polsk, med tittelen *Til mann og kvinne skapte Han dem*.¹⁰ Allerede året etter, i september 1979, begynte han sine ukentlige katekeser hver onsdag på Petersplassen, basert på manuskriptet som han hadde oversatt til italiensk. Mellom 1979 og 1984 holdt paven 129 slike katekeser, som senere er blitt mest kjent under navnet “Kroppens teologi”.

⁶ Se Grabowski (2003), s. 19–22.

⁷ For en konsis fremstilling av kontroversen rundt *Humanae Vitae*, med vekt på situasjonen i USA, se John S. Grabowski, *Sex and Virtue: An Introduction to Sexual Ethics*, The Catholic University of America Press (2003), s. 10–14. I Norge ble *Humanae Vitae* utgitt ledsaget av et hyrdebrev fra Den nordiske bispekonferanse, se *Humanae Vitae: Rundskrivelse om den rette ordning av menneskelivets videreføring*, St. Olav forlag (1968). I hyrdebrevet går biskopene langt i å underkjenne *Humanae Vitae*s autoritet, se s. 34–36.

⁸ Karol Wojtyła, “The Teaching of the Encyclical *Humanae Vitae* on Love: An Analysis of the Text”, i *PC*, s. 301–314. Se John M. Grondelski, “Karol Wojtyła on *Humanae vitae*”, *Angelicum* 81 (nr. 1, 2004): 51–63. Jeg vil si mer om Wojtyłas analyse av *Humanae Vitae* i episode 2.

⁹ Hovedverket er *Love and Responsibility* fra 1960, engelsk overs. ved Grzegorz Ignatik, Pauline Books & Media (2013).

¹⁰ Polsk: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Om tekstgrunnlaget for onsdagskatekesene, se Michael Waldstein, i *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Pauline Books & Media (2006), s. 6–11. Mer om dette i episode 3.

Det neste halvåret skal jeg presentere onsdagskatekesene om kroppens teologi her i St. Rita Radio. Det skal jeg gjøre i 24 ukentlige episoder, hver inndelt i tre kortere deler som sendes mandag, onsdag og fredag kl. 20:45. Episoden som helhet sendes den påfølgende søndag kl. 19:00. I de første tre episodene vil jeg gi en innføring i bakgrunnen for kroppens teologi, hvem pave Johannes Paul II var, og hvordan vi skal nærme oss dette omfattende og teologisk og filosofisk avanserte verket.

Kroppens teologi er blitt stående som et av de vesentligste bidrag til den kristne lære om mennesket, antropologien, i moderne tid. Selv om den umiddelbare bakgrunnen kan sies å være avvisningen av *Humanae Vitaes* autoritet i Den katolske Kirke, har onsdagskatekesene et nedslagsfelt som er langt større enn seksualetikkens område. Det er faktisk mer riktig å si at konklusjonene innenfor seksualetikken følger naturlig av den helhetlige antropologien som pave Johannes Paul II underviser om, og som *Humanae Vitae* også viste til behovet for.¹¹ I et helhetlig perspektiv på mennesket vil man nettopp ikke kunne skille ut noen områder av livet fra de andre, og særlig ikke det som har med vår kjærlighet å gjøre. Under den pavelige retretten hadde Wojtyła bedt om at Kirken måtte gjøres i stand til å godta “hele sannheten om Kristus”. Pave Johannes Paul II ønsket å forkynne hele sannheten, men nettopp gjennom en appell til mennesket selv. For ham var det viktig å understreke at *Humanae Vitae* ikke bare er en streng morallov som kommer “ovenfra” og som ikke kan integreres i menneskelivet og i erfaring. Tvert imot samsvarer rundskrivets lære med selve den kjærlighetens lov som er innskrevet i vår natur og vår kroppslighet, og som vi er skapt for.

I sitt første pavelige rundskriv skrev Johannes Paul II: “Mennesket kan ikke leve uten kjærlighet. Han forblir et vesen som er uforståelig for seg selv. Hans liv er uten mening dersom kjærligheten ikke åpenbares for ham, dersom den ikke gis ham, dersom han ikke erfarer den og gjør den sin egen” (*Redemptor Hominis*, 10).¹² Det var slik sett ikke tilfeldig at Wojtyła trakk frem ungdommen i Polen som en indirekte kontrast til situasjonen i Kirken og verden ellers. For ham ble deres iver etter å følge Kristus i alle ting – en etterfølgelse med reelle kostnader og konsekvenser – et vitnesbyrd som sto i motsetning til den tiltagende sekulariseringen av livet i vestlige land. Men han ville dermed også si noe om at det eksplisitt ateistiske polske regimet og de vestlige liberale demokratier har noe vesentlig til felles. De er begge samfunn preget av en

¹¹ Se *Humanae Vitae*, 7.

¹² Johannes Paul II, *Redemptor Hominis* (1979), link: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

teknologisk kontroll over stadig flere områder av livet, også seksualiteten, og en viss forståelse av hva mennesket og det gode liv er. Det er kunstig prevensjon bare ett av mange synlige uttrykk for. I dag er uttrykkene enda flere, og de grunnleggende tendensene enda mer markante. Og er våre utdanningssystemer noe mindre anti-religiøse enn de var i Polen?

Karol Wojtyła avsluttet retrettuken for paven og hans kurie med å slå fast at forfølgelse i dag ikke er det samme som på det romerske imperiets tid. Så sa han: “Vi lever i en tid hvor hele verden erklærer samvittighetsfrihet og religionsfrihet, og også i en tid hvor kampen mot religion, som er definert som ‘opium for folket’, utøves på en slik måte at man – så langt det er mulig – ikke skaper nye martyrer.”¹³ Forfølgerne kan hevde at forfølgelsen ikke finner sted, fortsatte han, for vi er uansett lovet den fulle religionsfrihet. Nok en gang må vi slå fast at Wojtyła neppe bare siktet til falskheten ved de sovjetiske nikkedukkene som hadde makten i Polen. Det virker som om den nye forfølgelsen forsøker å skape ‘paradis på jord’ simpelthen ved å ta fra mennesket den styrke han finner i Kristus, sa den polske kardinalen, en styrke som er blitt fordømt som svakhet og uverdighet. Men, la han til: “Det mennesket som har funnet sin styrke i troen, lar seg ikke så enkelt skyve inn i den anonyme massen.”¹⁴

Kroppens teologi er dypt motkulturell, et sant motsetningstegn i vår tid. Fordi den strider imot så mange av de grunnleggende filosofiske forutsetningene i vår kultur. Men det er et stort paradoks her. For på samme tid, ville Johannes Paul II si, er den helhetlige antropologien som Kirken formidler, nettopp noe som hvert menneske er skapt for. Ikke bare katolikker, eller bare kristne, men alle mennesker uavhengig av hvilken religiøs tilhørighet de har. Noen av de filosofiske forutsetningene for den moderne kultur, og den “adekvate antropologi” (se TOB 13) som Johannes Paul II setter opp som et alternativ, vil drøftes nærmere i neste del.¹⁵

¹³ “Viviamo in un'epoca nella quale tutto il mondo proclama la libertà di coscienza e la libertà religiosa ed anche in un'epoca nella quale la lotta contro la religione, che è definita "oppio del popolo", si esercita in modo da non creare - per quanto possibile - nuovi martiri”. Johannes Paul II/Karol Wojtyła (2001), s. 189.

¹⁴ “L'uomo forte della forza datagli dalla fede non permette facilmente di essere spinto nell'anonimo collettivo”.
Ibid.

¹⁵ “TOB 13” viser til Waldsteins oversettelse, forkortet *Theology of the Body*, katekese nr. 13 .

II. Metoden: En adekvat antropologi

Hvordan skal vi nærme oss pave Johannes Paul IIs onsdagskatekeser om kroppens teologi? Hva er det de dypest sett handler om? Dersom vi skal oppsummere et av pavens hovedanliggender i en setning, kan vi si at han *skyr enhver tenkemåte som gjør mennesket til noe mindre enn hva det er*. Det er dette paven mener når han snakker om en “adekvat antropologi”, *antropologia adeguata*, som han gjør til hovedmetode for sine katekeser. En adekvat antropologi, skriver han, har som formål å “forstå og fortolke mennesket ut fra [*in*] det som er vesentlig menneskelig” (TOB 13:2), på en måte som samsvarer med objektet, altså mennesket selv (jf. TOB 55:2).¹⁶ Ordet “adekvat” kan ha en negativ klang på norsk – men vi snakker her ikke om en antropologi som er “grei nok”, “sånn passe”. Nei, vi snakker i stedet om en antropologi som kan beskrive mennesket på en måte som svarer til dets verdighet som skapt i Guds bilde.

Når vi i vår kultur forsøker å forstå hva mennesket er, gjør vi det oftest gjennom henvisninger til psykologi, sosiologi, biologi, og så videre. Dersom vi skal forklare hvorfor mennesker oppfører seg på en viss måte, eller hvorfor for eksempel noen har begått en alvorlig forbrytelse, inviterer avisene en ekspert i psykologi til å uttale seg. Mens når vi skal forklare et fenomen knyttet til kroppen, som ernæring, seksualitet eller genetik, er det gjerne medisineren eller biologen eller kostholdseksperten som får komme til orde. Teologene og prestene, bør det være unødvendig å tilføye, er det ingen lenger som spør til råds. I økende grad ser vi også at biologistiske teorier har begynt å dominere i disipliner utenfor selve biologien. Evolusjonspsykologien har seilt opp som en måte å forklare all menneskelig oppførsel på. Imot alle disse tendensene skriver paven som følger: “‘Adekvat’ antropologi lener seg på den vesentlig ‘menneskelige’ erfaring. Den står i motsetning til en form for ‘naturalistisk’ reduksjonisme som ofte går sammen med evolusjonsteorien om menneskets opphav” (TOB 13:2, n. 3).¹⁷ Paven mener ikke med dette å avvise vitenskapenes betydning. En adekvat antropologi må selvsagt ta høyde for de funn og teorier som gjelder på biologiens, psykologiens og andre områder. Men disse teoriene er i seg selv nettopp ikke adekvate som fortolkninger av hva

¹⁶ “[Un]’adeguata antropologia [...] cerca di comprendere e di interpretare l’uomo in ciò che è essenzialmente umano”. Johannes Paul II, *L’amore umano nel piano divino: La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979–1984)*, red. Gilfredo Marengo, Libreria Editrice Vaticana/Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e la Famiglia (2017). TOB 13:2 viser til katekese 13, paragraf 2, både i Waldsteins oversettelse og Marengos tekstutgave.

¹⁷ “L’antropologia ‘adeguata’ poggia sull’esperienza essenzialmente ‘umana’, opponendosi al riduzionismo di tipo ‘naturalistico’, che va spesso di pari passo con la teoria evoluzionista circa gli inizi dell’uomo”.

mennesket er. Mennesket er ikke en abstraksjon, eller en slags tom gjenstand for teoretiske spekulasjoner, men en konkret realitet og et *subjekt*. Dette er grunnen til at paven mener vi bør nærme oss mennesket ut fra det han kaller dets “vesentlig menneskelige erfaring”. Poenget med dette er at bare er mennesket som kan erfare verden slik mennesket gjør det. Det paven etterlyser, er en “førvitenskapelig” beskrivelse av kroppen og av mennesket, som ikke av den grunn er noe mindre sann eller sakssvarende, men faktisk utgjør grunnlaget for alle andre teorier om mennesket. Dette er det i vår positivistiske kultur blitt enormt vanskelig for oss å tenke. Vi tenker nettopp at vi gjennom biologien og psykologien, kanskje supplert av noen perspektiver fra de gamle “åndsvitenskapene”, kan komme frem til en mer eller mindre total forklaring av hvem vi er. De eneste elementene i menneskelivet som forblir noenlunde mystiske, som vår subjektivitet og bevissthet, har vi satt til side som et uvesentlig spørsmål, eller vi tenker at vi gjennom nevrobiologen etter hvert vil forstå at også disse fenomenene kan reduseres til noen evolusjonært betingede prosesser som dypest sett består av noen elektroner. Men dette avviser altså paven.

For at vi skal kunne forstå bedre hva paven mener med en adekvat antropologi, bør vi se nærmere på en filosofisk strømning som onsdagskatekesene er et generaloppgjør med, nemlig *dualismen*. Den moderne dualisme kan spores tilbake til den franske filosofen René Descartes. Han postulerte at verden består av to ulike substanser: det han kalte for *res extensa*, “utstrakte ting”, og *res cogitans*, “tenkende ting”. Bare menneskesinnet kan være en tenkende ting, ifølge Descartes. Hans berømte frase, *cogito, ergo sum*, “jeg tenker, derfor er jeg”, var resultatet av hans metodiske tvil på at tingene i verden hadde en reell eksistens. Det eneste Descartes kunne være helt sikker på, var at han var et tenkende subjekt. Dermed skapes det en fundamental todeling i verden mellom mennesket og resten av naturen, og mellom menneskekroppen og -sinnet. Mot slutten av livet reflekterte pave Johannes Paul II over Descartes’ innflytelse i en intervjubok:

Cogito, ergo sum endret radikalt måten man gjør filosofi på. I tiden før Descartes, var filosofi [...] alltid underordnet *esse* [altså være], som var betraktet som det primære. For Descartes fremsto imidlertid *esse* som sekundær, og *cogito* som primær. Dette endret ikke bare filosofiens orientering, men markerte et avgjørende brudd med det filosofien hittil hadde vært, særlig Thomas Aquinas’ filosofi, nemlig værensfilosofi. [...] Etter Descartes ble filosofien en vitenskap for den rene fornuft: all være – både den skapte verden og Skaperen selv – befant seg innenfor menneskets *cogito*, som innholdet i den menneskelige bevissthet. Filosofien beskjeftiget seg fra

nå av med tingene som gjenstand for bevisstheten, og ikke som noe som eksisterer uavhengig av den.¹⁸

Man kan vanskelig undervurdere betydningen av det paven sier i dette rikholdige sitatet. Vi kan her ane sammenhengen mellom Descartes' dualistiske filosofi og den måte å betrakte mennesket på som er blitt vanlig i vår tid. Bare det som først finnes innenfor vår subjektive bevissthet, har betydning. Et annet problem med en slik dualistisk måte å forstå mennesket på, er at kroppen vår står i fare for å bli en ren maskin, som vi i ytterste fall kan bruke og definere som vi vil. Dette er også det intellektuelle utgangspunktet for løsrivelsen av seksualakten av forplantning, som Kirken avviste med *Humanae Vitae*. Så hvordan skal vi komme til rette med denne dualismen? For å svare på det, må vi se nærmere på hva paven mener med "vesentlig menneskelig erfaring", og hvorfor han gjør den til en viktig forutsetning for adekvat antropologi.

Paven begynner sine onsdagskatekeser med de såkalte "urerfaringene", de opprinnelige erfaringer som mennesket var gitt ved sin skapelse, med utgangspunkt i en eksegese av 1. Mosebok, kapittel 2. Den første urerfaringen han skildrer, er den "opprinnelige ensomhet". Mye mer vil sies om dette i kommentaren til teksten. Men la oss se kort på hvorfor paven legger så stor vekt på disse erfaringene, og særlig den opprinnelige ensomheten. Vi må ikke forstå "ensomhet" i psykologisk forstand, som en negativ opplevelse av et fravær av andre mennesker. Utgangspunktet er skapelsesberetningen i 1. Mosebok 2,18. Gud har skapt mennesket, *Adam*, og sier: "Det er ikke godt for mennesket, Adam, å være alene. Jeg vil lage en hjelper av samme slag". Ingen av de andre dyrene som Herren skaper, viser seg å være en ordentlig hjelper for mannen. Det kan bare kvinnen. Det viktige for Johannes Paul II er at denne erkjennelsen finner sted gjennom Adams subjektivitet. Mennesket har en grunnleggende erfaring av at det skiller seg ut i skaperverket. Som paven skriver, åpenbarer mennesket seg for seg selv som en *person* (TOB 5:6). Men denne subjektiviteten er, i motsetning til hos Descartes, ikke basert på en dualisme der bevisstheten eller sinnet står i motsetning til kroppen. Grunnen til at Adam ikke identifiserer seg med de andre dyrene, skjer gjennom *kroppen*. Paven skriver: "Mennesket er et subjekt ikke bare på grunn av sin selvbevissthet og selvbestemmelse, men også på grunn av sin egen kropp. *Kroppens struktur er slik at den lar mennesket være opphavsmann [l'autore] til en sant*

¹⁸ Johannes Paul II, *Memory and Identity: Personal Reflections*, Weidenfeld & Nicolson (2005), s. 8–9.

menneskelig aktivitet. I denne aktiviteten gir kroppen uttrykk for personen” (TOB 7:2).¹⁹ Denne bekræftelsen hos Johannes Paul II – at mennesket er et subjekt som kropp og sjel, og dermed at “kroppen uttrykker personen” – er en kontant avvisning av den dualistiske filosofi som Descartes gav uttrykk for. Jeg er et menneske som ikke bare *har* en kropp, men som *er* en kropp (jf. TOB 55:2). Dette indikerer samtidig noe annet, nemlig at bare kroppen og sjelen sammen kan være utgangspunktet for det paven kaller “den vesentlig menneskelige erfaring”.

For pave Johannes Paul II er erfaring alltid en erfaring av virkeligheten, av det St. Thomas Aquinas og den filosofiske tradisjon etter ham kaller *esse*, væren. Moderne filosofi, som i vesentlig grad følger premissene fra Descartes, har som sagt vanskelig for å se sammenhengen mellom erfaring og virkelighet eller sannhet. Spørsmålet om hva som er *sant*, blir i økende grad sett på som noe rent subjektivt. Selv naturvitenskapenes påstander om virkeligheten, er i vår tid under kraftig press fra en slik subjektivistisk dreining, for eksempel biologiens grunnleggende definisjon av at det bare finnes to kjønn. Erfaring, på sin side, er et begrep som er blitt sentralt i vår kultur. Menneskers livserfaringer gis stor plass i nyhetsbildet og den politiske samtalen. Ofte brukes erfaring som et argument for å endre på tradisjoner, særlig religiøse og etiske, og slike erfaringsbaserte krav får lett et sterkt emosjonelt trykk bak seg. Vi forstår erfaring enten som rene følelser, eller ut fra standardene i den vitenskapelige metode, og ofte begge deler på en gang. Når vi de siste årene har sett nye krav om rettigheter fra for eksempel seksuelle minoriteter, har argumentasjonen handlet både om menneskers livserfaringer og om statistikk eller naturvitenskap. Dersom man skal argumentere for at mennesker skal ha adgang til å endre sitt kjønn juridisk og gjennom kirurgiske inngrep, kan man vise til sterke livserfaringer fra personer som opplever å være “født i feil kropp”, men det blir også viktig å vise til såkalt vitenskapelige funn eller empiri som støtter deres sak.

Johannes Paul II avviser en slik reduksjonistisk forståelse av erfaring. For ham dreier erfaring seg om å ha en tilgang til Guds skaperplan for mennesket, slik det er skapt i Guds bilde til selvutgivende kjærlighet. For ham er erfaring alltid en erfaring av *transcendens*, av overskridelse. Vår erfaring er aldri helt objektiv “nøytral”, som i den reduksjonistiske naturvitenskapens metode, men heller ikke “bare subjektiv”, som i mye moderne psykologi. Hans erfaringsbegrep kan oppsummeres i et ord som brukes mange ganger gjennom hele hans

¹⁹ “L’uomo è un soggetto non soltanto per la sua autocoscienza e autodeterminazione, ma anche in base al proprio corpo. *La struttura di questo corpo è tale da permettergli di essere l’autore di un’attività prettamente umana*. In questa attività il corpo esprime la persona”.

lange forfatterskap, både som ung akademisk filosof, biskop og senere som pave, nemlig: *terskelen*. Ordet terskel kan hos Johannes Paul II forstås på flere nivåer. Det kan forstås filosofisk, som en terskel mellom det tenkende subjektet og tingene i verden. Det kan også forstås teologisk, som terskelen mellom vår historiske tilværelse etter syndefallet, og urtilstanden i Edens hage. For å gjøre dette mer begripelig, kan vi vise til noe som paven sier tidlig i onsdagskatekesene. Dersom vi virkelig tenker over vår erfaring, rommer den en dybde som er så enorm at vi ikke enser den i vårt daglige liv (TOB 11:1), sier paven, selv om vi i en viss forstand forutsetter den. Vår menneskelige erfaring befinner seg alltid på en terskel mellom den Gud skapte oss til å være, og den vi er blitt etter Adams fall. Tenk bare på våre erfaringer av kjærlighet, eller av skapelsens skjønnhet. Når Kristus blir spurt av fariseerne om ekteskap og skilsmisse, inviterer han dem – og dermed oss alle – til å se til “begynnelsen” (Matt. 19). Kristi gjenløsningsverk lar oss på ny stige *over* terskelen fra vår historiske tilstand og til den opprinnelige uskylden.²⁰ Derfor setter paven opp Romerbrevet 8,23 som en grunnleggende tekst for å forstå hvordan denne terskelen nå er krysset: “Vi som har Åndens førstegrøde, ... higer etter vårt legemes forløsning”. I lys av legemets forløsning kan vi virkelig se den fulle betydningen av vår historiske erfaring. I tredje og siste del av denne episoden skal vi se nærmere på hovedbudskapet i onsdagskatesene: at Gud har skapt mennesket av og for kjærlighet.

²⁰ Derfor er jeg uenig med Mary Healys fremstilling av urerfaringene (og det siste stadiet, den herliggjorte menneskehet), når hun skriver: “The first [altså “original humanity”] and last stages are completely beyond the boundaries of our experience. The only way we can possibly understand or imagine them is through God’s authoritative word in the Bible.” Mary Healy, *Men and Women Are from Eden: A Study Guide to John Paul II’s Theology of the Body*, Servant (2005), s. 11. Hun skriver også: “Only through what Scripture tells us about the beginning can we know what human life was meant to be, since our own experience is marked by sin and its consequences”, s. 21. Men dette blir en for “biblisistisk” fortolkning av det paven skriver. Han gjør det helt klart at vi har en viss tilgang til disse erfaringene.

III. Målet: En kjærlighetens sivilisasjon

Pave Johannes Paul IIs onsdagskatekser er blitt kjent ut fra den slående tittelen “kroppens teologi”, et begrep han bruker mange ganger.²¹ Men deres viktigste formål oppsummeres kanskje best i en av titlene som pave Johannes Paul II selv gav dem i sin aller siste katekese, nemlig: *Menneskelig kjærlighet i Guds plan* (TOB 133:1).²² Mer vil sies om katekesenes tittel og struktur i episode 3. Så langt vil jeg bare understreke at tittelen fanger opp noe viktig: Vi er først og fremst skapt for kjærlighet, og dette var Guds plan fra begynnelsen av. Kjærlighet er både menneskets opphav, dets endelige formål og dets kall i livet her og nå, i den falne verden vi bebor.

La oss beskrive dette nærmere. I vår kultur er kjærlighet et mye brukt ord. Det tillegges stor betydning, men har en tendens til å bli noe rent subjektivt og en følelse. Som vi har sett, gir paven en langt mer “objektiv” fortolkning av hva kjærlighet er. I sitt første rundskriv, *Redemptor Hominis*, påsto han attpåtil at mennesket ikke kan forstå seg selv uten kjærlighet (10). Kjærlighetens struktur, kan vi si, er gitt av den Gud som selv har åpenbart seg selv som kjærlighet, fremfor alt i Gud-mennesket Jesus Kristus. Jesus sa at kjærlighet til Gud og vår neste er grunnlaget for hele loven (Matt. 27,37–40). Dermed gjør han kjærlighet til kriteriet for alle våre moralske vurderinger og valg. Ja, det blir selve forutsetningen for hvordan vi besvarer det spørsmål som har engasjert filosofer til alle tider, og implisitt ligger til grunn for alle våre valg, nemlig: Hva er det gode liv?

For å definere det kristne kjærlighetsbegrepet litt nærmere, må vi se på den mest grunnleggende betingelse for at vi er til, nemlig skapelsen. Vi må igjen huske på at paven innleder onsdagskatekesene med spørsmålet til Jesus i Matteus 19, om ekteskap og skilsmisse. Han svarer med å vise til “begynnelsen”. Hvorfor det? I onsdagskatekesene slår paven tidlig fast at skapelsen er en *gave* som lar oss forstå mennesket i dets fulle dybde (jf. TOB 13:2). Den adekvate antropologi som paven gjør til metode for katekesene, er først og fremst en *gaveantropologi*, der menneskets realitet som *gitt til seg selv av Gud* er det absolutte utgangspunkt. Paven understreker at Skaperen har skapt verden ut av intet “fordi han er kjærlighet”, med henvisning til 1. Joh. 4,8 (TOB 13:3). Deretter viser han til

²¹ Waldstein nevner 100 forekomster; se *idem* (2006), s. 681–82.

²² Italiensk: *L'amore umano nel piano divino: La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio*. Dette er tittelen på den nyeste tekstutgaven på italiensk, redigert av G. Marengo (2017).

skapelsesberetningens ord: “Gud så på det han hadde skapt, og han så at det var såre godt” (1. Mos. 1,31). Paven sier: “Gjennom disse ordene skimter vi den guddommelige motivasjon for skapelsen i kjærlighet. Det er kilden, så å si, som den springer ut av: *det er faktisk bare kjærlighet som gir opphav til det gode og gleder seg i det gode*” (TOB 13:3).²³ Som en følge av denne skapelsen i kjærlighet, bærer hver skapning i seg tegnet på den opprinnelige og fundamentale gaven, sier paven videre. Dette har stor betydning for hvordan pave Johannes Paul II forstår menneskets kall i verden. Han sier noe slående: “Det er bare i tilknytning til mennesket at at det å gi, har noen mening” (TOB 13:4).²⁴ Grunnen til dette er at den synlige verden er skapt for oss: “*Skapelsen er en gave, fordi mennesket opptrer i den, og som et “Guds bilde” er i stand til å forstå selve gavens betydning i kallet fra intethet til eksistens*” (TOB 13:4).²⁵ Med andre ord: Det det betyr å være skapt i Guds bilde, er nettopp å være den som har mottatt verden som en gave, som man selv er i stand til å besvare ved å forstå denne gaven, og gi seg selv som gave – altså: i selvutgivende nestekjærlighet.

Denne gaveantropologien, der gaven definerer menneskets opphav og formål, har langtrekkende konsekvenser på alle områder av menneskets liv, også seksualiteten. Som vi har sett, må mennesket alltid forstås som et subjekt som er både kropp og sjel. Dette er for pave Johannes Paul II den dypere begrunnelsen for hvorfor Kirken alltid må si nei til den teknologiske manipulasjon av den naturlige forplantningsevnen til mennesket, som nettopp er gitt oss som en gave for å videreføre slektene og skape en “kjærlighetens sivilisasjon”. Det siste begrepet stammer fra pave Paul VI, og ble utbrodert av Johannes Paul II i et brev han skrev i 1994, *Gratissimam Sane*, også kalt *Brevet til familiene*.²⁶ Dette brevet, som altså er skrevet ti år etter at onsdagskatekesene om kroppens teologi var slutt, gir en oppsummering av mange av pavens anliggender. Han tar utgangspunkt i menneskelig farskap og morskap, som han kaller et særlig bilde på Guds eget vesen (*Gratissimam Sane*, 6). Familien er et fellesskap av personer (*communio personarum*) som er samfunnets hjørnestein; foreldrene er kalt til å gi seg selv til hverandre i oppriktig hengivenhet, og oppfylle sitt foreldreansvar på en ansvarlig måte, i tråd med den gavens lov som er uttrykt i *Humanae Vitae* (11–12).

²³ “Attraverso queste parole noi siamo avviati ad intravedere nell’amore il motivo divino della creazione, quasi la sorgente da cui, essa scaturisce: *soltanto l’amore infatti dà inizio al bene e si compiace del bene*”.

²⁴ “[...] il donare ha senso soltanto rispetto all’uomo”.

²⁵ “*La creazione è un dono, perché in essa appare l’uomo che, come “immagine di Dio”, è capace di comprendere il senso stesso del dono nella chiamata dal nulla all’esistenza*”.

²⁶ Johannes Paul II, *Gratissimam Sane*, 1994:

http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html

Til slutt fremhever paven kontrasten mellom den “kjærlighetens sivilisasjon” som er bygget på familien som et fellesskap av personer og ansvarlig foreldreskap, og den teknologiske “anti-sivilisasjon” som truer med å utviske personens og familiens betydning. Her viser paven til “utilitarismen” som en “sivilisasjon som består av produksjon og forbruk, en sivilisasjon av ‘ting’ og ikke av ‘personer’, en sivilisasjon der personer brukes på samme måte som ting.” Innenfor en slik sivilisasjon, fortsetter paven, “kan kvinnen bli et objekt for mannen, barna et hinder for foreldrene, og familien en institusjon som kommer i veien for sine medlemmers frihet” (13). Her sikter paven naturligvis til flere av de mest markante sykdomstegn i vår kultur, som kjernefamiliens sammenbrudd og skilsmisseepidemien, tilgangen til fri abort og den allmenne seksualiseringen av samfunnet.

I den filosofiske tradisjon etter St. Thomas Aquinas er det vanlig å skjelne mellom tre ulike goder, som mål for våre handlinger: *bonum delectabile*, *bonum utile* og *bonum honestum*. De kan oversettes som “nyttelse”, “det nyttige (gode)” og “det sant gode”. Disse godene befinner seg i et hierarki, og for skolastikerne var det sant gode eller endelige gode, *bonum honestum*, det eneste virkelig attråverdige målet. Pave Johannes Paul II sier mer om disse tre godene i et intervju:

Når mennesket handler, velger han et bestemt gode, som blir målet for handlingen. Dersom subjektet velger et *bonum honestum*, blir målet formet etter selve essensen til det som er gjenstand for handlingen, og er i så måte et legitimt mål. På den annen side, hvis gjenstanden for valget er en *bonum utile*, er målet det fortrinn som subjektet ønsker å oppnå gjennom det. Spørsmålet om handlingens moralitet forblir åpen: bare når handlingen som fører til et fortrinn er god og middelet som brukes er godt, kan man også si at målet for subjektet er godt. Det er nettopp i dette spørsmålet at det vokser frem en kløft mellom den aristotelisk-thomistiske etiske tradisjon og moderne utilitarisme. Utilitarismen ignorerer den første og fundamentale dimensjonen til det gode, nemlig til *bonum honestum*.²⁷

Det eneste målet i en utilitaristisk etikk, fortsetter paven, er å oppnå nytelse eller nytte for flest mulig, og redusere lidelse for flest mulig. I utilitarismen er mennesket definert primært som bevissthet og potensiell frihet, og dets selvrealisering har ikke noe transcendent mål.²⁸ Dermed er

²⁷ Johannes Paul II, *Memory and Identity* (2005), s. 39.

²⁸ I moderne utilitaristisk etikk gis derfor de andre dyrene en høy moralsk status, og skal ikke drepes eller lide. Utilitaristiske filosofer som Peter Singer er blitt notorisk kjent for å ikke tilkjenne (menneskelige) spedbarn moralsk status. Se f. eks. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press (2011), s. 154.

det som var minst viktig i den etiske tradisjon etter Aristoteles og St. Thomas Aquinas, blitt opphøyet til selve målet for etikken. Dette betyr ikke at nytelse eller nytteverdi er uviktig for paven og den filosofiske tradisjon han identifiserer seg med. Men de er bare sekundære aspekter ved det høyeste gode. Når tradisjonen snakker om “det gode liv” og å “søke det gode”, handler det ikke om å oppleve så mange øyeblikk med nytelse som mulig, eller at alle handlinger vi utfører skal gagne så mange som mulig. For å vite hva det sant gode er, må vi overskride våre egne subjektive betingelser. Mennesket er skapt for transcendens, for en overskridelse av jeg-ets egen terskel, og det er til syvende og sist denne selvoverskridelsen som sann kjærlighet består i.

Det er ingen tvil om at den utilitaristiske moralske visjon øver en enorm innflytelse på oss. Den er selve drivkraften i det teknologiske samfunnet, der naturen og mennesket i stadig større grad er gjenstand for teknisk forbedring og innovasjon. Det synes innenfor denne rammen som om menneskets verdi og valgfrihet gis en stor plass. Vi lever komfortable liv, tilrettelagt av moderne medisin, økonomisk fordeling, fri utdanning og velferdsgoder som gir en viss prioritering av de svake fremfor de sterke. På mange måter virker den utilitaristiske logikken ganske uangripelig. Hvorfor skulle vi ikke søke å maksimere lykken for oss selv og for så mange mennesker i samfunnet som mulig? Og hva er galt med velvære, med å leve et komfortabelt liv? Spørsmålet om *bonum honestum* blir i denne sammenheng noe vilkårlig, og noe vi ikke trenger å bry oss om. Hvorfor skulle vi for den saks skyld spørre om hva som er Guds mening med våre liv, eller om kroppens teologi? Den visjon av verden som *Humanae Vitae* representerer, fremstår i alle fall som et sært fremmedelement. De aller fleste vil spørre seg: Hvorfor bry seg med de urealistiske etiske kravene som Den katolske Kirke her setter opp for oss, når vi likevel kan leve så godt? Hvorfor ikke bare nyte, og forsøke å gjøre det beste ut av livet mens vi har det? Vi underholder oss selv til døde, som noen sa – men hvorfor ikke? Hva annet er det livet krever av oss?

Dette er viktige innvendinger, og pave Johannes Paul II er ikke blind for dem. Det han skriver videre i *Gratissimam Sane* er derfor av stor betydning, idet han fastslår: “Kjærligheten er *krevende*” (14), nettopp fordi den har som formål å *skape* det gode, ja, bygge en hel sivilisasjon og *gi* det gode videre til andre. Kjærligheten er ikke bare en varm følelse, men gavens objektive forpliktelse. Den teknologiske sivilisasjonen vi lever i, avföder en viss form for egoisme og kortsynthet, der livet trivialiseres og mennesket gjøres til noe langt mindre enn hva det er. Men denne trivialiseringen av livet er heller ikke “nøytral” eller metafysisk uskyldig, understreker

paven. Tvert imot er kulturen mett med mer eller mindre bevisste forutsetninger som sier noe om hva vi holder for sant. Han viser blant annet til begrepet “fri kjærlighet”, som har etterlatt mang en familie i ruiner. Måten å tenke om det gode på i utilitarismen, der lykken skal maksimeres for flest mulig, utvisker skillet mellom de som er nær oss og de som er langt borte fra oss. Dette har naturligvis en positiv effekt på mennesker og samfunn i land langt borte. Men det fører også til sammenbruddet av de strukturer som alltid har mediert nestekjærlighet, som familien, lokalsamfunnet og nasjonen. Å gjøre det gode, tenker vi, er å sikre en viss grad av lykke for oss selv og de som er langt borte fra oss. Men igjen: Mennesket er ikke en abstraksjon, det er en person, med konkret eksistens og nærvær. Derfor kan heller ikke vår kjærlighet være abstrakt, men konkret, og rettet mot å gi oss selv til vår neste, på en forpliktende måte. Eller tenk på det paven et annet sted kaller for en “dødens kultur”, der abort og eutanasi fremstår som en selvsagt del nettopp av velferdsstatens tilbud, som en dyster konsekvens av denne tilsynelatende uskyldige utilitaristiske logikken.²⁹ Paven skriver: “Kjærligheten mellom ektefeller og mellom foreldre har evnen til å helbrede disse sårene” (14), nettopp fordi sann kjærlighet til det gode overvinner alt. Slik bygges sakte, men sikkert en kjærlighetens sivilisasjon. Det er ikke alltid lett eller komfortabelt. Men det er dette vi alle er kalt til.

Onsdagskatekesene om kroppens teologi er noe langt mer enn en respons på et kirkepolitisk og teologisk dilemma. De formidler simpelthen en helt annen visjon av det gode liv. I så måte henvender de seg til hele den moderne verden på en helt åpen og uredd måte. I episode 3 vil jeg komme tilbake til bakgrunnen for og innholdet i onsdagskatekesene, og for denne kommentarserien. I neste episode vil jeg først gi en bredere historisk og teologisk bakgrunn for dem. I første del vil jeg gi en kort skisse av Karol Wojtylas liv og hans intellektuelle inspirasjonskilder.

²⁹ Johannes Paul II, *Evangelium Vitae*, 19.

http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html