

Episode 3:

Innledning (III): Kroppens teologi: Bakgrunn, tekst og tilnærming

I. Bakgrunnen: Fra *Humanae Vitae* til kroppens teologi

I forrige episode så vi nærmere på Karol Wojtyłas bakgrunn og intellektuelle inspirasjonskilder. I denne episoden vender vi igjen blikket mot onsdagskatekesene om kroppens teologi. I sin aller siste katekese trakk paven frem Paul VIs rundskriv *Humanae Vitae*, om fødselskontroll, som et tema som “går gjennom alle våre refleksjoner. Den siste delen [av katekesene, som kommenterer *Humanae Vitae*,] er dermed ikke lagt til helheten på en kunstig måte, men er forenet med den på en organisk [...] måte” (TOB 133:4). *Humanae Vitae*, la paven til, er med på å bestemme katekesenes struktur og metode. Dersom vi skal finne en tematisk kjerne og et umiddelbart utgangspunkt for onsdagskatekesene, viser altså pave Johannes Paul II selv til *Humanae Vitae* og dens prinsipielle avvisning av kunstige prevensjonsmidler. Dette var et tema som hadde opptatt paven i over tyve år før han begynte med katekesene. I 1960 utgav Wojtyła *Kjærlighet og ansvar*, som var et på mange vis banebrytende verk om betydningen av menneskelig seksualitet. Både på grunn av den filosofiske analysen han foretok, og fordi han gjorde det som katolsk biskop. I 1963 ble han utnevnt til en pavelig kommisjon bestående både av prester og legfolk som skulle granske spørsmålet om prevensjon, i lys av oppfinnelsen av p-pillen noen år tidligere. I 1967 ble en rapport fra et stort flertall i kommisjonen lekket til pressen.¹ Flertallet mente at kunstig prevensjon måtte tillates for ektepar, med henvisning til behovet for en “rett formet samvittighet”.² Slik fødselskontroll bryter ikke med moralloven, mente flertallet, og argumenterte ut fra en viss forståelse av skapelsesteologien:

Gjennom å skape verden har Gud gitt mennesket evnen og plikten til å forme verden i ånd og frihet, og gjennom sin kreative evne å aktualisere sin personlige natur. Gjennom sitt Ord er Gud selv til stede og aktiv i historien, som den første effektive årsak til hele verdens og menneskets

¹ Se Waldstein (2006), s. 99–102.

² Majority Papal Commission Report, link: <https://www.bostonleadershipbuilders.com/0church/birth-control-majority.htm>.

evolusjon. [M]enneskets enorme fremskritt mot kontroll av materien ved hjelp av tekniske midler [...] bør samsvare på en mer fullkommen måte med de guddommelige befalinger.

Kommisjonen argumenterte her i overveiende grad utilitaristisk.³ Ut fra en forståelse av mennesket som i stand til å “aktualisere sin personlige natur” gjennom tekniske hjelpemidler, ble det lett for flertallet å konkludere med at kunstig prevensjon ikke bryter fundamentalt med seksualitetens iboende formål. De viste til Gud som “den første effektive årsak”, et begrep fra den aristotelisk-thomistiske filosofi. En “effektiv årsak” betyr det prinsipp som setter i gang en prosess. Dermed indikerte flertallet at Gud først og fremst er makt og vilje, og ikke den som har gitt tingene en *form*, en mening som tingene selv er i stand til å realisere gjennom å føye seg etter Guds plan (formal årsak). En slik argumentasjon for kunstig prevensjon, som er en inngripen i en naturlig prosess, forutsetter, som vi skal se, at man allerede har separert seksualakten fra dens iboende “prokreative betydning”.

I juli 1968, midt i den kulturelle og seksuelle revolusjon som herjet den vestlige verden, kom endelig pavens svar på problemstillingen, i form av rundskrivet *Humanae Vitae*. *Humanae Vitae* avviste kommisjonsflertallets vurdering, og etterlyste en mer “helhetlig visjon av mennesket” (*Humanae Vitae*, 7): “Spørsmålet om menneskelig forplantning, akkurat som ethvert annet spørsmål som har med menneskelivet å gjøre, innbefatter mer enn de begrensede aspektene fra slike disipliner som biologi, psykologi, demografi eller sosiologi [...] Både mennesket i dets naturlige, jordiske aspekter og dets overnaturlige, evige aspekter [må vurderes]”. *Humanae Vitae*s “helhetlige visjon av mennesket” henger, som vi ser, nært sammen med Johannes Paul IIs “adekvate antropologi”, og blir drøftet flere ganger i onsdagskatekesene. Det grunnleggende argumentet mot kunstig prevensjon i rundskrivet finnes i paragraf 12. Gud har etablert en “uoppløselig forbindelse [...] mellom den unitive betydning og den prokreative betydning, og begge er iboende i den ekteskapelige akten” (*Humanae Vitae*, 12). Disse to betydningene ved seksualakten, fortsetter rundskrivet, må fastholdes samtidig for at ekteskapet virkelig skal være rettet mot gjensidig kjærlighet og mot det ansvarlige foreldreskap som mennesket er kalt til. Dette argumentet har et viktig bakteppe i konsildokumentet *Gaudium et Spes* fra 1965, som viet et kapittel til ekteskap og familie. Konsilfedrene skrev i påvente av kommisjonens og pavens endelige konklusjoner i spørsmålet om kunstig prevensjon, men slo fast at det er forbudt å

³ Min følgende analyse lener seg i en viss grad på Adrian J. Reimers, *The Good Is Love: The Body and Human Acts in Humanae Vitae and John Paul II*, St. Augustine's Press (2020), s. 71–81.

anvende “metoder for fødselskontroll som er funnet klanderverdige av Kirkens autoritet” (*Gaudium et Spes*, 51). *Gaudium et Spes* slo fast slike metoder må vurderes ut fra “objektive kriterier”, ikke bare gode intensjoner og motiver. Og disse kriteriene “bevarer den fulle betydning av den gjensidige gave [som ektefellene gir hverandre] og menneskelig forplantning i en sammenheng der sann kjærlighet råder”.

Argumentet i *Humanae Vitae* for en uopløselig sammenheng mellom seksualaktens to betydninger er, som vi vet, i ettertid blitt kritisert for å være “biologistisk”, og lene seg i for stor grad på naturrettslig argumentasjon. Men står ikke en slik oppfatning av menneskets *natur* i fare for å redusere naturen til biologi, som er nettopp det som Johannes Paul II advarer mot? Her kan det være verdt å se nærmere på et sentralt konsept fra hans bok *Kjærlighet og ansvar* fra 1960, som øvet en indirekte innflytelse på *Humanae Vitae* gjennom Wojtyłas deltagelse i kommisjonen. For Wojtyła var det han kalte “den personalistiske norm” bestemmende for seksualetikken, og egentlig all etikk, for den springer ut av det viktigste budet: budet om å elske ens neste. Som vi så i episode 1 del III, avviste Wojtyła utilitaristisk etikk fordi den ikke tar høyde for det *sant gode* for mennesket. Den personalistiske norm er, som han skriver i *Kjærlighet og ansvar*, en indirekte avvisning av utilitarismens overgripende norm om å gjøre mest mulig godt for flest mulig. Han definerer den personalistiske norm slik: “Personen selv er et gode som ikke er forenlig med “å bruke”, som ikke kan behandles som en gjenstand for bruk, og i denne forstand som et middel til et mål”.⁴ Som man kan se, er denne normen inspirert av Immanuel Kants kategoriske imperativ, som tilsier at intet menneske skal brukes som et middel til å oppnå et mål, men alltid som et mål i seg selv. For Wojtyła var nettopp seksualiteten et sted hvor slik “bruk” finner sted, om ikke både den prokreative og unitive betydningen av seksualakten bevares. Dersom man bruker kunstig prevensjon, bryter man ikke bare med den iboende betydningen av seksualakten, men personens verdighet. Et viktig intellektuelt premiss som Wojtyła her forsøker å komme til rette med, er det moderne skillet mellom *person* og *natur*, som på mange vis begynte med Descartes og som videreføres av Kant – der skiller Kants og Wojtyłas veier. Den personalistiske norm er forankret både i personen i naturen: i personens og i subjektet, og i *den rasjonelle natur* som personen er en deltager i. Som vi så i episode 2, er personen tradisjonelt definert “en individuell substans av en rasjonell natur”. Men her er det avgjørende poenget: Dette naturbegrepet som Wojtyła og *Humanae Vitae* opererer med, er ikke

⁴ Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, Pauline Books & Media (2013), s. 25.

“natur” i en biologisk forstand, men i en metafysisk forstand, selv om vi her selvsagt også snakker om biologiske funksjoner og prosesser som kan analyseres biologisk. I *Kjærlighet og ansvar* skiller han mellom “den biologiske orden” og “den naturlige orden”. Den naturlige orden har å gjøre med vår eksistens og vår tilblivelse, og omfatter derfor prokreasjon, definert som vår deltagelse i Guds egen skaperakt. Det er ikke tilfeldig at vi i dag stadig ofte snakker om “reproduksjon”, for da har man nettopp redusert prokreasjon til sin biologiske funksjon. På bakgrunn av dette må vi si at det ikke er *Humanae Vitae*, men rundskrivets kritikere som selv opererer med et reduksjonistisk syn på natur. Å kritisere seksualitetens iboende betydning for å være “biologistisk”, innebærer at man selv har et dualistisk syn på naturen som adskilt fra menneskelige intensjoner, som noe som vi selv kan gi den meningen vi ønsker. Men for Wojtyła er kroppen nettopp *ikke* bare eller ikke engang først og fremst en organisme. Fordi mennesket først og fremst er et åndelig vesen, gis kroppen sin iboende mening gjennom sin enhet med menneskets egen sjel. Å snakke om den biologiske orden er i så måte bare en menneskelig konstruksjon – det er å løsrive kroppen fra den meningen den er skapt med i den naturlige orden.

Disse premissene ligger til grunn for kroppens teologi, og bestemte, som vi har sett, pavens metode fra begynnelsen av. De vil bli utbrodert i kommentarene til katekesene på en mer systematisk måte. I neste del av denne episoden skal jeg gi en kort oppsummering av argumentet i onsdagskatekesene, og gi en oversikt over innholdet. Denne delen kan tjene som en kortversjon av kroppens teologi som man kan bruke som referanse senere.

II. Teksten: Onsdagskatekesenes form og innhold

Den 5. september 1979, under et år etter at han ble valgt til pave, begynte Johannes Paul II den omfattende katekeseserien om kroppens teologi. Serien skulle vare helt til november 1984, med et halvt års avbrudd etter drapsforsøket på Petersplassen i mai 1981, og et drøyt års pause under helligåret fra april 1983 til mai 1984.⁵ Manuskriptet var opprinnelig skrevet på polsk, men ble oversatt til italiensk etter pavevalget. Det er den italienske teksten som er autoritativ, og som danner utgangspunktet for denne kommentaren. Den engelske oversettelsen ved Michael Waldstein, utgitt som *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, ligger nær grunnteksten og har dessuten en god flyt, og anbefales for den som vil følge disse kommentarene med å lese selve katekesene. Mange av de teologiske begrepene som anvendes av paven er imidlertid vanskelige å oversette til norsk – som delvis skyldes et mangelfullt teologisk vokabular i vårt eget språk – mens man på engelsk gjør langt oftere bruk av latinsk- og greskåttede fremmedord. Derfor vil det vises til enkelte italienske begreper når det er relevant.

Onsdagskatekesene ble utgitt i form av de ukentlige, omtrent tyve minutter lange refleksjonene som paven gjør på Petersplassen hver onsdag gjennom året, foran tusenvis av pilegrimer fra alle verdenshjørner. I fem år kunne pave Johannes Paul II arbeide uforstyrret med å legge frem sin rikholdige lære om menneskelig kjærlighet, kroppens betydning og ekteskapets sakrament. Men han må også ha visst at katekesene var vanskelig stoff, og at de ville trenge tålmodig bearbeidelse og forklaring fra annet hold i Kirken. Det er hensikten med denne kommentarserien. I det følgende ønsker jeg å gi en kort oppsummering av de enkelte delene, en slags innholdsfortegnelse, og antyde hvilke katekeser de svarer til. Her benytter jeg meg av Waldsteins nummerering av katekesene, som også gjenfinnes i den italienske grunnteksten.

Onsdagskatekesene er av paven selv gitt tittelen “Menneskelig kjærlighet i den guddommelige plan”, eller mer presist: “Kroppens forløsning og ekteskapets sakramentalitet” (TOB 133:1).⁶ Disse titlene gir en indikasjon på hvordan de ulike delene henger sammen. De to siste titlene antyder temaet for de to hoveddelene i onsdagskatekesene, henholdsvis “Kroppens forløsning” og “Ekteskapets sakramentalitet”. Den første tittelen, “Menneskelig kjærlighet i den guddommelige plan”, antyder det overordnede tema for begge. Onsdagskatekesene om kroppens

⁵ Se Waldstein (2006), s. 4–6.

⁶ Se episode 1 del III. Dette er tittelen på den italienske tekstutgaven ved Gilfredo Marengo, *L'amore umano nel piano divino: La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979–1984)*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (2017).

teologi har altså to hoveddeler, der den første dreier seg om å etablere en kroppens teologi i lys av kroppens forløsning, og den andre handler om ekteskapets sakramentalitet. Michael Waldstein gir som nevnt sin engelske oversettelse tittelen *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*; de to hoveddelene gir han titlene “The Words of Christ” (Kristi ord) og “The Sacrament” (Sakramentet).⁷ Det Waldstein kaller for “Kristi ord” viser til tre ulike bibelsteder, alle fra evangelisten Matteus, men de finnes også hos andre synoptikere. Bibelstedene er: Matteus 19,3–9, der fariseerne spør Jesus om ekteskapsbrudd, og han svarer: “I begynnelsen var det ikke slik”; Matteus 5,27–32, der Jesus snakker om å begå ekteskapsbrudd “i hjertet”; og til slutt Matteus 22,24–30, der saddukeerne spør Jesus om kjødets oppstandelse, og han svarer: “Etter oppstandelsen hverken gifter man seg eller blir giftet bort”. Disse tre Kristi ord svarer til det vi kan kalle tre teologiske tidsaldre: Mennesket i “begynnelsen” (altså i urtilstanden, før syndefallet), mennesket i sin historiske tilstand (etter syndefallet), og mennesket i sin herliggjorte tilstand (etter kjødets oppstandelse). Alle disse tidsaldrene sier oss noe vesentlig om hvem mennesket er, og hva kroppen betyr. Ved å peke på “begynnelsen” og “herliggjørelsen”, åpner Kristus en mening som har vært skjult for oss. Den første delen av onsdagskatekesene kalles av paven et sted for en *triptyk*, altså en billedtavle i tre deler, bestående av disse tre ordene fra Kristus som til sammen konstituerer kroppens teologi (TOB 64:1). Jeg kommer selv til å gjøre bruk av dette begrepet for å beskrive første del av onsdagskatekesene.

Første del av katekesene, *Triptyken om kroppens teologi*, er av Waldstein inndelt i tre kapitler: Kap. 1) Kristus viser til “begynnelsen” (TOB 1–23); kap. 2) Kristus taler til menneskets hjerte (TOB 24–63); kap. 3) Kristus viser til oppstandelsen (TOB 64–86).⁸ Jeg kommer til å følge disse kapittelinndelingene. I første kapittel utlegger paven skapelsesberetningen i 1. Mosebok kapittel 2 ut fra det han kaller for “urerfaringene” av kroppens betydning. Disse tre opprinnelige erfaringene er opprinnelig ensomhet, opprinnelig enhet og opprinnelig nakenhet. Hver av disse er vanskelig oversatt til norsk, og jeg skal komme nærmere tilbake til hvordan de skal forstås. Ved å peke på disse erfaringene *før* syndefallet, ønsker paven å peke på det vesentlige faktum er vi er skapt av og for Gud (opprinnelig ensomhet), og for hverandre

⁷ Den som er kjent med ulike oversettelser, tekstutgaver og andre bøker om onsdagskatekesene, vet at både verket som helhet og de enkelte delene og katekesene er gitt ulike titler. Men paven hadde selv ikke gitt de enkelte katekesene noen titler, som gjør grunnteksten (i Marengo) vanskelig å finne frem i. For å gjøre dette så enkelt som mulig, vil jeg holde meg konsekvent til mine egne titler, som igjen er basert på andres arbeider, særlig Waldstein (2006) og Pascal Ide, se f.eks.

<http://pascalide.fr/le-don-du-corps-une-lecture-de-la-theologie-du-corps-de-jean-paul-ii-2/>

⁸ Waldstein (2006), s. 106.

(opprinnelige enhet og nakenhet). Blant mennesker står relasjonen mellom mann og kvinne i en særstilling, for de er i stand til å gi seg selv til hverandre gjennom det paven kaller kroppens “ekteskapelige betydning”. Den opprinnelige uskylden vi var skapt med av Gud, sier paven, som vi er i stand til å fornemme når vi erfarer kroppens ekteskapelige betydning, er rett og slett det samme som vår *hellighet*. Når vi forstår denne betydningen av kroppen, oppdager vi et grunnvilkår for det å være menneske: nemlig det å kunne gi seg selv som gave, som et svar på den gaven vi selv er gitt (jf. TOB 19:5). Denne oppdagelsen av kroppens “ekteskapelige betydning” er vesentlig for analysen også av de neste to Kristus-ordene. I det andre kapittelet snakker paven om vår erfaring etter syndefallet. Arvesynden betyr ikke at vi er totalt fordervede, eller at vår kjennskap til kroppens ekteskapelige betydning er helt utvisket. Men den skaper en konflikt i mennesket mellom det vi er skapt til og vår historiske erfaring av det samme. Derfor viser pave Johannes Paul II til det Herren sier i Bergprekenen: “Dere har hørt det er sagt: Du skal ikke bryte ekteskapet. Men jeg sier dere: Den som ser på en kvinne for å begjære henne, har allerede begått ekteskapsbrudd med henne i sitt hjerte” (Matt. 5,27–28). I Det gamle testamentet var *loven*, særlig i form av de ti bud, den måten mennesket kunne oppnå rettferdighet på. Men i den nye pakt introduserer Kristus en radikaliserings av den gamle loven. Sann rettferdighet overgår de skriftlærdes og fariseernes lovforståelse (Matt. 5,20). Etikk handler fra nå av ikke om å leve etter noen juridiske bestemmelser, men om å la seg forvandle innenfra (TOB 24:1–3). Denne appell til menneskets *hjerte* er altså av stor betydning for hvordan en sant kristen etikk må formuleres i en fallen verden. Den viser ikke bare hva vi ikke lenger er, men peker frem mot selve *muligheten* for et liv med et rent hjerte (TOB 50ff). Det tredje og siste kapittelet i Del I handler om oppstandelsen, Guds endelige plan for mennesket i himlenes rike. Her ser vi hvordan kroppens ekteskapelige betydning til syvende og sist er ment for en kjærlighet av en annen, høyere orden enn den vi erfarer i verden, nemlig som “jomfruelighet”. I himmelen “hverken gifter man seg eller blir giftet bort”, som Herren sa. Vi er alle skapt for å gi oss selv til Gud, og i så måte har den jomfruelige, altså åndelige og ikke-kjødelige kjærlighet en prioritet i den kjærlighetens orden som Gud har skapt – uten at dette på noe vis tar bort noe av verdigheten og betydningen av ekteskapet, eller av menneskelig seksualitet innenfor dets rammer. Tvert imot gis ekteskapet sin verdighet ved å være et fullverdig uttrykk, under det historiske menneskelivets begrensninger, for den endelige (altså himmelske) plan for menneskelig kjærlighet.

Den andre hoveddelen av onsdagskatekesene, “Ekteskapets sakramentalitet”, bygger på den kroppens teologi som paven etablerte med triptyken. La oss først se på tittelen paven gav den første delen, som også er dens overordnede teologiske kategori, nemlig: “Kroppens forløsning”. Begrepet kommer fra Romerbrevet 8,23: “Også vi som dog har Åndens førstegrøde, også vi sukker med oss selv, idet vi stunder etter vårt barnekår, vårt legemes forløsning.” Denne “legemets” eller “kroppens forløsning” er for pave Johannes Paul II selve oppsummeringen av det han forsøker å formidle i første del av katekesene (TOB 86). Ja, vi kan til og med si at for paven er “kroppens forløsning” og “kroppens teologi” synonyme med hverandre.⁹ Så hva betyr dette? Det Paulus beskriver, er simpelthen mennesket i lys av Kristi frelsesverk: Det lever i vissheten om at det *er* forløst, men ikke enda. Derfor må vi til de tre teologiske tidsaldrene – begynnelsen, den falne verden, oppstandelsen – legge til et fjerde: forløsningens tid. Denne forløsningen kan beskrives som en åpning mot den fulle betydning av menneskets erfaring. Når Kristus peker mot de tre tidsaldrene, er det nettopp i lys av at menneskeheten i og med ham er forløst, og at det har fått en vei tilbake til Gud – gjennom ham som er Veien, Sannheten og Livet. Denne forløsningen skjer, kan vi si, på Guds premisser, og er i så måte egentlig “tidløs”. For Gud, som er evig, er alt ett nå. Alt er allerede innbefattet i hans kjærlighetsfulle plan, og den er nå blitt åpenbart for oss. Derfor kan Kristus invitere oss over terskelen til de i menneskelig forstand så “ufattelige” urerfaringene og oppstandelsen.

Annen del av katekesene er inndelt i tre kapitler: Kap. 1) en analyse av ekteskapsteologien i Efeserbrevet 5,21–33 (TOB 87–102); kap. 2) Johannes Paul IIs kreative utbrodering av “kroppens språk”, med henvisning til Salomos Høysang og Tobit (TOB 103–17); kap. 3) En pastoralt orientert drøfting av en ekteskapelig spiritualitet i lys av *Humanae Vitae* (TOB 118–33). Del II er langt kortere enn del I. Første kapittel knytter Efeserbrevets beskrivelse av det “store mysteriet” i ekteskapet med skapelsesberetningen. Ekteskapet er av Johannes Paul II forstått som et ursakrament. Som han skriver, er ekteskapet “et tegn som på en virkningsfull måte formidler i den synlige verden det usynlige mysterium som er skjult i Gud fra evighet av” (TOB 19:4). Det som gjør dette sakramentet mulig, er den ekteskapelige betydningen til kroppen, som urmennesket oppdaget i Edens hage. På den måten ser vi hvordan kroppens teologi åpner opp for perspektivene på ekteskap og familie. Han utbroderer også hvordan ekteskapet kan forstås som en *analogi* – en likhet innenfor en større forskjell – med forholdet mellom Kristus og

⁹ Se Waldstein (2006), s. 111.

Kirken. Dette forstås selvsagt i kontinuitet med den gamle pakten mellom Gud og Israel. Det andre kapitlet, om kroppens språk, viser hvordan kroppens iboende ekteskapelige mening uttrykkes gjennom kroppen forstått som et *tegn*. Nettopp fordi kroppen ikke bare er død materie, men allerede meningsfull, må vi lære på ny å lese og forstå dens grunnleggende tegnkarakter, ikke minst i forbindelse med ekteskapelig kjærlighet. Dette fører oss til tredje kapittel, som er en pastoral “anvendelse” av det forrige kapitlet ut fra Kirkens lære om seksualaktens ubrytelige unitive og prokreative karakter i *Humanae Vitae*. Som paven skriver, handler en sann etterlevelse av de tilsynelatende umulige kravene i *Humanae Vitae* ikke minst om å lære å “lese kroppens språk *i sannheten*” (TOB 118:6).

I den tredje og siste delen av denne episoden vil jeg si noe om hvordan vi bør gå frem for å lese dette verket. Jeg vil underveis vise til ulike presentasjoner av kroppens teologi av andre forfattere. Med fjerde episode begynner kommentaren til de første syv katekesene, om menneskets urerfaringer.

III. Tilnærmingen: Hvordan bør vi lese katekesene?

I de over førti årene siden pave Johannes Paul II begynte sine onsdagskatekeser, har kroppens teologi gradvis blitt bedre kjent i Den katolske Kirke, og i økende grad også i andre kristne kirkesamfunn. Mange har funnet veien til pavens teologi gjennom populærformidlere. Mottagelsen av katekesene har naturlig nok vært både positiv og negativ. Fordi kroppens teologi i likhet med *Humanae Vitae* er et motsetningstegn, vil den vekke ulike reaksjoner både i en kultur som er blitt avkristnet i høy fart, og i kristne sammenhenger der i større eller mindre grad har kapitulert overfor noen av grunnpremissene i den seksuelle revolusjon. Særlig i USA har katekesene fått stor oppmerksomhet. Den som kanskje har gjort mest for å popularisere kroppens teologi, Christopher West, har i likhet med undertegnede sin bakgrunn fra John Paul II Institute i Washington, D.C. Hans Theology of the Body Institute i Pennsylvania tiltrekker seg mange studenter og retrettdeltagere hvert år.¹⁰ Hva er grunnen til at kroppens teologi er blitt så populær i USA? Den amerikanske kulturens bakgrunn i puritansk kristendom kan forklare noe av dette bildet.¹¹ Den puritanske kristendomsformen var generelt negativt innstilt til seksualitet og kroppslighet. Formen den seksuelle revolusjonen på 1960-tallet tok i USA, kan delvis sees som en reaksjon på dette. Samtidig manglet man helt i USA, som var grunnlagt på opplysningstidens ideer om mennesket, en antropologi med røtter i en metafysisk og sakramentalt orientert tenkning. Dette gjorde kulturen ekstra sårbar for en radikal omveltning i synet på kropp og seksualitet. Men USA er også sterkt pluralistisk, og bevarte alltid sterke kristne miljøer, både protestantiske og katolske, med ressurser til å aktivt motstå noen av disse tendensene. Kroppens teologi er i amerikansk katolsk sammenheng derfor blitt en integrert del av det Johannes Paul II kalte for “den nye evangeliseringen”, altså evangelisering av tidligere kristne kjerneområder i et raskt sekulariserende Vesten. Vår egen sammenheng, Norge og Europa, er selvsagt også tydelig påvirket av den seksuelle revolusjon og alle de dypere filosofiske tendenser som gjorde den mulig. Men mottagelsen av kroppens teologi har foreløpig vært mer lunken her.

Nå ønsker jeg å trekke frem noen av innvendingene mot kroppens teologi, før jeg vender blikket mot den indrekirkelige diskusjonen om hva den dypest sett handler om. Det vil gjøre det lettere å avklare min egen tilnærming i denne kommentarserien. Det første spørsmålet dreier seg

¹⁰ Se www.tobinstitute.org.

¹¹ Se José Granados, “The Theology of the Body in the United States”, i *Anthropotes* 25, no. 1–2 (2009): 101–125, særlig 101–106.

om formen på katekesene. Er kroppens teologi først og fremst ment for teologer? Det store behovet for forklarende kommentarer vil tyde på det. Og: det faktum at kroppens teologi ble presentert som onsdagsaudienser, har fått noen kritikere til å innvende at katekesene ikke har den samme autoritet som andre pavelige dokumenter, som for eksempel et rundskriv (encyklika).¹² Katekesene er dessuten vanskelig tilgjengelige, og består av til dels svært komprimerte og metodologisk avanserte filosofiske og teologiske refleksjoner om teoretiske tema. Hva skal en stakkars pilegrim på Petersplassen få ut av slike akademiske foredrag? Men som Michael Waldstein påpeker, er nettopp genren katekesene tilhører et tegn på at paven ønsker å formidle dette stoffet til hele Verdenskirken, og ikke begrense dem til et fagteologisk publikum.¹³ Og det ville antagelig ha vært skjebnen dersom Karol Wojtyła ikke ble valgt til pave. Men det var som pave han underviste dette hver uke, konkret til en gruppe pilegrimer som representerer den universelle Kirke. Dermed taler han også til oss. En mer velvillig tolkning av katekesene ville også si: det faktum at paven snakker på et nokså avansert nivå, betyr ikke at han ikke tar hensyn til pilegrimene på Petersplassen, men tvert imot at han tar dem på alvor. Vi kan tilføye at de som mener at kroppens teologi mangler autoritet som kirkelig lære, gjerne er de samme som ikke tilkjenner rundskrivet *Humanae Vitae* autoritet i Kirkens liv, og ofte med de samme begrunnelsene. Det er også denne autoritetskrisen, både innad i Kirken og utad i den moderne verden, som foranlediger behovet for en katekeseserie om kroppens teologi. Og autoritetskrisen skyldes at vår kultur har fjernet seg langt fra denne antropologien og dens bibelske og klassiske filosofiske forutsetninger.

Et annet, relatert spørsmål vi må stille her, er om kroppens teologi ikke først og fremst er ment for *kristne*. For hva skal en ikke-kristen leser eller tilhører få ut av kroppens teologi? På den ene side ønsker paven åpenbart å henvende seg til alle mennesker; ethvert menneske er åpenbart implisert når paven forsøker å snakke om selve grunnbetingelsene for det å være menneske. Men som vi har sett i de to forrige episodene, er hans metode – det han kaller for en “adekvat antropologi” – på ingen måte tilpasset sensibilitetene til et sekulært publikum. Tvert imot er han grunnleggende kritisk til ethvert forsøk på å beskrive mennesket alene ut fra naturvitenskapene eller for eksempel psykologien og sosiologien. Men dersom dette ikke er mulig, hvilke fellesnevner sitter vi da igjen med? Som vi har sett, er pavens metode er først og fremst

¹² Se f. eks. Charles Curran, *The Moral Theology of John Paul II*, T&T Clark (2005), s. 5.

¹³ Waldstein (2006), s. 16–18.

teologisk og filosofisk. Og den tar utgangspunkt i Guds åpenbaring, og menneskelig erfaring. Men det er viktig å understreke hvordan paven ser på forholdet mellom teologi og filosofi, og åpenbaring og erfaring: nemlig som en *sirkel*.¹⁴ Menneskets erfaring og Guds åpenbaring er ikke i utgangspunktet “fremmede” for hverandre. Nettopp fordi mennesket er skapt av Gud til kjærlighet, vil enhver autentisk erfaring av kjærlighet peke tilbake på Skaperen. Den kristne åpenbaring er det eksplisitte utgangspunkt for pavens refleksjoner – som de tre Kristus-ordene i Matteus-evangeliet som gir ham en anledning til å snakke om vår erfaring av kroppen. Og som det heter i *Gaudium et Spes* 22, er det bare i den inkarnerte Kristus at menneskets mysterium virkelig blir åpenbart. Men selv om vi ikke skulle kjenne Guds åpenbaring, er vi likevel i en viss kontakt med erfaringen. Vi har for eksempel alle en kropp, som er gitt oss som det sted vi møter verden gjennom vår erfaring. Den fulle betydningen av kroppen som åstedet for kjærlighet og gaven av oss selv er åpenbart av Kristus, men vi kan likevel erfare den gjennom autentisk kjærlighet. Derfor kan paven i onsdagskatekesene peke på et “overraskende sammentreff” mellom erfaring og åpenbaring i vår historiske eksistens.¹⁵

La meg til slutt vende meg mot et par trekk ved den indrekirkelige og fagteologiske samtalen om kroppens teologi, som særlig har vært ført i USA det siste tiåret. For det første har enkelte teologer ønsket å imøtegå en tendens til å overbetone den seksuelle dimensjonen i pavens onsdagskatekeser.¹⁶ Moralteologen William May har advart mot å likestille ekteskapelig kjærlighet med den ekteskapelige handling, det vil si sex. Han skriver: “Den ekteskapelige handlingen *uttrykker* ekteskapelig kjærlighet på en unik og vakker måte, men den er på ingen måte et uttømmende uttrykk for denne kjærligheten. Den ekteskapelige handlingen er heller ikke den eneste måten, heller ikke seksuelt, som denne kjærligheten kan næres, uttrykkes og fordypes på”.¹⁷ Seksualiteten er derfor ikke noe autonomt, men hører til den ekteskapelige kjærligheten. Den er heller ikke det mest fullkomne uttrykket for kjærlighet. Poenget i kroppens teologi er snarere at den ekteskapelige seksualiteten er et uttrykk for et enda mer grunnleggende menneskelig vilkår: at det er skapt av og for Gud. Det er dette Kirkens tradisjon – som bekreftes i onsdagskatekesene – mener med at den jomfruelige (ikke-kjødelige) kjærlighet alltid har en

¹⁴ Se *Fides et Ratio* (1998), 73.

http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

¹⁵ Se TOB 4:4, n. 8.

¹⁶ For en oppsummering av denne debatten, se Robert Marczewski, *A Legacy of Saint John Paul II: The Reception of John Paul II's Theology of the Body in the Catholic Church in the United States of America (1984–2012)*, SqOne Publishing & Design, Inc. (2015), s. 142–155. Jeg lener meg på denne fremstillingen i stor grad.

¹⁷ Sitert i Marczewski (2015), s. 142.

prioritet over den ekteskapelige (etter Matteus 22). Teologen David L. Schindler har uttrykt dette som følger: “[...] Kroppen er i sin mest opprinnelige betydning *skapt for Gud*. Kroppen, kan vi si, bærer i seg en barnlig [eller sønnlig] relasjon til Gud. Som et barn (og dermed som et barn) av Gud, bærer jeg i meg *en grunnleggende relasjon til eller skikkethet for Gud*, og bare som en følge av dette, om enn på samme tid, bærer jeg innenfor denne relasjonen en *skikkethet for et annet menneske*”.¹⁸

Disse poengene antyder at vi må lese kroppens teologi som noe mer enn bare en katolsk seksualetikk. Den handler ikke bare om sex, men etablerer en teologisk antropologi som derfor nødvendigvis berører alle aspekter ved menneskelivet, også ekteskapet og seksualiteten, og setter denne i sin rette ramme og verdighet. Som vi så i episode 1 del 3, bygger pave Johannes Paul II sin metode over den grunnleggende realitet at vi allerede er gitt til oss selv av Gud som en gave, som vi besvarer ved å gi oss selv som gave – tilbake til Gud, og til vår neste i ekteskapelig kjærlighet. Dette kaller paven for *gavens hermeneutikk*, som blir en tolkningsnøkkel til å forstå alle de relasjoner mellom mennesker og Gud som han beskriver. En viktig diskusjon har funnet sted om hvordan vi skal forstå gavens betydning i teologien. Den har ofte hatt et teknisk preg og er noe vanskelig tilgjengelig, men grunnproblemet kan beskrives som følger: Er det å være en *gave* en iboende del av det å være skapt, eller er det først og fremst en metafor som kan tjene til å belyse enkelte deler av vår tenkning? Med andre ord: Skal gaven forstås ontologisk, som en betingelse for *væren*?¹⁹ En avklaring av dette problemet vil ha stor betydning for hvordan vi forstår gavens hermeneutikk, og dermed potensielt hele Johannes Paul IIs bidrag i kroppens teologi. En måte å forklare dette på, er ved å vise til et klassisk begrep fra skolastikken: *agere sequitur esse*, “handling følger væren”. Innvendingen fra mange av de thomistiske leserne av kroppens teologi, er at gaven ikke kan være en iboende del av *esse*. Det faktum at noe eksisterer, er det grunnleggende vilkåret for alle ting. Men dersom gaven er en del av dette grunnvilkåret, vil det si at mennesket også er *relasjon* på en iboende måte – at hver person alltid allerede står i en gaverelasjon, i stedet for å være konstituert først og fremst som en *substans*. Mens teologer som David Schindler, kardinal Angelo Scola og Kenneth Schmitz vil understreke at gaven også må forstås ontologisk. Dette har også implikasjoner for hvordan vi forstår det å gi seg selv som en gave. Skal det først og fremst forstås moralsk, altså som *agere* – som noe vi gjør? Eller er det

¹⁸ Sitert i *ibid.*, s. 146.

¹⁹ Se f. eks. *ibid.*, s. 41.

på et vis allerede en del av vårt menneskelige grunnvilkår, vår *esse*, slik vi er skapt av Gud? Her ser vi den dypere klangbunnen for spørsmålet om hva kroppens teologi faktisk *er*. Dersom vi primært snakker om moralteologi, om seksualetikk, eller om vi snakker om ontologi, altså grunnbetingelsene for alle ting som også har implikasjoner for etikken.

Jeg er av den oppfatning at onsdagskatekesene representerer noe mer enn seksualetikk. Mine kommentarer tar utgangspunkt i det jeg oppfatter som pavens grunnleggende intensjon: å gi en så grundig og adekvat fremstilling av mennesket som mulig, og vise dets storhet og dets sanne plass i Guds kjærlighetsfulle plan. Jeg håper å vise at dette er en teologisk ressurs med et stort potensiale, langt utover mine egne evner og tidsrammer, til å virkelig endre og fordype vår tenkning om ethvert aspekt ved menneskelivet.

Jeg kommer til å følge katekesene kronologisk. Hver episode vil ta for seg noen katekeser, og kommentere dem i en viss detalj. Det anbefales å følge kommentarserien med å lese katekesene ved siden av, men det er ikke strengt nødvendig. Noen av episodene vil være viet en teologisk og filosofisk fordypning i materialet som er blitt gjennomgått. Disse fordypningene gjør i større grad bruk av avansert terminologi, men er like fullt ment å supplere helheten.

I den neste episoden begynner jeg med første del av triptyken om kroppens teologi. Hele episoden vil ta for seg de første syv katekesene (TOB 1–7), om menneskets opprinnelige ensomhet.