



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

«Reading the body in truth»

En analyse av «kroppens språk» i Pave Johannes Paul IIs Kroppens teologi

Ester Madelen Lorentzen

Veileder

Professor Harald Hegstad

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5015: Masteroppgave i teologi (30 ECTS), vår 2022

Antall ord: 23664



Forord

Takk til min veileder, Harald Hegstad, for gode innspill og diskusjoner, og for tålmodighet med en til tider famlende, rotete og frustrert masterstudent!

Takk til Sara, Ingvild, Aleksander, Susanne og Ivar for korrekturlesning og verdifulle tilbakemeldinger!

Takk til Simon, min Jesus-elskende, pinsekarismatiske, homofile venn som kjenner utfordringene på kroppen, forstår problemstillingene og er en av de raueste jeg kjenner. Du har gitt meg uvurderlig lærdom!

Takk til Aleksander, min ektemann, som har lært meg så mye om hva menneskelig kjærighet er, og igjennom det pekt på Gud. Takk også for sparkene bak, for din urokkelige tro på meg og for at du har holdt fortet hjemme i innspurten!

Takk Gud, for kroppen, skapelsen, nåden og forløsningen!

Sammendrag

Denne oppgaven er en kvalitativ, kritisk, tekstanalyseoppgave innenfor systematisk teologi. Jeg gjør en systematisk, hermeneutisk rekonstruksjon av det Pave Johannes Paul II kaller «Kroppens språk», slik denne teologien fremkommer i hans onsdagskatekeseserie som har blitt kjent som Kroppens teologi. I tillegg analyserer jeg noen av de filosofiske, spirituelle og teologiske dialogene som har slipt hans forståelse av Kroppens språk.

Oppgaven er i berøring med etiske, filosofiske og dogmatiske problemstillinger når den søker å få klarhet i hvordan Johannes Paul II forstår kroppen som kilde til erkjennelse om hva mennesket *er* og hva som er *menneskets hensikt*.

Johannes Paul II søker å utforske menneskets og kjærlighetens mysterium i Guds plan, for å komme frem til en adekvat kristen antropologi å bygge et normativt grunnlag for menneskelig livsførsel på, på områder som berører kjønn og seksualitet. Han forstår kroppen som en sakramental virkelighet som, i tråd med inkarnasjonen, formidler noe om en usynlig og guddommelig virkelighet, og som peker utover seg selv mot et eskatologisk mål. Kroppen er en integrert del av personen og må derfor leses i tråd med personens verdighet, og forstås som å formidle noe om selve personen.

Kroppen formidler for Johannes Paul II at mennesket er et «jag», at hvert individ er alene innfor Gud, men samtidig skapt for tilhørighet og samfunn mellom personene. Kroppen åpenbarer, spesielt igjennom si selv-gave-kapasitet, røtter i Kjærligheten selv, kraft til å uttrykke dyp, intim kjærlighet, og til å delta i Guds skapende kjærlighet.

I dialog med disse funnene gjør jeg noen begynnende refleksjoner angående kroppens meningsfullhet, om hvordan vi burde forstå kjønn som en normativ virkelighet og hvordan vi burde navigere videre i en adekvat forpliktelse på kroppen som er i tråd med personens verdighet.

I oppgaven bruker jeg forkortelsen JP II for Johannes Paul II

Forkortelsen TOB står for «Theology of the Body» og refererer til JP IIs Kroppens teologi slik den fremkommer i hans katekeser. Når forkortelsen står som referanse i fotnotene refererer den spesifikt til den engelske utgaven av katekesene som jeg bruker som primærkilde, *Man and Woman He Created Them*. Nummerene etter forkortelsen refererer da til katekesenummeret og avsnitt i den angitte katekesen, slik dette fremkommer i boken.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning	1
1.1	Bakgrunn	1
1.2	Problemstilling.....	2
1.3	Metode	3
1.4	Struktur	7
1.5	Materiale	8
2	TOB – Opphav, utforming og kontekst	9
2.1	Karol Wojtyla/Johannes Paul II: Historie, kilder og bidrag	9
2.2	TOBs form og metode	11
2.3	TOBs større idémessige kontekst	12
2.3.1	Johannes av korset og den karmelittiske personalismen.....	13
2.3.2	Karmelittisk personalisme mot moderne dulisme.....	14
2.3.3	I dialog med Immanuel Kants personalisme.....	15
2.3.4	Wojtylas kritikk av Schelers essensialistiske personalisme.....	18
2.4	TOBs umiddelbare kontekst	19
2.4.1	Kirkelige dokumenter og den seksuelle revolusjonen	19
2.4.2	Kirkesyn, naturlig lov og søken etter en adekvat antropologi	19
2.5	TOBs hensikt	21
2.5.1	En adekvat antropologi: Et fundament i møte med praktiske utfordringer i en ny tid	21
2.5.2	Et kristosentrisk og trinitarisk forsvar av personens verdighet og kroppens godhet	22
3	Analyse av Kroppens språk i TOB	23
3.1	Kroppens åpenbarende karakter	23
3.1.1	Kroppen som synliggjør.....	23
3.1.2	Inkarnasjonen som fundament: kroppen som åpenbarte Guds ord	25
3.2	Hva kroppen åpenbarer om mennesket	26

3.2.1	Menneskets «begynnelse» som antropologisk kilde.....	26
3.2.2	Erfaring-åpenbaring av kroppens etos i «begynnelsen»	26
3.2.3	Jesus henviser til begynnelsen	28
3.2.4	En kropp som åpenbarer personen	29
3.2.5	En kropp som åpenbarer homogenitet og tilhørighet.....	32
3.2.6	En kropp som åpenbarer samfunn i forskjellighet	34
3.2.7	En kropp som åpenbarer gaven: «the hermeneutics of the gift».....	36
3.2.8	Kroppen som åpenbarer prokreasjon	40
3.3	Kroppens sakramentale karakter: kroppen som tegn.....	42
3.4	Kroppens språk i samsvar med sannheten	44
4	Drøfting	48
4.1	Er kroppen meningsfull?	48
4.2	Formidler kjønn noe?.....	52
4.3	Hva slags forpliktelse på kroppen er i tråd med personens verdighet?	55
5	Konklusjon.....	57
6	Litteratur	60

1 Innledning

1.1 Bakgrunn

I et svært raskt tempo, sett i et historisk perspektiv, gjøres endringer i samfunnsstrukturene våre for å tilrettelegge for nye måter å leve og uttrykke seg som menneske. Og i stadig større grad forventes en oppslutning om disse strukturene. For mange kristne, som har som en sentral del av sin selvforståelse at de er forpliktet på en normgivende virkelighet utenfor seg selv, kan disse forventningene oppleves skremmende. For en del føles det som et krav om å gå på akkord med identitets- og overbevisningsrelaterte forpliktelser. Samtidig opplever stadig fler at virkelighetsforståelsene, normene og åpenbaringsforståelsene de har vært overbevist om utfordres i møte med menneskers levde erfaringer med egen kropp, kjønn og seksualitet.

I et slikt klima leter mange menigheter og kristne etter forankringspunkter, og det på områder som gjelder helt fundamentale aspekter ved det å være menneske i verden. Da er det helt nødvendig å gå frem med grundighet og ydmykhet. Mange kristne har vært sene med å lytte til menneskers levde erfaring, og vi har dermed mye skade å reparere og en lang vei å gå for å la disse historiene få forme hvordan mennesker møtes og mottas i og av kirkene og i teologien. Samtidig yter vi ikke rettferdighet overfor mennesker som bryter med de etablerte normene for kjønn og seksualitet om vi ikke også stiller de grunnleggende spørsmålene om mennesket i Guds plan. Vi yter ikke rettferdighet som teologer overfor vår forpliktelse til å søke sannhet i guds frykt, om vi forsømmer det ene eller det andre av disse aspektene.

På bakgrunn av dette mener jeg pave Johannes Paul II (heretter JP II) sitt bidrag til denne viktige diskursen må leses og vurderes grundig i et økumenisk fellesskap. Hans teologi, ofte kalt Kroppens teologi («Theology of the Body»), har, siden den først ble gjort kjent, fått en stadig økt oppmerksomhet, og anses av en del som svært potent i å svare på mange av vår tids antropologiske utfordringer. Da George Weigel i 1999 utga sin biografi om pave JP II etterspurte han mer arbeid med å gjøre denne ganske avanserte teologiske utleggingen mer tilgjengelig, på grunn av det potensialet han så i den. Han kalte den «a kind of theological time bomb set to go off, with dramatic consequences, sometime in the third millennium of the Church.» Og spådde videre at «the *Theology of the Body* may well be seen as a critical moment not only in Catholic theology, but in the history of modern thought.»¹

¹ Weigel, *Witness to Hope*, 343.

Selv om det, siden Weigels oppfordring i 1999, er gjort mye arbeid og stadig skrives og diskuteres rundt denne teologien på katolsk hold, gjenstår det mye arbeid å gjøre i vurderingen av dette fra protestantisk hold. Dette har vi så vidt begynt å se skje. Blant annet er Erik Andreassens ferske bok fra februar 2022, Kropp: *Fortellingen om deg – og hva den har med Gud å gjøre* et eksempel på et norsk populærlitterært bidrag som eksplisitt henter ressurser fra pavens teologi. Jeg ønsker å bidra til vurderingsarbeidet av denne teologien som en resurs fra protestantisk hold. Det gjør jeg ut ifra mitt ståsted, som blant annet innebærer min evangelikale, pinsekarismatiske bakgrunn.

1.2 Problemstilling

Et slikt vurderingsarbeid kan ikke bare gjøres på overflaten av de praktiske problemstillingene. Det har oppstått et behov i tiden for å søke på et dypere plan. Vi må bryne oss på det som Marc Cortez omtaler som «The «anthropological question», som dreier seg om de grunnleggende spørsmålene om mennesket: «Who are we? What are we? What are we supposed to be doing?»² Dette er spørsmål som berører vår forståelse av hvem og hva vi *er*, vår ontologiske konstitusjon, som Cortez kaller det. Innenfor filosofisk og teologisk antropologi har blant annet spørsmålet kropp, sjel/sinn og ånd som komponenter i menneskets konstitusjon vært et debattert tema.³

Når JPII gjør sitt forsøk på å utarbeide en helhetlig, bibelsk antropologi får kroppen spille en spesiell og sentral rolle. Kroppen har en teologisk betydning i hans bibellesning og dermed i hans forståelse av mennesket i Guds plan. Tett knyttet til begrepet «kroppens teologi» ligger et annet begrep JPII bruker frekvent: «Kroppens språk» («the language of the body»).

I forordet til den engelske utgivelsen av TOB som jeg bruker som primærkilde i denne oppgaven, berører Christopher West sammenhengen mellom kroppens språk og dens teologiske realitet. Han sier: «the human body is not only *biological*. It is also, and even more so, *theological*. Only to the degree that we know what our bodies «say» theologically do we know who we really are and, therefore, how we are to live.»⁴

² Cortez, *Embodied Souls*, 1.

³ Cortez, *Embodied Souls*, 2.

⁴ West, Preface, xxix.

I møte med denne påstanden, som West gir basert på JPIIs TOB, melder noen spørsmål seg: Hva legger JPII i begrepet «kroppens språk»? Hvordan «sier» kroppen noe teologisk? Dette ønsker jeg å undersøke, og jeg har valgt å gjøre det ved å arbeide med følgende problemstilling:

Hvordan forstås menneskets kropp som kilde til erkjennelse av hva mennesket er og hva som er menneskets gudegitte hensikt, i pave Johannes Paul IIs Kroppens teologi?

Jeg ønsker altså å gjøre en undersøkelse av hvilken antropologisk betydning menneskets kropp har i pavens tenkning. Hvilken rolle spiller kroppen for hans personforståelse – for hans forståelse av sannheten om mennesket? Og hva kan vi dermed «lese» av kroppen om Guds hensikter for mennesket?

Hovedvekten i oppgaven vil være på analysen av pavens forståelse, da jeg ser det som viktig å gjøre et grundig arbeid med dette for å ha et solid utgangspunkt å føre samtalen videre fra. Jeg kommer imidlertid også til å trekke inn noen andre perspektiver for å begynne en tentativ vurdering av hans teologi.

Gjennom dette arbeidet håper jeg å hente frem noen perspektiver fra pavens tenkning som treffer noen spørsmål jeg anser som aktuelle i vår tids søken knyttet til kjønn og seksualitet: er materien – i dette tilfellet, spesielt kroppen – meningstom, eller meningsfull? Og i hvilken grad og hvordan er vi forpliktet på den?

1.3 Metode

Denne oppgaven befinner seg innenfor disiplinen systematisk teologi, i grenseland mellom underkategoriene dogmatikk, filosofi og etikk. Ved første øyekast er det nærliggende å sortere Kroppens teologi, med dets fokus på seksualitet og det ekteskapelige under etikk. Men en slik sortering vitner om en for grunn forståelse av hva disse refleksjonene dreier seg om.

Karol Wojtyła/JPIIs diskusjon forholder seg til, og motiveres av etiske problemstillinger, men arter seg som teologisk og filosofisk fortolkning av Skriften, kulturen og teologi- og filosofihistorien. Han er i dialog med filosofer så vel som kirkemøter og kirke dokumenter, teologer og mystikere, og det vil derfor også denne oppgaven være.

Oppgaven vil metodisk være en kvalitativ, kritisk tekstanalyseoppgave, og må dermed forstås som en hermeneutisk oppgave. Når jeg skal jobbe med JPIIs og andres tekster i denne oppgaven kommer jeg til å fortolke og det må jeg gjøre med en hermeneutisk bevissthet.

Den hermeneutiske filosofien, med tenkere som Schleiermacher, Gadamer, Heidegger og Ricoeur, har problematisert menneskets mulighet for å oppnå en fullstendig forståelse av en teksts mening, og satt på dagsorden innsikter om at enhver fortolker til enhver tid leser en tekst med forutinntatte antagelser, erfaringer og interesser.⁵ I min kvalitative analyse må jeg derfor være bevisst på at jeg fortolker ut ifra mitt ståsted, og forsøke å være selvkritisk til mine motiver i møte med tekstene.

Dessuten må jeg forsøke, så langt det lar seg gjøre innenfor denne oppgavens omfang og tidsmessige begrensninger, å forstå pavens idémessige og historiske kontekst og anliggender, slik at jeg i så stor grad som mulig kan gi en adekvat fremstilling av pavens syn. Dette vil være avgjørende for hvor relevant de kritiske perspektivene jeg henter inn i denne diskursen vil kunne oppfattes.

I og med at JPII arbeider med bibelske tekster, og jeg også vil forholde meg til hans og andres fortolkning av disse, er det imidlertid relevant å trekke inn en spesifikt teologisk dimensjon ved det hermeneutiske arbeidet: Hvilke implikasjoner skal åpenbaringsteologien ha for den hermeneutiske tilnærmingen når det dreier seg om fortolkning av det man anser som åpenbaringsinnhold?

Werner G. Jeanrond ser, i sin fremstilling av den teologiske hermeneutikken, ut til å slutte seg til Schleiermachers fullstendige underordning av teologien under de hermeneutiske betingelsene. Disse anser Schleiermacher som så inngripende og universelle at teologen ikke kan påberope seg noen spesielle privilegier i fortolkningsarbeidet av det bibelske materialet begrunnet i dogmer om Skriftens inspirasjon og Åndens åpenbarende virke.⁶ Jeanrond mener riktignok at de bibelske tekstene medierer guddommelig åpenbaring og at Ånden virker til åpenbaring i et sterkt kritisk, universelt fortolkningsfellesskap som er virkelig åpent.⁷ Når han diskuterer Karl Barths forståelse av *tillitsbasert tiltro* – til Guds, den helt Andres, åpenbarende evner til å, ved Den hellige Ånds frivillige aktivitet, gjøre seg selv hørt – *som kriterium* for å kunne oppnå en adekvat tolkning, etterlates imidlertid inntrykket at en *grunnholdning av tillit*

⁵ Se f.eks. Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 44-49, 61-76, og Smith, *Thinking in Tongues*, 135-137.

⁶ Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 49.

⁷ Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 69, 77, 137, 147-148, 172-173, 180.

ikke er en del av den åpenheten som Jeanrond snakker om, men i stedet er *erstattet med en radikal kritikk*.⁸

Dette ser også ut til å være utgangspunktet for at Jeanrond ønsker en fullstendig frigjøring fra fortolkningsautoriteter. I følge Jeanrond har Schleiermachers innsikter frigjort teologisk skriftfortolkning fra kirkelige ideologiers fengsel – et fengsel reist av romersk katolisisme og protestantisk ortodoksi.⁹ Ikke bare historisk, men også i samtiden ser det ut til at Jeanrond mener fengselet opprettholdes i katolisismen når han plasserer Den katolske kirkes magisterium i en teologisk gruppe han mener nekter å engasjere seg i kritisk og selv-kritisk hermeneutikk. Denne gruppen mener han bedrar den tidlige kirkes rike hermeneutiske tradisjon ved sin fastholdelse av «ortodoks» tilnærming til Skriften og sitt forsvar av dogmatisk sikkerhet.¹⁰ Han hevder om «en slik dogmatisk tilnærming» at det opereres med en tese om at «divine revelation does not need human methods or philosophical sophistication to do its job successfully.»¹¹

Om det er sider ved denne kritikken som er rettmessige når det gjelder Den katolske kirkes selvforståelse i autoritets- og dogmesyn, er en viktig diskusjon som jeg ikke har rom for å ta for meg her. Når det gjelder pave Johannes Paul IIs bidrag slår Jeanronds kritikk meg imidlertid som lite treffende. I praksis viser JPII stor villighet til fri forskning, men en som likevel balanserer med en grunnleggende grad av tillit til Guds åpenbarende evner og Åndens aktivitet i kirken. Weigel kaller f.eks. Kroppens teologi «one of the boldest reconfigurations of Catholic theology in centuries».¹² Vi kommer til å få et innblikk i JPIIs hermeneutiske åpenhet når vi tar for oss de filosofiske og teologiske samtalepartnere han har latt seg påvirke av senere i oppgaven. Hans inkarnatoriske analogi kan enn så lenge gi oss noen innsikter i hans tilnærming til hermeneutisk arbeid. Han mener at det å ta inkarnasjonens virkelighet på alvor innebærer å lytte oppmerksomt til historie-kritisk metode og la de språklige betingelsene for menneskelig forståelse få utspille sine implikasjoner for Skriftfortolkningsarbeidet. Å ikke gjøre det, mener han innebærer en falsk forståelse av Gud, åpenbaring og inkarnasjonen.¹³

⁸ Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 69, 77, 131, 134-137, 172-173.

⁹ Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 44-45.

¹⁰ Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 163-164.

¹¹ Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 163.

¹² Weigel, *Witness to Hope*, 343.

¹³ Det er interessant å merke seg at JPII uttaler seg om dette i en tale i forbindelse med presentasjonen av dokumentet «The interpretation of the Bible in the Church,» fra the Pontifical Biblical Commission, 23. april 1993. Dette henter etter min mening om at Jeanronds fremstilling av at den katolske kirkes neglisjering av menneskelig metode og filosofisk sofistikasjon kanskje må forstås som noe tynn og karikert. Se Waldstein, Introduction, 18-22.

Samtidig advarer han mot å begrense skriftfortolkningen til de menneskelige aspektene. Men for å ivareta den andre siden av den inkarnatoriske analogien, nemlig, som Michael Waldstein sammenfatter det, «the meaning intended by God in the larger whole of his revelation»¹⁴, må denne meningen også regnes med og søkes av skriftfortolkeren i iherdig bønn og tillit til Den hellige ånds indre lys og forvandling.¹⁵

Denne tilnærmingen til fortolkning er i all vesentlighet i samsvar med tanker senere utarbeidet av pinsefilosof James K.A. Smith i hans arbeid med det hermeneutiske problem og språkfilosofi. Han mener det moderne sinnet tenderer mot å ikke klare å balansere inkarnasjonens mysteriums implikasjoner for åpenbarings- og erkjennelsesforståelsen, og heller tenderer mot en av to grøfter. På den ene siden: en reduksjonistisk, immanent, dypt skeptisk, ambiguøs og konfesjonelt tynn kristendom. Eller på den andre siden: en positivistisk, overnaiv og selvsikker fundamentalisme. Begge deler mener han blant annet kan tilskrives en modernistisk forståelse av menneskesinnet og av kunnskap. Veien imellom disse grøftene går via et inkarnatorisk paradigme.¹⁶

Et slikt paradigme innebærer at de menneskelige betingelsene vi mottar det transendente i, gis epistemologisk betydning. Disse betingelsene er imidlertid ikke ensbetydende med et hermeneutisk problem, slik at vi må ta til takke med en rent immanent fortolkningsramme. I stedet er disse menneskelige betingelsene også selve betingelsene som muliggjør mottagelse av guddommelig åpenbaring. Han sier f.eks. om erkjennelsen av oppstandelsens mysterium: «Only by interpreting the resurrection of Jesus does one see that it confirms that he is the Son of God.»¹⁷ Smith inkluderer imidlertid, som JPII, en trosdimensjon som er en dimensjon der Den hellige ånds forvandlende, helliggjørende og åpnende virke gjør noe med de betingelsene vi mottar i – noe med *hvordan og hva vi ser* –, som et kriterium for adekvat tolkning av slike hendelser. Slik gir både han og JPII den guddommelige dimensjonen ved åpenbaring og erkjennelse epistemologisk betydning i en noe bredere forstand enn jeg kan se at f.eks. Jeanrond gjør.¹⁸

Kanskje kan man sammenligne denne dimensjonen av Åndens virke til et nytt seende med fortellingen om Emmausvandrerne i Luk 24:13-35: Vandrerne kjente ikke igjen den oppstandne Jesus da de gikk sammen med ham på veien, men de kjente at det brant i hjertene,

¹⁴ Waldstein, Introduction, 21.

¹⁵ Waldstein, Introduction, 18-22.

¹⁶ Smith, *Speech and Theology*, 166. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?*, 116-122.

¹⁷ Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?*, 49.

¹⁸ Smith, *Speech and Theology*, 153-155, 166. Smith, *Thinking in Tongues*, 139, 153-154, 159-163. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?*, 48-51, 122.

så de inviterte ham inn. Der inne, i det han brøt brødet med dem, «ble øynene deres åpnet, så de kjente ham igjen» (v.31).

Det er viktig å understreke at en slik forståelse av Åndens epistemiske virke blant troende tillater et stort rom for å anerkjenne og la sine konklusjoner brytes mot en fortolkningspluralisme. Også et stort rom for en videre diskurs om hvor og hvordan Ånden virker, og om et adekvat kirkesyn, tillates.

Inkarnasjonen som fortolkningsparadigme er altså en hermeneutisk tilnærming som jeg mener medregner en adekvat åpenbarings-, erkjennelses- og Åndsforståelse, og er derfor en tilnærming jeg slutter meg til når det gjelder fortolkning av Skriften.

1.4 Struktur

Denne oppgaven er strukturert under fire hovedkapitler:

1. Innledning
2. TOBs opphav, kontekst og utforming
3. Tekstanalyse av TOB
4. Drøftingskapittel

Selve arbeidet med problemstillingen starter allerede i kapittel 2. Etter en kort presentasjon av pave Johannes Paul IIs historie, kilder og bidrag, etterfulgt av en presentasjon av TOBs form og metode, kommer jeg til å gjøre en systematisk rekonstruksjon av noen av de filosofiske, teologiske og spirituelle diskursene som har vært formende for pavens forståelse av en adekvat antropologi. Dette er allerede en del av analysearbeidet, da jeg her undersøker hvordan de teologiske og filosofiske dialoger som har ledet opp til, og formet TOB, belyser hans forståelse av nettopp Kroppens språk.

Kapittel 2 må derfor forstås som et kapittel som bygger bakteppet for analysen av selve TOB, men samtidig som en del av analysen som bidrar til forståelsen og muligheten til vurdering av hans argument. Jeg har derfor valgt å vie denne delen ganske god plass.

Videre kommer jeg, i kapittel 3, til å bevege meg inn på analysen av primært teksten. Jeg kommer i dette kapittelet til å gjøre en systematisk rekonstruksjon av JPIIs syn på kroppens språk, slik dette fremkommer i TOB.

Jeg vil begynne med å forsøke å forstå hva som er de grunnleggende dimensjonene ved kroppens talende og åpenbarende karakter hos ham, og hvordan han begrunner disse. Derifra vil jeg se på hvilke flere dimensjoner han finner ved «kroppens språk». Jeg følger dermed

ikke JPIIs egen oppbygning, som i stor grad strukturerer seg rundt bibeltekstene han bruker. Temaet «Kroppens språk» finner vi dermed, hos ham, ikke gradvis og systematisk utlagt, men som et gjengangstema som belyses av, og som belyser de bibeltekster, erfaringer og filosofiske og historiske refleksjoner som gjøres til enhver tid. Jeg søker imidlertid å komme til en mer konsis klarhet rundt pavens syn på «kroppens språk», og søker derfor å samle og gjøre en systematisk fremstilling av dette temaet i TOB.

Når jeg har sett på hans grunnleggende forståelse av kroppens åpenbarende karakter skal jeg ta for meg hva det kommer frem at han mener kroppen åpenbarer om mennesket. Da primærkilden jeg skal analysere strekker seg over 532 sider, som alle omhandler kroppens teologiske karakter må jeg gjøre noen prioriteringer. Jeg har derfor valgt å fokusere særlig på JPIIs fortolkning av hva kroppen formidler igjennom skapelsesfortellingene. Dette gjør jeg fordi det er her JPII utarbeider fundamentet i forståelsen av kroppens åpenbarende karakter og hvordan dette utspiller seg, og er noe han stadig vender tilbake til. Til slutt vil jeg gjøre en noe kortere rekonstruksjon av hans forståelse av kroppen sakramentale og teleologiske karakter, og hva han mener det innebærer å la kroppen snakke i samsvar med sannheten.

I drøftingskapittelet kommer jeg så til å hente inn noen andre stemmer for å kunne begynne en dialog med noen av funnene om «kroppens språk» hos JPII. Dette vil arte seg som tentative refleksjoner over spørsmålene: Er kroppen meningsfull? Formidler kjønn noe? Hva slags forpliktelse på kroppen er i tråd med personens verdighet? Disse spørsmålene krever åpenbart langt mer omfattende behandling enn jeg har rom for her, mitt håp er derfor at disse refleksjonene kan inspirere til en videre samtale.

Avslutningsvis vil jeg sammenfatte mine funn og refleksjoner i en kort konklusjon.

1.5 Materiale

Primærkilden for denne oppgaven er Michael Waldsteins engelske oversettelse av JPIIs katekeser over Kroppens teologi, som har fått navnet *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. I tillegg til de 129 onsdagskatekesene som ble holdt muntlig av paven, har Waldsteins inkludert noen katekeser som bare finnes i skriftlige manuskripter og notater slik det samlede antallet i boken er 133. Noen katekeser ble også kortet ned da de ble muntlig fremstilt, og Waldstein presenterer da den korte muntlige og den lengre skriftlige side om side.¹⁹

¹⁹ Waldstein, Introduction, 7-11.

I arbeidet med JPIIs og TOBs bakgrunn og kilder er George Weigels biografi om Johannes Paul II, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, en viktig resurs.

I min rekonstruksjon av TOBs kontekst, i kapittel 2, lener jeg meg i stor grad på Waldsteins fremstilling i innledningskapittelet til *Man and Woman He Created Them*. Jeg vil imidlertid supplere med noen andre stemmer, deriblant D.C Schindlers *Freedom from Reality*, Hans Urs von Balthasars *The Glory of the Lord III og V*, i tillegg til Weigels, *Witness to Hope*.

I drøftingsdelen er Nancy R. Pearceys bok, *Love Thy Body*, og Preston Sprinkles bok, *Embodied*, kilder jeg henter inn fra evangelikalsk hold. I tillegg bruker jeg Frank Vogelsangs artikkel "On the Relation of Personhood and Embodiment", for å trekke inn noen vitenskapelig implikasjoner for teologisk antropologi, og katolske D.C. Schindlers, *Freedom from Reality*, som drøfter moderne dualismes implikasjoner for frihetssyn, virkelighetssyn og menneskesyn, fra et metafysisk perspektiv, og Mark Cortezs, *Theological Anthropology*.

Den reformerte teologen James V. Brownsons *Bible, Gender, Sexuality: Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationship*, er min hoveddialogpartner når jeg diskuterer om kjønn burde forstås formidlende i Skapelsesfortellingene. Jeg henter også inn noen perspektiver fra pinsekarismatiske, anglikanske David Bennetts, *A War of Loves*.

I tillegg støtter jeg meg noe på noen andre kilder av Wojtyla/JPII og av andre som jeg lener meg noe mindre på enn de jeg har presentert her. Disse presenterer og referer jeg til fortløpende.

2 TOB – Opphav, utforming og kontekst

2.1 Karol Wojtyla/Johannes Paul II: Historie, kilder og bidrag

Karol Józef Wojtyla ble født 18. mai 1920 i Wadowic, i Polen, og vokste opp i en trygg og hengitt katolsk familie. Livet hans var likevel ikke skånet for sorger. Han mistet sin mor og sin bror som barn, og sin far som ung voksen. Som ung drev han med teater og skrev også som voksen flere teaterstykker. Noen av disse er tematisk i kontakt med hans filosofiske og teologiske arbeid.

På gymnasiet fordypet han seg i polsk språk og litteratur og studerte så filologi ved Det jagiellonianske universitet i Krakow. Den polske, dypt kristne, nasjonalromantiske litteraturen er en tidlig viktig impuls som formet Wojtylas vei videre.²⁰

²⁰ Weigel, *Witness to Hope*, 26-29, 33-40. I dette og de følgende bibliografiske paragrafene er min fremstilling dessuten noe formet av Eirik Steenhoffs fremstilling i radioserien «Kroppens teologi på St Rita Radio», episode 2.

Under andre verdenskrig måtte Wojtyla fortsette studiene sine i skjul. Universitetene ble stengt og professorer deportert som et resultat av okkupasjonsmaktens mål: «Every vestige of Polish culture is to be eliminated.»²¹ Da den katolske kirke ble sett på som en sentral bærer av polsk kultur og identitet, ble også mye katolsk virksomhet forbudt, den polske geistlighet forfulgt og mange drept.

Disse terrorpregede krigsårene var, på tross av alt, viktige for Wojtylas åndelige formasjon. Han møtte under disse årene lekpersonen og mystikeren, Jan Tyranowski, som introduserte ham for Johannes av korset og den karmelittiske spiritualiteten, som har vært avgjørende for hans teologiske utvikling og disippelskap. Han sa senere om Tyranowskis kontemplative levemåte at den «proved that one could not only inquire about God but that one could live with God.»²²

Også det tunge fysiske arbeidet han ble satt til å gjøre for en kjemikaliefabrikk under krigen spilte en rolle i utviklingen av hans forståelse av menneskets verdighet. Der fikk han også anledning til lesing og åndelig fordypning under nattevaktene.²³

I 1942 startet Wojtyla prestestudiene på det hemmelige seminariet i Krakow og i 1946 ble han ordinert. I 1948 fullførte han doktoravhandlingen om tro ifølge den karmelittiske mystikeren Johannes av Korset. I 1954 fullførte han enda en avhandling, denne gangen om Max Schelers filosofi. Etter dette underviste han ved det katolske universitetet i Lublin, og produserte i forbindelse med det sine *Lublin Lectures* (1954-1957).²⁴

I årene som fulgte utgav han flere teologiske og filosofiske arbeider: Mellom 1957 og 1959 produserte han sitt filosofiske verk om kjærlighet og seksualitet, *Love and Responsibility*, som inneholder refleksjoner som er sentrale for Kroppens teologi. I 1969 utgav han sitt hovedverk innenfor filosofisk antropologi, *Person og handling*, som er en filosofisk utarbeidelse av hans personforståelse. I 1972 utgav han sin lesning av Andre Vatikankonsil, *Sources of Renewal: The Implementation of the Second Vatican Council*, og i 1976 sin pavelige retrett, holdt for Paul VI, *Sign of Contradiction*. Disse regnes begge som kilder for forståelsen av TOBs teologiske bakgrunn.²⁵

I 1958 ble Wojtyla vigslet biskop, og i årene mellom 1962 og 1965 var han en aktiv deltager under Andre Vatikankonsil. Der var han en viktig aktør i arbeidet med

²¹ Hans Franks instruksjoner, sitert i Weigel, *Witness to Hope*, 51.

²² Wojtyla/Johannes Paul II, sitert i Weigel, *Witness to Hope*, 61.

²³ Weigel, *Witness to Hope*, 50-58.

²⁴ Waldstein, Introduction, 77. Weigel, *Witness to Hope*, 69, 79-81, 87, 130-139.

²⁵ Waldstein, Introduction, 77-79.

konsildokumentene *Gaudium et Spes*, som er et pastoralt dokument om Kirkens forhold til verden, og *Dignitatus Humanae*, som er en erklæring om religionsfrihet.

I 1964 ble han utnevnt til erkebiskop av Krakow. Tre år senere ble han kardinal. I 1978 ble han valgt til pave og tok navnet Johannes Paul II etter sin forgjenger.²⁶

2.2 TOBs form og metode

Fra 1979 til 1984 holdt Pave Johannes Paul II en serie på 129 onsdagskatekeser på Petersplassen. Disse katekesene kalte paven selv for refleksjoner, analyser, studium og meditasjoner, og var over temaet «Menneskelig kjærlighet i Guds plan» (*Human Love in the Divine Plan*). Dette var en av overskriftene JP II selv ga dette omfattende arbeidet, sammen med undertittelen: *The Redemption of the Body and the Sacramentality of Marriage*. Han brukte også andre titler og beskrivelser: *Man and Woman He Created them, reflections on the theology of the Body*, og *Theology of the Body*. Sistnevnte har blitt den populære, engelske tittelen på disse katekesene som utgjør det som regnes som hans mesterverk, på norsk kalt Kroppens teologi.²⁷

Som utgangspunkt for katekesene brukte han et nesten ferdig bokmanuskript med tittelen *Man and Woman He Created Them*, som han skrev på polsk før han ble valgt til pave.²⁸

Det at Johannes Paul II valgte å bruke 129 audienser over en periode på 5 år til å legge ut innholdet i et komplekst og avansert teologisk arbeid for det som sannsynligvis var et ganske uforstående publikum har blitt kommentert av både kritikere og tilhengere.

Den katolske etikeren Charles E. Curran mener disse valgene nedtoner katekesenes sentralitet og autoritet for katolikker. Han kunne tross alt ha valgt å formidle dette i et autoritativt, pavelig dokument.²⁹

Andre, som Weigel og Waldstein, fremholder derimot onsdagsaudiensene som en arena for paven å undervise hele sin menighet som biskop. Waldstein sier: «The particular group of pilgrims present on a particular Wednesday seems to represent the universal Church. (...) [T]he Wednesday catecheses have a certain primacy of place in the ordinary magisterium by the Bishop of Rome for the universal Church.»³⁰

²⁶ Weigel, *Witness to Hope*, 145-147, 161-169, 181, 252-260.

²⁷ Waldstein, Introduction, 4, 17.

²⁸ Waldstein, Introduction, 4, 7.

²⁹ Curran, *Moral Theology*, 4-5.

³⁰ Waldstein, Introduction, 14. Weigel, *Witness to Hope*, 333.

I tillegg viser Waldstein katekesenes hensikt som nettopp katekese ved å vise at paven her følger sine egne prinsipper for sann katekese.³¹ Han mener TOB må anses som «*the catechesis among John Paul II's catecheses*», og attpåtil som «*the reading of the divine meaning of Scripture among all his readings*», fordi det ifølge paven dreier seg om åpenbaringsens sentrale tema og realitet: mysteriet i Gud – han som er kjærlighet – først gjemt i Guds sinn og siden åpenbart i historien.³²

Det er usannsynlig at JPII var ignorant ovenfor det faktum at disse katekesene var av en slik karakter at de krevde grundig teologisk bearbeidelse, og at de nok umiddelbart opplevdes som ganske utilgjengelig for de tilstedeværende pilgrimmene. Etter min mening tyder pavens prosjekt på at han hadde et bredt publikum i sikte og at han hadde tålmodige men seriøse hensikter.

2.3 *TOBs større idémessige kontekst*

Når Weigel ramser opp de «litterære prismer» Wojtylas antropologi er formet av, nevner han: «the Old and the New Testaments, Christian Classics, contemporary philosophy and theology, and literature. Irenaeus, Augustine and Aquinas, Martin Heidegger and Paul Ricoeur, Henri de Lubac and Karl Rahner, Hans Küng and Walter Kasper, Saint-Exupéry's *Night Flight* and Milton's *Paradise Lost*.»³³ Igjennom hans Lublin Lectures trekkes også bl.a. Platon, Aristoteles, og, ikke minst, Immanuel Kant og Max Scheler frem som viktige dialogpartnere.³⁴ I tillegg er den mystiske tradisjonen i kirken og særlig Johannes av Korset en viktig kilde.³⁵

Allerede her er det tydelig at han ikke har latt seg avgrense til bare teologiens sfære, men har vært i dialog med den større idéhistorien som har formet vestens tenkning.

Jeg kommer ikke til å gå nærmere inn på hans arbeid med Aristoteles, Thomas Aquinas og skolastisk teologi, men forutsetter disse tradisjonene som en viktig del av hans katolske utdanning og formasjon. Det er imidlertid verdt å nevne at Wojtyla *arbeidet* og *strevde*, også med disse tradisjonene. Han landet på en anerkjennelse av en metafysisk forståelse av tings objektive virkelighet, men han så også problemer med en for lukket forståelse av den

³¹ Waldstein, Introduction, 14-15.

³² Waldstein, Introduction, 22.

³³ Weigel, *Witness to Hope*, 224.

³⁴ Waldstein, Introduction, 77.

³⁵ Se 2.1, 2.3.1.

tradisjonelle, skolastiske metafysikkens fundament og implikasjoner. Dette ga ham en motivasjon for videre arbeid og en åpenhet i møte med moderne filosofihistorie.³⁶

I det følgende vil gjøre en fremstilling av noen av møtene og dialogene som har formet TOB på områder som er særlig relevant for denne oppgavens problemstilling.

2.3.1 Johannes av korset og den karmelittiske personalismen

Igjennom sitt arbeid med Johannes av Korsets teologi, spiritualitet og poesi gjorde Wojtyła noen sentrale oppdagelser som har hatt stor betydning for utformingen av hans egen teologi og filosofiske arbeid. Særlig er det Waldstein kaller «the depth-structure» av Wojtyłas forståelse av personen – hans personalisme – hentet fra ham.³⁷ Denne personalismen er et bærende element i hans TOB, og må også, ifølge Waldstein, anses som hans teologiske og filosofiske utgangspunkt for hans videre dialog, særlig med Schelers og Kants personforståelser.³⁸

Johannes av Korsets vekt på den subjektive erfaring var formende for Wojtyła. Hans doktoravhandling fokuserte særlig på erfaringens rolle i troen hos Johannes av Korset. Der belyses konseptet tro når erfaring av overnaturlig virkelighet blir et middel for enhet med Gud og utgangspunkt for en kunnskap som overgår en rent rasjonell kunnskap.³⁹ JPIIs trosforståelse er påvirket av Johannes av Korset og har derfor en personalistisk⁴⁰, relasjonell og kristosentrisk karakter: Den mottas i personlige subjekters levde erfaring, og gjennomsyrrer og forvandler menneskelig erfaring.⁴¹

Den dype erfarte enheten mellom Gud og mennesket er avgjørende for Johannes av Korsets forståelse av mennesket. Ut av denne forståelsen springer også Wojtyłas personalistiske antropologi.⁴² Den er særlig formet av Johannes av Korsets ekteskapelige selvgave-teologi, som kommer til uttrykk i hans karakteristiske triangel av teser, kalt «the Sanjuanist Triangle».⁴³ Den første tesen i denne triangelen er at kjærlighet består i en syklus av å gjensidig gi seg selv til hverandre. Den andre tesen er at ekteskapelig kjærlighet mellom

³⁶ Weigel, *Witness to Hope*, 86-87, 125-128.

³⁷ Waldstein, Introduction, 34.

³⁸ Waldstein, Introduction, 24, 78.

³⁹ Balthasar, *The Glory of the Lord III*, 106. Waldstein, Introduction, 78, 80-81. Weigel, *Witness to Hope*, 85-86.

⁴⁰ Ordet personalistisk er en oversettelse av det engelske «personalistic». Som en form av personalisme skiller det seg fra f.eks. «personlig» og «personlighet» ved at det dreier seg om personen som sådan – personens personalitet («personhood»).

⁴¹ Waldstein, Introduction, 83-87.

⁴² Weigel, *Witness to Hope*, 86.

⁴³ Waldstein, Introduction, 23-24, 29-34, 77-78.

mann og kvinne spiller en paradigmatiske rolle når det gjelder hvordan slik selv-gave er til stede i menneskelig erfaring. Og tredje tese er at opprinnelsen, kilden og arketyper for kjærlighet som selv-gave, er å finne i treenigheten. Vi kommer senere til å se hvordan disse tesene er sterkt til stede i TOB.⁴⁴

2.3.2 Karmelittisk personalisme mot moderne dulisme

Waldstein viser så hvordan Wojtylas personalisme går i dialog med ulike idéstrømninger. Han viser til Kenneth Schmitz fremstilling av Wojtyla/JPIIs filosofiske antropologi. Schmitz mener at den viktigste utfordringen Wojtyla/JPIIs personalisme forsøker å svare på er den forståelsen av personlig subjektivitet som går sammen med det nye synet på naturen – og som en konsekvens av det: den dualistiske virkelighetsforståelsen – som fikk fotfeste i moderniteten, særlig igjennom Francis Bacon, René Descartes og Kant.⁴⁵

Waldstein sporer denne utviklingen tilbake til nominalismen i sen middelalder som, i et forsøk på å sikre Guds fullstendige allmakt mot noe som skulle kunne «binde hans hender», tok avstand fra en forståelse av en orden i naturen. Resultatet ble imidlertid at man samtidig, som Waldstein sier, «eliminated from nature precisely those features that resist its subjection to power, namely, a strong teleology and formal causality.»⁴⁶

Dermed var grunnen forberedt for Bacons ønske om å åpne for at mennesket kan utøve autoriteten han mener er gitt det i skapelsen: makt over naturen.⁴⁷ Descartes omfavnet samme tilnærming når han erstattet den skolastiske, essensialistiske filosofien med en praktisk, teknologisk filosofi, der kunnskap ordnes under ambisjonen om å bli «masters and possessors of nature»,⁴⁸ med den konsekvens at naturlige tings indre mening forsvinner.⁴⁹

Descartes fremmer det Waldstein kaller en «radical metaphysical liberalism»⁵⁰, der fri vilje, som kan brukes på naturen uten å være bundet av noen mening i den, anses som menneskets største gode. I motsetning til en slik liberalisme plasserer Wojtyla friheten innenfor en forståelse av kjærlighet som selv-gave i tråd med hans karmelittiske personalisme⁵¹: «Love ... is a giving of the self, and to give oneself means just that: to limit

⁴⁴ Waldstein, Introduction, 23-24, 29-34, 78.

⁴⁵ Kenneth Schmitz ifølge Waldstein, Introduction, 34.

⁴⁶ Waldstein, Introduction, 38. Se Balthasar, *The Glory of the Lord V*, 16-47, for en fremstilling av denne utviklingen.

⁴⁷ Waldstein, Introduction, 36-39.

⁴⁸ Descartes, sitert i Waldstein, Introduction, 40.

⁴⁹ Waldstein, Introduction, 37, 39-40.

⁵⁰ Waldstein, Introduction, 41.

⁵¹ Waldstein, Introduction, 41.

one's freedom on behalf of another. (...) *Freedom exists for the sake of love... Man longs for love more than freedom—freedom is the means and love the end.*»⁵²

Dualismen i Descartes virkelighetsforståelse kommer spesielt tydelig frem igjennom hans definisjon av personen som en tenkende ting (*res cogitans*), en rent indre størrelse. Samtidig reduseres materien til et mekanisk kosmos av utstrakte ting (*res extensae*). Resultatet blir en splittelse i ren ekternalitet og ren internalitet. Denne virkelighetsforståelsen har fått prege tekningen i vesten videre.⁵³

JPII kritiserer det etiske paradigmet som følger av en slik virkelighetsforståelse. Han mener at «*[u]tilitarianism is a civilization of production and of use, a civilization of «things» and not of «persons», a civilization in which persons are used in the same way as things are used.*»⁵⁴

JPII kaller den moderne dualistiske virkelighetsforståelsen for en ny manikeisme, og uttrykker bekymring for dens implikasjoner: «*[t]he human family is facing the challenge of a new Manichaeism, in which body and spirit are put in radical opposition ... Man thus ceases to live as a person and a subject. Regardless of all intentions and declarations to the contrary, he becomes merely an object.*»⁵⁵

I sin egen samtid ser han en slik objektiverende dualisme utspille seg i den seksuelle revolusjonen, som under frigjøringsens parole har utviklet seg til en bruk og konsum-kultur i utilitarismens navn. Som et motsvar på en filosofi og kultur av meningstomme kropper som kan brukes fremmer han derfor en antropologi der kropper, i stedet for å være meningstomme mekanismer, er «*means of expression in the language of love.*»⁵⁶

2.3.3 I dialog med Immanuel Kants personalisme

Wojtyla/JPII er i særlig intens dialog med Kant. Det er vesentlige kontaktpunkter imellom dem som viser at JPII har tatt med seg en hel del fra denne dialogen.⁵⁷ En viktig likhet er at de begge kritiserer utilitarismen som etisk fundament. Det er for Kant et irrasjonelt og personkrenkende system.⁵⁸ I dette ligger en likhet men – som vi i det følgende skal se – samtidig en dyp forskjell fra JPIIs personalisme.

⁵² Wojtyla, *Love and Responsibility*, 135-136. Også sitert i Waldstein, Introduction, 41.

⁵³ Waldstein, Introduction, 41-42.

⁵⁴ John Paul II, *Letters to Families*, 13:6.

⁵⁵ John Paul II, *Letters to Families*, 19:13.

⁵⁶ Waldstein, Introduction, 2, 43-44.

⁵⁷ Weigel, *Witness to Hope*, 128.

⁵⁸ Waldstein, Introduction, 45, 56-57, 61, 63.

For Kant står og faller personens verdighet på personens autonomi – altså viljens absolutte selvbestemmelse og selvbevegelse. Hans moralske system – som er formulert i hans velkjente kategoriske imperativ – er fundert på nettopp autonomi. Moralen, og også religionen, springer ut av universaliteten i personens selvbestemmelse, fra personens praktiske, universelle fornuft. Alle «objekter» for religion og moral – Gud, godhet osv. – kan derfor ikke anses som faktiske realiteter med væren, men er ene og alene produkter av menneskelig bevissthet. Dette er en nødvendighet i Kants system, da det å rette seg etter noe som helst utenfor seg selv – det være seg noens (selv en guddommelig Fars) vilje, eller noe form for sanseerfaring eller vitenskapelig kunnskap – er ufrihet – heteronomi – og dermed personkrenkende.⁵⁹ D.C. Schindler forklarer Kants forståelse av frihet som ubetinget, spontan, effektiv kausalitet.⁶⁰ Om Kants forståelse av heteronomi, derimot, kan man blant annet si, som Waldstein, at «[i]n heteronomy, I degrade my will and make it a servant of my irrational desire.»⁶¹

Det er i autonomien at også hans personalisme har sitt fundament. I dette synet kommer imidlertid en dualisme frem. Personen er bare å finne i det rasjonelle, fullstendig viljestyrte, indre subjektet – i en sfære av «pure thought».⁶² Samtidig forstår han naturen som drevet av ufravikelige deterministiske prinsipper, med sine egne «interesser», som også kommer til uttrykk i mennesket som subrasjonelle tilbøyeligheter. Mennesket er altså splittet i seg selv i en dualisme mellom natur og person.⁶³

Kants dualisme kommer særlig godt til syne i hans syn på sex. Det er noen vesentlige berøringspunkter mellom Kant og JPIIs syn på sex og ekteskap, som nok også åpenbarer Kants påvirkning på JPIIs tenkning. Waldstein viser hvordan særlig to prinsipper ved Kants seksualmoral er å gjenfinne som søyler også i JPIIs etikk: (1) En person kan ikke nyttes som bare et middel for nytelse, da dette reduserer personen til et objekt og krenker personens verdighet, og (2) seksuell forening innebærer å gi seg selv til en annen. Til tross for disse berøringspunktene er den dype strukturen i deres personforståelser av to ulike verdener.⁶⁴

De seksuelle driftene er for Kant subrasjonelle drifter som hører til naturen, og som dermed er i konflikt med personens autonomi og fornuft. I sex mister personen sin autonomi og sin personlighet fordi personen må gi seg selv til den andre som et objekt som den andre så

⁵⁹ Schindler, *Freedom from Reality*, 138-139, 144, 147. Waldstein, Introduction, 44-54.

⁶⁰ Schindler, *Freedom from Reality*, 138-139.

⁶¹ Waldstein, Introduction, 50.

⁶² Waldstein, Introduction, 46.

⁶³ Schindler, *Freedom from Reality*, 138-141. Waldstein, Introduction, 60-61.

⁶⁴ Waldstein, Introduction, 56.

besitter og bruker for sin egen nytelse. Sex er altså i seg selv en person-degraderende handling. Ekteskapskontrakten er, for Kant, redningen. Den kan gjenvinne personaliteten, fordi man har samtykket å eie hverandre gjensidig. Dermed eier man på et vis fortsatt seg selv, når den som man eier ved kontrakt bruker en. Når sex skjer innenfor ekteskapet skjer det derfor «according to law» og ikke «according to animal nature».⁶⁵

Mens den dyriske naturen er den eneste typen natur som er i spill i Kants forståelse av seksualitet har Wojtyla en helt annen forståelse av natur. Han mener at menneskekroppen, nettopp i kraft av sin natur som skapt av Gud, besitter et språk og en kraft til å uttrykke kjærlighet. Seksualakten er et «naturlig ord», som kroppen kan uttrykke kjærlighet ved – et seksuelt språk, skapt av Gud, som personen uttrykker seg ved.⁶⁶

JPIIs forståelse av selv-gave er altså begrunnet i en helt annen personalitet enn Kants selv-gave er. For JPII er selv-gaven et uttrykk for personens gudegitte, naturlige evne til kjærlighet, der personen ønsker å gi opp sin autonomi for å tilhøre en annen.⁶⁷ Han sier: «Love proceeds by way of this renunciation, guided by the profound conviction that it does not diminish and impoverish, but quite the contrary, enlarges and enriches the existence of the person.»⁶⁸

Waldstein påpeker at Kants personalisme viser seg å ikke være tilstrekkelig personalistisk, fordi sann, personlig, kjærlighet er fullstendig fraværende. At en person kan krenkes ved å brukes som et objekt for en annens nytelse er Kant og JPII enige om. Forskjellen er at sex, for Kant, per definisjon er «dyrisk» nytelse frakoblet fra det personalistiske, og derfor har han også et anstrengt forhold til det. For JPII er en slik bruk av seksualiteten en pervertering av dets natur.⁶⁹

Til syvende og sist er Kants personalisme en som har koblet personen fra alle organiske og relasjonelle bånd til andre, til fordel for fullstendig transaksjonelle, kontraktbaserte bånd, som et grep for å sikre det autonome selvet.⁷⁰ I motsetning er JPIIs personalisme dypt relasjonell i sin natur, noe den har med seg fra Johannes av Korset og fra treenighetens relasjonelle karakter.⁷¹

⁶⁵ Waldstein, Introduction, 55-58, 61. Sitat av Kant på s. 56.

⁶⁶ Waldstein, Introduction, 57-58, 60.

⁶⁷ Waldstein, Introduction, 57-58.

⁶⁸ Wojtyla, *Love and Responsibility*, 125-126.

⁶⁹ Waldstein, Introduction, 58-60.

⁷⁰ Schindler, *Freedom from Reality*, 138-139, 144, 148.

⁷¹ Waldstein, Introduction, 55, 63.

2.3.4 Wojtylas kritikk av Schelers essensialistiske personalisme

Wojtyla lærte, bl.a. igjennom arbeidet med Scheler, å se verdier i fenomenologien. Han sier om denne filosofiens bidrag at «[i]t impresses the stamp of experience on works of ethics and nourishes them with the life-knowledge of concrete man by allowing an investigation of moral life from the side of its appearance.»⁷²

Wojtyla deler Schelers holdning av hengivelse til verden – til det gitte. Det er også en viss likhet mellom Wojtylas karmelittiske personalisme og Schelers i deres vektlegging av personlig, subjektiv erfaring. Likevel finner han noen vesentlige mangler i Schelers personalisme. Dette dreier seg særlig om mangelen på tilgang til virkelig væren hos Scheler – og det til tross for hans hengivelse til det gitte, og kritikk av Kants mistillit og fiendtlighet overfor, og manglende forankring i, det gitte.⁷³

Hvordan Scheler tenker om menneskets deltagelse i Gud illustrerer hans mangel på væren: «Scheler's phenomenological premises reduce this participation to an intentional feeling of the self-value of the person who experiences the value-essence of the holy, not the living God»⁷⁴, forteller Waldstein.

Hans forståelse går til slutt også utover subjektets væren. Personen, ifølge Scheler, «must *never* be considered a *thing* or a *substance* with faculties and powers». Istedet ser han på personen som en erfart essens i bevisstheten, «the immediately co-experienced *unity* of *experiencing*.»⁷⁵

På bakgrunn av dette mener Wojtyla at en slik bevissthetsfilosofi leder til subjektets utslettelse. Selv om Wojtyla ser fenomenologien som en resurs for teologien og tar med seg en mer frimodig tilnærming til bruk av erfaring i det teologiske arbeidet, ender han opp med å anse en slik filosofi for å ikke være tilstrekkelig personalistisk basert på mangelen på reell væren. Han konkluderer at fenomenologi kan spille en assisterende og sekundær rolle i metafysisk fundert, kristen tenkning.⁷⁶

⁷² Wojtyla sitert i Waldstein, Introduction, 75.

⁷³ Waldstein, Introduction, 63-66, 78.

⁷⁴ Waldstein, Introduction, 74-75.

⁷⁵ Waldstein, Introduction, 68.

⁷⁶ Waldstein, Introduction, 75-76. Weigel, *Witness to Hope*, 129.

2.4 TOBs umiddelbare kontekst

2.4.1 Kirkelige dokumenter og den seksuelle revolusjonen

Når JP II innleder sine katekeser begrunner han dem med et ønske om å på avstand følge forberedelsene til bispesynoden som skulle finne sted året etter over temaet «Den kristne families roller.» Dette sier han at han planlegger å gjøre «by turning attention to the deep roots from which this topic springs.»⁷⁷

Mot slutten av hans katekeser diskuterer han den pavelige encyklikaen etter Pave Paul VI, *Humane Vitae*, som tar for seg prevensjonsbruk, og trekker frem dette dokumentet som et viktig utgangspunkt for TOB.⁷⁸

Også et av konsildokumentene etter Andre Vatikankonsil, *Gaudium et Spes* er sterkt til stede i TOB.

I bakgrunnen for disse kirkelige aktivitetene ligger imidlertid bevegelser i kulturen som disse forsøker å respondere på. Som vi har sett gjelder det samme JPIIs bidrag. Weigel sier at TOB må forstås som et forsøk på bedre respons på den seksuelle revolusjonen og dets degraderende menneskesyn og feilslåtte forståelse av frihet, etter Paul VIs «fiasko» med *Humane Vitae*, som ble ganske sterkt kritisert fra flere hold.⁷⁹

JP II ser altså at det har oppstått et behov i tiden for dyptgående teologisk granskning av fundamentet for normene som menneskers seksuelle handlinger må måles etter. Spørsmålet for ham blir: hva er Guds hensikt med mennesket og med menneskelig kjærlighet?⁸⁰

2.4.2 Kirkesyn, naturlig lov og søken etter en adekvat antropologi

De siste katekesene i TOB er i stor grad et forsvar for *Humane Vitae*. I *Humane Vitae* ser JP II ledetråder til å lete etter fundamentet for normene dokumentet hevder i selve seksualaktens natur, men også enda mer grunnleggende i selve de handlende subjektene – altså i menneskenes natur.⁸¹

JP II anerkjenner altså at *Humane Vitae* opererer med en norm av den naturlige lov. Han kommer imidlertid med noen utfyllende perspektiver på forståelsen av naturlig lov. Han slutter seg tydelig til et syn på Den katolske kirke som autoritativ i lærespørsmål når han sier at

⁷⁷ TOB 1:5

⁷⁸ TOB 119:5, 133:2,4. Waldstein, Introduction, 99-100.

⁷⁹ Weigel, *Witness to Hope*, 334-335.

⁸⁰ TOB 120:3-6

⁸¹ TOB 118:5, 120:3-6

the Church teaches this norm [i dette tilfellet: avvisningen av bruk av kunstig prevensjon] even though it is not formally (that is, literally) expressed in Sacred Scripture, and she does so in the conviction that the interpretation of the precepts of the natural law belongs to the competence of the magisterium.⁸²

Likevel er han opptatt av å understreke at det følger av dette synet at slike normer som er fremholdt av kirken, og som man ikke kan lese bokstavelig av bibelske tekster, er i tråd med åpenbart lære, overlevert i tradisjonen og utledet av Skriften. Altså opererer man med en overbevisning om at de normene man leser av naturlig lov enda mer grunnleggende sett er normer av Guds åpenbarte moralske orden. Naturlig lov innebærer at Guds orden kan gjenkjennes i skapelsen av fornuften som søker sannhet, og dette gjør Guds hensikter med verden delvis allment tilgjengelig.⁸³

Guds skaperorden kan imidlertid *ikke* reduseres til den biologiske orden. Wojtylas syn på dette kommer frem i hans avstandstaging fra holdningen til natur som har fått fotfeste etter Descartes:

This habit of confusing the order of existence with the biological order, or rather of allowing the second to obscure the first, is part of that universal empiricism which seems to weigh so heavily on the mind of modern man, and particularly on modern intellectuals, and makes it particularly difficult for them to understand the principles on which Catholic sexual morality is based.⁸⁴

Vi har sett at Wojtyla/JPII har en annen forståelse av forholdet mellom natur og person enn den dualistiske.⁸⁵ Etter en dualistisk forståelse kan kroppens funksjoner skilles ut som ren materie, og kan dermed manipuleres og benyttes av personen som et rent objekt for utilitaristiske formål. I Guds skaperorden derimot mener han at man bare kan forbli trofast til personen i den grad man forblir trofast til naturen: «If he does violence to ‘nature’ he also ‘violates’ the person by making it an object of enjoyment rather than of love».⁸⁶

⁸² TOB 119:3

⁸³ TOB 119:3-5

⁸⁴ Wojtyla, *Love and Responsibility*, 56-57.

⁸⁵ Se 2.3.2, 2.3.3.

⁸⁶ Waldstein, Introduction, 95-99. Sitat fra Wojtyla, *Love and Responsibility*, 229-230. Dette og forrige sitat er også sitert i Waldstein, Introduction, 98-99.

I tråd med dette oppklarer JP II i sitt forsvar av *Humane Vitae* at det «naturlige» ved naturlig familieplanleggingsmetode som gjør denne metoden anerkjent av magisteriet forklares av det faktum at handlingene innenfor denne metoden er i tråd med sannheten om personen og dennes verdighet.⁸⁷ Naturlig teologi som grunnlag for normer baserer seg altså mer fundamentalt sett, ifølge paven, på en adekvat forståelse av det sant menneskelige i lys av Guds hensikt og orden enn på biologi i seg selv.

Dermed blir behovet JP II ser for en dyptgående behandling av Guds plan for mennesket tydelig. Det han er ute etter er en helhetlig, teologisk antropologi, bygget på åpenbaring, fornuft og erfaring.

2.5 TOBs hensikt

2.5.1 En adekvat antropologi: Et fundament i møte med praktiske utfordringer i en ny tid

Den umiddelbare konteksten for Wojtylas teologiske arbeid med Guds plan for menneskelig kjærlighet er altså konkrete behov som har oppstått i tiden på seksualitetens område, og de svar kirken til da har kommet med og den mottagelsen disse svarene har fått i verden.

Den konkrete saken i Den katolske kirkes umiddelbare historie var utviklingen av p-pillen og den påfølgende behandlingen av prevensjonsbruk. At denne saken spiller en så sentral rolle i den umiddelbare konteksten for TOB viser hvordan man fra magisteriets hold ser normen om prevensjonsbruk uløselig knyttet til en sann forståelse av Guds plan for mennesket, og dermed til en sann kristen antropologi.

Om denne forståelsen kan problematiseres fra et protestantisk perspektiv avhenger av hvordan og i hvilken grad man finner ressurser fra denne teologiske antropologien. Å gjøre en slik vurdering er et viktig og nødvendig arbeid, men et arbeid jeg ikke har rom for å begi meg utpå i denne oppgaven.

Det er imidlertid ikke bare denne saken alene JP II ønsker å bidra til å bygge et fundament for igjennom sitt arbeid. Mange praktiske spørsmål reises på en ny måte i vår moderne tid rundt menneskers seksualitet, kropp, kjønn og relasjoner.

JP II gjenkjenner altså behovet for en dyptgående analyse av det fundamentet kirken i disse spørsmålene har bygget og bygger på når mennesker nå strever med disse spørsmålene i etterdønningene av den seksuelle revolusjon og i en kultur med en større subjektiv

⁸⁷ TOB 125:1

vektlegging enn tidligere. Og som samtidig i stor grad forstår verden og mennesket i dualistiske kategorier, der naturen – inkludert kroppen – er meningstom i seg selv. JP II søker derfor et bibelsk, kristosentrisk fundament for en helhetlig, teologisk antropologi, som kan møte menneskers levde erfaring med kropp, relasjoner og seksualitet.⁸⁸

2.5.2 Et kristosentrisk og trinitarisk forsvar av personens verdighet og kroppens godhet

I sin søken etter Guds hensikt med mennesket og menneskelig kjærlighet og en helhetlig, teologisk antropologi som kan møte dagens utfordringer, ser JP II det som avgjørende å bygge på et bibelsk, kristosentrisk fundament.⁸⁹

JP II sier om den teologi om kroppen som trer frem i Skriften:

The theology of the body is not merely a theory, but rather a specific evangelical, Christian pedagogy of the body. This pedagogic character comes from the character of the Bible and above all of the Gospel as a salvific message revealing *what man's true good is* for the sake of shaping—according to the measure of this good—his life on earth in the perspective of the hope of the future world.⁹⁰

Det er menneskets sant gode JP II søker å finne. Det som ivaretar hele personens verdighet. TOB er betinget av hans forståelse av menneskepersonens verdighet og frihet – en verdighet og frihet som krenkes av en objektiverende elsker, så vel som av totalitære og undertrykkende regimer. Som Weigel påpeker: «In his mind, it was, and is, all of a piece.»⁹¹ Wojtyła/JP II ønsket å møte alt som svekket personens verdighet med «en rekapitulering av personens ukrenkelige mysterium.»⁹²

Dette mysteriet, forsøkt gransket igjennom en «integral vision of man»⁹³, oppdages først og fremst i imitasjonen av Jesus i en aktiv Gudsrelasjon. For det er Kristus – han som er Guds selvåpenbaring i kropp og handling – som også «reveals man to man himself».⁹⁴

⁸⁸ TOB 23:2-3, 120:3-6

⁸⁹ TOB 23:2-3, 120:4-6, 122:4-5, 133:3-4. Waldstein, Introduction, 95-99.

⁹⁰ TOB 122:5

⁹¹ Weigel, *Witness to Hope*, 334.

⁹² TOB 133:3. Sitat fra brev skrevet av Wojtyła før tilblivelsen av *Person og Handling*, sitert i Steenhoff, «Kroppens teologi», episode 2, del 3.

⁹³ TOB 23

⁹⁴ Paul VI, *Gaudium et Spes*, 22:1.

Sann, personlig, selvutgivende kjærlighet finnes i kjernen av dette mysteriet, og blir dermed utgangspunktet for å forstå personen og forsvare dets verdighet, for JPII. Denne kjærlighetens kilde er den treenige Gud, som åpenbarer den kjærligheten han selv er igjennom *gave*: i skaperverket og i inkarnasjonen og forløsningen ved Kristus. Kroppen, som er til stede i skaperverket, inkarnasjonen og forløsningen, må løftes frem som god og meningsfull: den har kapasiteten til å formidle selvutgivende kjærlighet til et annet menneske. TOB er dermed et forsvar av menneskets verdighet, i stor grad igjennom å være et forsvar av kroppens godhet og åpenbarende karakter.⁹⁵

I lys av alt dette, er det vi må forstå Waldsteins oppsummering: «the purpose of TOB as a whole is to defend the spousal meaning of the body against the alienation between person and body in the Cartesian vision of nature.»⁹⁶

3 Analyse av Kroppens språk i TOB

3.1 Kroppens åpenbarende karakter

Vi har igjennom arbeidet med de diskurser og samfunnsstrømninger som JPII har latt forme sin antropologi, allerede dannet oss en begynnende forståelse av det han kaller «kroppens språk» – altså hva og hvordan kroppen *åpenbarer* noe om sannheten om personen og om menneskets hensikt. Når jeg nå skal gå i gang med analysen av katekesene vil jeg gå systematisk til verks ved å begynne med å bygge en gradvis forståelse *kroppens åpenbarende karakter*, ifølge TOB, før jeg ser på *hva* han mener kroppen åpenbarer om mennesket.

3.1.1 Kroppen som synliggjør

Vi har sett at JPII anerkjenner naturlig lov som et grunnlag for normer, men at slik naturlig lov ikke må forveksles med en empiristisk tilnærming til den biologiske orden. I stedet er fundamentet for naturlig lov som grunnlag for normer å finne i en adekvat forståelse av det sant menneskelige, i lys av Guds plan, hensikt og orden.⁹⁷ I tråd med dette finner vi i hans katekeser en holdning til kroppen som åpenbarende allerede i kraft av å være en materiell virkelighet. Som vi skal se, mener han at Kroppen «snakker» igjennom sin biologiske struktur, igjennom sitt kjønn og sin unikhhet.

⁹⁵ Waldstein, Introduction, 84-97.

⁹⁶ Waldstein, Introduction, 107.

⁹⁷ Se 2.4.2.

Hans tilslutning til *Humane Vitaes* syn på seksualaktens indre struktur som meningsbærende er et eksempel på dette. Seksualakten viser seg i sin indre struktur som forenende og livgivende. Disse to hensiktene som seksualakten åpenbarer burde derfor ikke skilles ut fra hverandre.⁹⁸

De kroppslige strukturene er til stede igjennom hele hans argumentasjon, men det er ikke disse som bærer argumentasjonen. En viktig nyanseforskjell fra en empirisk-fundert lesning av kroppen ser vi ikke minst i det at han forklarer kroppens manifesterende og åpenbarende karakter som en sakramental dimensjon ved kroppen. For ham har kroppen den egenskapen at den gjør synlig det usynlige. Og denne egenskapen er, slik jeg forstår JP II, det mest grunnleggende nivået ved «kroppens språk.» Slik sakramentet er et synlig tegn på en usynlig og åndelig virkelighet, et tegn som «*efficaciously transmits in the visible world the invisible mystery hidden in God from eternity*»,⁹⁹ gjør kroppen det usynlige – det åndelige og det guddommelige – synlig, manifestert og påtagelig.¹⁰⁰

Det er imidlertid ikke bare kroppen som er av sakramental karakter, men mennesket selv. I JP IIs tenkning er ikke mennesket en sjel, eller et tenkende subjekt med en kropp, men mennesket *er* en kropp. Tilsvarende kaller han kroppen en legemlig («embodied») sjel.¹⁰¹

I en fotnote kommenterer JP II at en kropp-sjel dualistisk antitese ikke er å finne i de fleste bibelske bøker, og at man i lys av bibelsk språkbruk burde forstå kroppen som en ««pars pro toto» [the part standing for the whole].»¹⁰² Som et eksempel på dette viser han til Matt 16:17, der «kjøtt og blod» brukes som en betegnelse på *mennesket* som sådan.¹⁰³ Dermed er det mennesket selv som er bærer av en sakramental dimensjon. Han sier: «The sacrament, as a visible sign, is constituted *with man*, inasmuch as he *is* a ‘body,’ through his ‘visible masculinity and femininity.»¹⁰⁴

Allerede på nivået av kroppens fysiske struktur ligger denne sakramentaliteten konstituert. Men det er altså ikke kroppen som en utskilt enhet som har denne funksjonen hos JP II, men *mennesket*, i kraft av å være konstituert kroppslig.

⁹⁸ TOB 118

⁹⁹ TOB 19:4

¹⁰⁰ TOB 19:4

¹⁰¹ TOB 7:1 (inkl. fotnote 11), 10:4, 59:3, 68:6. Se også John Paul II, *Letter to Families*, 19.

¹⁰² TOB 9:4, fotnote 18.

¹⁰³ TOB 9:4, fotnote 18.

¹⁰⁴ TOB 19:4, min kursivering.

3.1.2 Inkarnasjonen som fundament: kroppen som åpenbarte Guds ord

Den sakramentale dimensjonen ved mennesket og menneskets kropp er tett knyttet til det inkarnatoriske. Inkarnasjonen og forløsningen som følger av inkarnasjonen, er, ifølge paven, sakramentalitetens kilde.¹⁰⁵ Dette sier han direkte angående ekteskapets sakramentalitet, men det ligger i hans logikk å inkludere også menneskets og kroppens sakramentalitet i dette.¹⁰⁶

Inkarnasjonen vies ikke en omfattende analyse eller fortolkning i katekesene, men er likevel til stede som et fundamentalt premiss for hele den teologien om kroppen som paven utvikler. Det sier han eksplisitt her: «... *the theology of man and the theology of the body*, ... as a particular aspect of theological anthropology, *is constituted on the foundation of the word of God who reveals himself*». ¹⁰⁷ Et annet sted sier han:

The fact that *theology also includes the body should not* astonish or surprise anyone who is conscious of the mystery and reality of the Incarnation. Through the fact that the Word of God became flesh, the body entered theology—that is, the science that has divinity for its object—I would say, through the main door.¹⁰⁸

Også i resepsjonen av hans antropologi har inkarnasjonen blitt tolket som et sentralt fundament. Dette ser vi et eksempel på i Wests forord til boken. Der kaller han TOB «one of the Catholic Church's most critical efforts in modern times to help the world become more «conscious of the mystery and reality of the Incarnation.»»¹⁰⁹ Han hevder at TOB er en omfattende kommentar til *Gaudium et Spes* 22:1, som sier at det er Kristus, igjennom inkarnasjonens mysterium, som «fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear.»¹¹⁰ Kristus åpenbarer, igjennom sin kropp, guddommelig kjærlighets mysterium, og åpenbarer igjennom det mennesket for mennesket selv, ifølge West.¹¹¹

JP II viser eksplisitt til denne forståelsen av inkarnasjonens rolle i antropologien når han i *Letter to Families*, peker på nettopp *Gaudium et Spes* 22:1 som kirkens svar til moderne rasjonalisme. Han sier: «The richest source for knowledge of the body is the Word made flesh.»¹¹²

¹⁰⁵ TOB 23:4

¹⁰⁶ Se f.eks. TOB 19:3-5

¹⁰⁷ TOB 3:4, min kursivering.

¹⁰⁸ TOB 23:4

¹⁰⁹ West, Preface, xxvii. Sitat på slutten av dette sitatet er fra TOB 23:4.

¹¹⁰ Paul VI, *Gaudium et Spes*, 22:1. Også sitert i West, Preface, xxviii.

¹¹¹ West, Preface, xxviii.

¹¹² John Paul II, *Letters to Families*, 19.

3.2 Hva kroppen åpenbarer om mennesket

3.2.1 Menneskets «begynnelse» som antropologisk kilde

En viktig grunn til at vi må være varsomme med hvordan vi fremstiller de kroppslige strukturene som åpenbarende i en rekonstruksjon av JPIIs antropologi, er at det ikke er i en empirisk lesning av kroppen at vi, ifølge ham, finner «begynnelsen» på kroppens teologi. En slik lesning må i stedet skje ut ifra «a vantage point that we must necessarily place at the basis of the whole contemporary science about human sexuality in the biophysiological sense.»¹¹³ Dette utgangspunktet, eller «begynnelsen» på kroppens teologi, finner han i skapelsesfortellingene.¹¹⁴

Han mener moderne vitenskapelig kunnskap er viktig for å opplyse oss om mennesket, men at denne vitenskapen alltid må komme tilbake til og basere seg på det mer grunnleggende – nemlig det fundamentalt og essensielt *personalistiske*. Nettopp på det området finner JPII viktige resurser i den «begynnelsen» som skapelsesfortellingene formidler, da han mener vi der finner vi lite informasjon om kroppen, som han sier, «in the naturalistic and contemporary sense of the word»,¹¹⁵ men i stedet kommer i berøring med dypere sannheter som angår «the meaning of the human body in the structure of the personal subject.»¹¹⁶

Når vi skal forstå hvilke usynlige realiteter kroppen åpenbarer ifølge paven, er det altså naturlig at vi begynner med å vende oss til hans behandling av opprinnelsesfortellingene i 1 Mos 1-4, som han også vier ganske mye plass i sine katekeser, og som spiller en fundamental rolle i hans videre utarbeidelse av sin antropologi. Første ledd i dette arbeidet vil imidlertid være å se nærmere på hvordan og hvorfor han finner åpenbaring om mennesket i disse fortellingene.

3.2.2 Erfaring-åpenbaring av kroppens etos i «begynnelsen»

Når paven snakker om tiden før syndefallet bruker han et språk som betegner noe langt mer enn en kronologisk historiefremstilling. For ham dreier det seg om en opprinnelig og fundamental dimensjon av å være skapt i Guds bilde – en nådedimensjon som et hvert menneske bærer i seg en referanse til. Han påpeker at vi i tekstene i 1 Mos har å gjøre med mytisk språk, men poengterer at man da må forstå begrepet «myte», ikke som bare fiksjon og

¹¹³ TOB 23:4

¹¹⁴ TOB 23:4

¹¹⁵ TOB 23:4

¹¹⁶ TOB 23:4

oppspinn, men som «an archaic way of expressing a deeper content.»¹¹⁷ På ulike vis kommer det frem at det er nettopp dette JPII finner i disse tekstene: et dypere innhold om mennesket.¹¹⁸

Den første fremstillingen av skapelsen av mennesket som vi finner i 1 Mos 1, Elohist-teksten, ser JPII som en objektiv fremstilling, da det er en skildring av objektive realiteter og hendelser uten subjektive innslag. Det er en fremstilling som handler om væren og verdi, og det kommer frem at disse størrelsene er uadskillelige: det skapte – det som *er* – er godt, i Guds øyne. I tillegg mener JPII at vi her også først og fremst finner en metafysisk, fremfor en fysisk fremstilling av mennesket. Mennesket er skapt, og dermed avhengig og betinget, og samtidig løftet og gitt sin verdi i kraft av å være skapt i Guds bilde.¹¹⁹

I den kronologisk senere fremstillingen av skapelsen, Yahwist-teksten, som vi finner fra 1 Mos 2, finner paven en subjektiv og psykologisk dybde. Han sier at vi i denne fortellingen finner «the oldest description and record of man's self-understanding and, together with chapter 3, it is the first witness of human conscience.»¹²⁰ Her ser vi både det objektive og subjektive utspille seg. Gud sier og handler, og mennesket oppdager og erfarer, side om side.¹²¹

Han mener altså disse tekstene fremstiller opprinnelige, menneskelige erfaringer, som ikke bare er historiske erfaringer tilskrevet hovedkarakterene i fortellingene, men dype erfaringer som ligger ved roten av ethvert menneskes erfaringer. Han sier:

When we speak of original human experiences, we have in mind not so much their distance in time, as rather their foundational significance. The important thing, therefore, is not that these experiences belong to man's prehistory (to his 'theological prehistory'), but that they are always at the root of every human experience.¹²²

Disse dype erfaringene har vi ikke tilgang på ene og alene igjennom vår historiske erfaring fordi vi befinner oss på denne siden av en terskel, nemlig terskelen mellom 1 Mos 2 og 3 – mellom menneskets opprinnelige tilstand av uskyld og menneskets brutte, syndige

¹¹⁷ TOB 8:2

¹¹⁸ TOB 4:2, 13:2

¹¹⁹ TOB 2:2-5

¹²⁰ TOB 3:1

¹²¹ TOB 8:2

¹²² TOB 11:1

tilstand. Skapelsesfortellingene åpenbarer og gir likevel tilgang på en dimensjon utover og bakenfor denne terskelen.¹²³

Derfor kaller han denne «begynnelsen» for menneskets første arv og vitnesbyrd om åpenbaringen om menneskets identitet og kall,¹²⁴ og mener den har potensiale for å åpenbare «the permanent roots of the human and especially the theological aspect of the *ethos of the body.*»¹²⁵

3.2.3 Jesus henviser til begynnelsen

Når JPII selv begrunner sin vektlegging av, og stadige tilbakevending til skapelsesfortellingene gjør han det med henvisning til Jesu ord. Denne begrunnelsen minner han stadig om.¹²⁶ Her kommer altså noe av hans syn på Jesu, og Jesu ords, rolle for kristen teologi til syne: «[W]e must build from ‘the beginning,’ carefully following the indication of Christs words».¹²⁷

Hans metode i katekesene bygger i stor grad på nettopp en vektlegging og analyse av Jesu ord. Jesu ord er særlig vektlagt i del én av boken, som konstituerer godt over halvparten av katekesene, og har fått overskriften «The Words of Christ». Her legger han ut ord av Kristus som han kaller «‘key words’ of Christ»¹²⁸ for en adekvat kristen antropologi. Selv om overskriften for del en er «Kristi ord», er det i denne delens første kapittel likevel i hovedsak skapelsesfortellingene i 1 Mos som utlegges og fortolkes. Dette gjøres imidlertid under overskriften «Christ Appeals to the ‘Beginning’», og begrunnes av nettopp dette.¹²⁹

De kristusordene han refererer til med denne overskriften, er de ordene vi finner i Jesu dialog med fariseerne om ekteskap og skilsmisse i Matt 19 og Mark 10. I denne dialogen henviser Jesus til «begynnelsen», og JPII vil derfor vite hva denne «begynnelsen» betyr, og hvorfor Jesus henviser til den.¹³⁰

I sin analyse av teksten i Matt 19:3-8, gjør han raskt et poeng av at Jesus ikke aksepterer diskusjonen på fariseernes premisser. Mens fariseerne reiser problemstillingen om gjengifte på et juridisk og, ifølge JPII, kasuistisk plan, svarer Kristus ved å løfte problemstillingen til en annen dimensjon. Fariseerne vil diskutere hvor vidt det er tillatt å skille seg for en hvilken

¹²³ TOB 11:1

¹²⁴ TOB 23:1

¹²⁵ TOB 18:3

¹²⁶ Se f.eks.: TOB 10:1, 17:1, 18:1,4, 23:1-3, 58:2, 59:2, 86:4, 96:1

¹²⁷ TOB 18:4

¹²⁸ TOB 133:2

¹²⁹ John Paul II, *Man and Woman*, vi, 129-223, for overskriftene og delene.

¹³⁰ TOB 1:1

som helst grunn. Når Jesus svarer avkreftende, viser de så til Moselovens tillatelse av skilsmissebrev. Jesus aksepterer imidlertid aldri deres begrunnelse, og går aldri inn i noen juridisk diskusjon, men referer i stedet til hvordan det var i «begynnelsen». Det gjør han både når fariseerne først reiser problemstillingen, og når de kommer med innvendingen fra Moseloven.¹³¹

Det er basert på denne referansen at Jesus trekker sine konklusjoner. Han gir altså denne «begynnelsen» en normativ betydning, og indikerer dermed at den ordenen som er nedfelt av Skaperen fra begynnelsen – i skapelsens mysterium – ikke har mistet relevans for det historiske mennesket etter syndefallet. Tvert imot ser JPII i Jesu ord en oppfordring til å «consider attentively what was ‘from the beginning’»¹³² «He ordered us and always orders us to return to the depth of the mystery of creation»,¹³³ sier han. Derfor må vi vende oss til de konkrete ordene Jesus henviser til og forstå disse ut ifra sin egen kontekst, for å kunne forstå dem i det hele tatt.¹³⁴

JPII påpeker dessuten at det at det er Forløseren som henviser til «begynnelsen» på denne måten må få konsekvenser for hvordan vi møter den: «he does not point only to the state of original innocence as a lost horizon of human existence in history. To the words that he speaks with his own lips, we have the right to attribute at the same time the whole eloquence of the mystery of redemption.»¹³⁵

Derfor konkluderer han at vi igjennom Jesu svar til fariseerne «gain insight into the very structure of human identity in the dimensions of the mystery of creation and, at the same time, in the perspective of the mystery of redemption.»¹³⁶

3.2.4 En kropp som åpenbarer personen

Så hvilke usynlige virkeligheter åpenbarer kroppen? Hvilke svar på dette spørsmålet finner JPII i skapelsesfortellingene?

Når han behandler Yahweist-teksten, trekker han frem de kroppslige aspektene som kommer til syne der. Vi ser en skildring av det første menneskets erfaring av sin egen kropp og av andre kropper. Han poengterer at teksten aldri snakker eksplisitt om kropp. Likevel

¹³¹ TOB 1:2

¹³² TOB 18:1

¹³³ TOB 18:3

¹³⁴ TOB 2:1, 10:1, 23:1

¹³⁵ TOB 1:3, 3:4, 4:1-3, 20:1. Sitat fra TOB 4:3

¹³⁶ TOB 23:3

mener han teksten i tilstrekkelig grad maler opp et bilde av mannen som en deltager i den synlige, skapte virkeligheten formet av støv – som en kropp blant kropper.¹³⁷

Yahweist-teksten viser imidlertid at resultatet av menneskets møte med de andre kroppslige skapningene ender i et grunnleggende antropologisk problem. JP II sier:

Basing himself on the experience of his own body, the man ... could have reached the conclusion that he is substantially similar to the other living beings (*animalia*). By contrast, as we read, he did not arrive at this conclusion, but in fact reached the conviction that he was 'alone'.¹³⁸

Denne ensomheten som erfares av det første mennesket subjektivt korresponderer med den objektive sannheten Gud allerede har uttalt: «Det er ikke godt for mennesket å være alene» (1 Mos 2:18).¹³⁹

Oppdagelsen av sin ensomhet kommer mennesket til igjennom «an examination that man undergoes before God.»¹⁴⁰ Vi leser om denne «testen» i 1 Mos 2:19:

Herren Gud formet alle dyr på marken og alle fugler under himmelen av jord. Han førte dem til mennesket for å se hva det ville kalle dem. (...) Mennesket ga navn til alt feet og til himmelens fugler og til alle villmarkens dyr. Men til seg selv fant mennesket ingen hjelpere av samme slag.

«Through this 'test,' man gains the consciousness of his own superiority, that is, that he cannot be put a par with any other species of living beings on the earth»,¹⁴¹ sier JP II. I denne scenen skildres altså en første selvdefinisjon, som oppstår når mennesket definerer seg annerledes enn dyrene. Erfaringen som fører til denne konklusjonen åpenbarer menneskets subjektivitet, bevissthet og evne til kunnskap om seg selv og om verden. Vi er vitne til en prosess som etablerer menneskelig identitet i relasjon til alle *animalia*, og mennesket finner i denne prosessen seg selv alene innfor Gud.¹⁴²

Denne differensieringen og opphøyde posisjonen i forhold til dyrene som JP II ser som definerende for mennesket i Yahweist-teksten, korresponderer med det bildet han mener

¹³⁷ TOB 6:3, 14:4

¹³⁸ TOB 6:3

¹³⁹ TOB 5:3, 8:1-2

¹⁴⁰ TOB 5:4

¹⁴¹ TOB 5:4

¹⁴² TOB 5:6, 8:3

Elohist-teksten tegner av mennesket. Der fremstilles mennesket som en del av skaperverket. Likevel løftes mennesket over resten av skaperverket når det gis befalingen om å råde over og legge under seg jorden. I tillegg gis mennesket sin definisjon, ikke basert på sin likhet med de andre skapte vesenene (til tross for at denne likheten ligger implisitt og er ganske åpenbar), men basert på sin likhet med Gud. Mennesket er den eneste skapningen som beskrives som skapt i Guds bilde, for å ligne Gud (1 Mos 1:26-27).¹⁴³

Paven vektlegger kroppens rolle i de subjektive erfaringene og erkjennelsene som mennesket gjør seg i Yahweist-teksten. Han mener mennesket ikke kunne kommet til sin selvdefinisjon og bevissthet om å være «alene» uten kroppen, da det er kroppen som gjør disse tingene åpenbart ved å gjøre mennesket «åpenbart» som en del av den synlige verden.¹⁴⁴ Når han reflekterer over hvordan kallet og evnen til å arbeide og kultivere jorden skiller mennesket fra, og setter det over dyrene, trekker han frem kroppens rolle i dette: «Man is subject not only by his self-consciousness and by self-determination, but also based on his own body. The structure of this body is such that it permits him to be the author of genuinely human activity.» Og så legger han til det vesentlige som kroppen dermed uttrykker: «In this activity, the body *expresses* the person».¹⁴⁵

Mennesket er altså ikke kun en kropp blant kropper, men hans konkrete, kroppslige virkelighet åpenbarer det distinkte og genuint menneskelige ved ham. Han er en person «with the proper subjectivity that characterizes the person.»¹⁴⁶ Mennesket er et «jag», en person, som også har fått livet ved pusten fra Gud, som selv er person (1 Mos 2:7).¹⁴⁷

Enda klarere kommer dette til syne i teksten når det grunnleggende antropologiske problemet som presenteres av Gud (1 Mos 2:18), og erfares av mennesket – at det er alene, uten en hjelper av samme slag (1 Mos 2:20) – i en viss forstand får en løsning ved skapelsen av kvinnen i de påfølgende versene. Når mannen endelig ser kvinnen, utbryter han: «Nå er det bein av mine bein og kjøtt av mitt kjøtt» (1 Mos 2:23). Om denne reaksjonen sier paven: «The man speaks these words as if it were only at the sight of the woman that he could identify and call by name *that which makes them in a visible way similar, the one to the other*, and at the same time *that in which humanity is manifested.*»¹⁴⁸ «Bein av mine bein og kjøtt av mitt kjøtt» er et fysisk språk som formidler at kvinnen gjennom sin kropp manifesterer nettopp at hun er

¹⁴³ TOB 2:3-4

¹⁴⁴ TOB 6:3

¹⁴⁵ TOB 7:2, min kursivering.

¹⁴⁶ TOB 5:6

¹⁴⁷ TOB 7:1, 14:4

¹⁴⁸ TOB 9:3

den av samme slag han har savnet. Når han oppdager henne, oppdager han derfor også i en viss forstand seg selv— hva som konstituerer dem begge som mennesker. Synet av kvinnen åpenbarer for mannen menneskehet – hans egen og hennes – og det som er karakteristisk ved menneskeheten: personen – «a being that is, also in all its bodiliness, ‘similar’ to God.»¹⁴⁹

3.2.5 En kropp som åpenbarer homogenitet og tilhørighet

Den kroppslige *homogeniteten* mannen gjenkjenner og påpeker ved kvinnen fører til en erfaring av *tilhørighet*. Denne gjenkjennelsen i 1 Mos 2:23 korresponderer med og er en bekreftelse på det som selve skapelseshandlingen av kvinnen åpenbarer, når Gud former henne av et ribbein tatt fra mannen i 1 Mos 2:21-22. JPII påpeker at det at kvinnen beskrives som å være tatt av mannens kjøtt og ben må forstås, i lys av bibelsk språkbruk, som en poengtering av deres tilhørighet til samme ætt. Han viser til Labans ord til Jakob i 1 Mos 29:14 for å illustrere det: «Du er jo av samme bein og kjøtt som jeg!»¹⁵⁰ Den mest grunnleggende dimensjonen ved deres relasjon til hverandre er altså at de er bror og søster i samme menneskehet.¹⁵¹

Også når kvinnen etter syndefallet føder sitt første barn gjenkjennes likheten og menneskeheten i den andre. «Jeg har båret fram en mann ved Herrens hjelp» (1 Mos 4:1), reagerer hun. Enda et menneske har blitt til. Et menneske som i likhet med sine foreldre har del i skapelsens mysterium og den identitet som er gitt mennesket der, og paven kan derfor konkludere at «that ‘image of God’ constitutes a basis of continuity and unity.»¹⁵² Igjen spiller kroppen en rolle i å åpenbare personen, og igjennom det tilhørigheten, når kvinnen erfarer sitt barn og gjenkjenner et menneske.

JPII ser på skapelsen av kvinnen som uttrykk for den endelige, «ferdige» skapelsen av menneskeheten – som menneskehetenes virkelige begynnelse i sin tofoldige konstitusjon.¹⁵³ Ved skapelsen av kvinnen blir samfunnet mellom personene virkelighet og skapelsen når en aksiologisk høyde når det som ikke er godt i 1 Mos 2:18 får en løsning. Det er på dette punktet at skapelsesfortellingen i 1 Mos 2 endelig korresponderer med ordene fra skapelsesfortellingen i 1 Mos 1: «se, det var svært godt!» (vers 31).¹⁵⁴

¹⁴⁹ TOB 9:4, 14:5, 123:2. Sitat fra 9:4

¹⁵⁰ TOB 8:4, se fotnote 15.

¹⁵¹ TOB 18:5

¹⁵² TOB 21:6-7, sitat fra 21:7

¹⁵³ TOB 8:3, 9:1

¹⁵⁴ TOB 8:3, 9:1, 14:3

Denne oppdagelsen starter ved synet av den andres kropp: «through its own visibility, the body *manifest* man and, in manifesting him, acts as an intermediary that allows man and woman, from the beginning, to ‘communicate’ with each other according to that *communio personarum* willed for them in particular by the Creator.»¹⁵⁵

Ordene «alene» og «hjelper» (1 Mos 2:18) viser hvor sentralt fellesskap er for menneskets personlighet. JPII mener at en essensiell del av det eksistensielle innholdet som ligger i det å være skapt i Guds bilde, mangler når mennesket er alene, uten en hjelper. Han sier:

When God-Yahweh says, ‘It is not good that the man should be alone’ (Gen 2:18), he affirms that, ‘alone,’ the man does not completely realize this essence. He realizes it only by existing ‘with someone’—and, put even more deeply and completely, by existing ‘for someone.’¹⁵⁶

Han poengterer hvordan den ensomheten som oppdages når mennesket differensierer seg fra resten av skapningene, samtidig åpner ham opp for en skapning lik ham selv, for et annet «jeg». Han sier:

The man’s solitude in the Yahweist account presents itself to us not only as the first discovery of the characteristic transcendence proper to the person, but also as the discovery of an adequate relation ‘to’ the person, and thus as opening toward and waiting for a ‘communion of persons.’¹⁵⁷

Guds poengtering, og mannens erfaring av behovet for «en hjelper av samme slag» uttrykker nettopp mennesket som skapt som person *for* personen – for tilhørighet, og kroppen blir en kilde til erkjennelse om dette ved å åpenbare forskjellighet fra andre skapninger men homogenitet menneskene imellom.

Her må det understrekes at paven ser dette som å gjelde mennesket som sådan, altså gjensidig imellom mannen og kvinnen. Det er med andre ord ikke bare kvinnen som er «hjelper» for mannen. Dette begrunner han med at den opprinnelige ensomheten, som går forut for samfunnet mellom personene, er en erfaring som gjelder mennesket som sådan og er grunnleggende til stede i alle menneskers virkelighet – For det mennesket oppdager er et

¹⁵⁵ TOB 12:4

¹⁵⁶ TOB 14:2

¹⁵⁷ TOB 9:2

annet «jeg», som på lik linje med ham er alene innfor Gud på bakgrunn av sin distinksjon fra de andre skapningene. Dermed er det også en dimensjon av ensomheten som ikke fullstendig elimineres i fellesskapet de finner i hverandre, samtidig som nettopp likheten i aleneheten blir grunnlaget for samfunnet imellom dem.¹⁵⁸

3.2.6 En kropp som åpenbarer samfunn i forskjellighet

Mannen og kvinnen er imidlertid ikke bare like. Deres kropper uttrykker også fysisk forskjellighet. Når kvinnen presenteres for mannen, står han foran «the humanity of the woman, and at the same time before the femininity of the other human being.»¹⁵⁹

Møtet mellom mann og kvinne åpenbarer først tilhørighet igjennom deres åpenbare *homogenitet*. I lys av dette inneholder deres kroppslige *forskjellighet* en åpenbaring om den unikhet og ugjentakelighet som følger enhver person. Det ligger implisitt i pavens logikk at forskjelligheten også inneholder en dimensjon som gjelder mer enn bare biologisk kjønn. I denne dimensjonen kan man kanskje si at biologisk kjønn fungerer som et «symbol» på flere typer forskjellighet, på personens identitet, unikhet og konkrethet.¹⁶⁰

Mannen og kvinnens kroppslige forskjellighet åpenbarer imidlertid mer enn en slik individualitet for paven. Han mener en ny mening åpenbares og oppdages om kroppen på dette punktet i Yahweisteksten – en mening som paven kaller ekteskapelig («spousal»). Den kommer til syne gjennom fortellingens oppbyggelse, når mannens glede over skapelsen av kvinnen i 1 Mos 2:23 følges av at enheten dem imellom etableres som et kall og en hensikt, begrunnet av et derfor – altså basert på det som til nå har skjedd i fortellingen: «Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde fast ved sin kvinne, og de to skal være én kropp» (v.24). I neste vers er de så nakne sammen uten å kjenne på skam (v.25).¹⁶¹

Tilhørigheten får altså en særlig kroppslig dimensjon når den endelige skapelsen av menneskeheten som mann og kvinne, kulminerer i foreningen til «en kropp» (v.24) – en enhet virkeliggjort gjennom kroppen.¹⁶² Menneskeheten fremstår som tofoldig konstituert, for enhet. Maskuliniteten og femininiteten ser ut til å være meningsfull og målrettet. Konstitueringen av dualiteten innebærer en oppdagelse av at disse er skapt for fellesskap med hverandre: «The body, which expresses femininity ‘for’ masculinity and, vice versa,

¹⁵⁸ TOB 5:2, 8:1,3, 9:1, 10:1

¹⁵⁹ TOB 9:1

¹⁶⁰ TOB 8:4, 20:5

¹⁶¹ TOB 14:5, TOB 18:4-5

¹⁶² TOB 9:5

masculinity 'for' femininity, manifests the reciprocity and the communion of persons»,¹⁶³ sier JPII.¹⁶⁴

Et relativt åpenbart aspekt av meningen og målet med kjønnene ligger i at den kroppslige foreningen dem imellom kan resultere i nytt liv. Vi må imidlertid ikke konkludere for raskt med at det er *det* som er hensikten. For selv om JPII løfter frem regenerasjon som en sentral hensikt med «én kropp-foreningen», sier han:

Yet, the whole context of the lapidary formulation [i 1 Mos 2:24] does not allow us to stop on the surface of human sexuality; it does not allow us to treat the body and sex outside the full dimension of man and the 'communion of persons,' but imposes on us from the 'beginning' the obligation to see the fullness and depth proper to this unity, the unity that man and woman must constitute in the light of the revelation of the body.¹⁶⁵

Som en del av JPIIs «integral vision of man» regner han med den objektive virkeligheten av menneskets kroppslighet, inkludert dets kjønn.¹⁶⁶ Men av samme grunn må kroppens objektive realiteter leses i lys av hva vi har sett at kroppen enda mer grunnleggende har åpenbart: mennesket som person. Kjønn er, sier JPII, «something more than the mysterious power of human bodiliness, which acts, as it were, by virtue of instinct.»¹⁶⁷ Seksualiteten er ikke det samme som dyriske, ukontrollerbare drifter. For å forstå hva kjønn uttrykker og hva kroppens ekteskapelige mening innebærer, må man reise disse aspektene ved kroppen opp på nivået av «person», og «skapt i Guds bilde», og ikke forstå de reduksjonistisk på nivået av ikke-personlige, fysiske skapninger.¹⁶⁸

Når vi gjør det, blir maskuliniteten og femininiteten og tiltrekningen dem imellom, noe som fører dem til en enhet og et samfunn mellom *personer*. Den kjønnede kroppen får «an important interpersonal meaning.»¹⁶⁹ Kjønn og seksualitet gjør ikke personen til et passivt objekt for drifter, men er i stedet en arena for at to mennesker kan gis til hverandre, som JPII sier, «as a unique and unrepeatable subject, as 'I,' as person.»¹⁷⁰

¹⁶³ TOB 14:4

¹⁶⁴ TOB 14:4,6, 18:4-5

¹⁶⁵ TOB 10:2

¹⁶⁶ Se TOB 23:3

¹⁶⁷ TOB 10:2

¹⁶⁸ TOB 10:2, 14:6, 15:5

¹⁶⁹ TOB 123:2

¹⁷⁰ TOB 20:5

Den objektive virkeligheten av kroppene deres gjør dem ikke til objekter for hverandre. De to personene erfarer ingen skam når de er nakne med hverandre (v.25), og dette indikerer at deres subjektivitet og verdighet beholdes intakt. «This reciprocal interpenetration of the ‘I’ of the human persons, of the man and the woman, seems to exclude subjectively any ‘reduction to an object.’»¹⁷¹

Den menneskelige seksualiteten inneholder et unikt potensiale for en dyp nakenhet og intimitet. I Yahweist-teksten ser JP II menneskets kjønnede kropp som det som åpenbarer kraften til å uttrykke en slik seksualitet. Derfor kan han si at kroppens kjønn uttrykker «an ever surpassing of the limit of man’s solitude, which lies within the makeup of his body and determines its original meaning. This surpassing», sier han videre, «always implies that in a certain way one takes upon oneself the solitude of the body of the second ‘I’ as one’s own.»¹⁷²

JP II snakker om hvordan «én kropp-foreningen» i en viss forstand, i den felles erfaringen, forener de to subjektene – ikke i ontologisk forstand, men i kjærlighet – slik at den enes «jeg» blir den andres «jeg» – de blir et subjekt, selv om de forblir to distinkte subjekter. Foreningen innebærer et potensiale for at de to kan åpenbare seg selv for hverandre og kjenne hverandre, som han sier, «with that specific depth of their own human ‘I’.»¹⁷³

Dette dype fellesskapet og enheten mellom personer er, selv om det også er mer enn det, en enhet igjennom kroppen. Paven snakker om en «‘incarnate’ communion of persons».¹⁷⁴ Menneskets tofoldige konstitusjon, eller «inkarnasjon» i to kjønn, indikerer dermed en mening med kroppen som innebærer gjensidig berikelse igjennom fellesskap og enhet mellom like, men samtidig unike og ulike personer.¹⁷⁵

3.2.7 En kropp som åpenbarer gaven: «the hermeneutics of the gift»

Den gjensidige berikelsen erfares av personene når de kommer sammen og er «hjelper» for hverandre. Den erfares igjennom den forskjelligheten som deres kjønn representerer. Og den erfares når deres ensomhet overkommes av fellesskapet, og når intimiteten når en spesiell dybde igjennom at de to møter og tar imot hverandre som subjekter og personer, og i en viss forstand, tar på seg den andres ensomhet. En slik intimitet er først mulig, ifølge JP II, når to personer gir seg selv for og til hverandre. Sentralt i pavens antropologi er altså «gaven». Han

¹⁷¹ TOB 19:1

¹⁷² TOB 10:2

¹⁷³ TOB 10:2, 20:4, 117:4. Sitat fra 20:4.

¹⁷⁴ TOB 9:5

¹⁷⁵ Se f.eks. TOB 9:5 og 10:1

snakker om «Man in the Dimension of Gift», og kobler denne dimensjonen ved mennesket til kroppens ekteskapelige mening.¹⁷⁶

De to oppdager at de er «for» hverandre og uttrykker så dette gjensidig med hele sitt personlige og kroppslige «jeg», når de igjennom å gi seg selv som gave former samfunnet mellom personene. JP II kaller denne gave-dimensjonen for «the fundamental characteristic of personal existence»¹⁷⁷ (og her blir det spesielt tydelig hvor dypt JP IIs personalisme skiller seg fra Kants). Det er denne gave-dimensjonen som er betingelsen for et reelt samfunn mellom personene.

Mannen og kvinnen kan stå nakne innfor hverandre uten å oppleve skam (1 Mos 2:25), altså på en måte som ivaretar deres verdighet som personer og subjekter. De mottar og aksepterer hverandre dermed på en måte som er vesensforskjellig fra å motta et objekt. JP II viser hvordan et menneske kun kan motta et annet menneske på en slik måte når det mottar et menneske som gir seg selv som selv-gave, og som en gudegitt gave.¹⁷⁸

I 1 Mos 2 kommer mennesket som gave tydeligst til uttrykk når kvinnen gis av Gud til mannen, og dette erfares berikende og godt. Det gudegitte aspektet er fundamentalt for hele gave-antropologien, og er dypest sett begrunnet i mennesket som skapt og Gud som skaper. Gavedimensjonen ligger i hjertet av skapelsesmysteriet og gir, ifølge JP II, «a ... *criterion of understanding and of interpretation*», som han kaller «*hermeneutics of the gift*».¹⁷⁹ Paven mener at Jesus, når han i Matt 19 henviser til begynnelsen, også henviser til denne fundamentale åpenbaringen i 1 Mos 1 og 2, av nettopp skapelse. «Skaperen ... skapte dem som...», sier Jesus (Matt 19:4). Og paven mener Jesus her gir noen kriterier for fortolkning: en gavens hermeneutikk.¹⁸⁰

JP II sier at

[i]n the mystery of creation, man and woman *were in a particular way 'given' to one another by the Creator*, not only in the dimension of that first human pair and of that first communion of persons, but in the whole perspective of the existence of the human race and of the human family.¹⁸¹

¹⁷⁶ TOB 10:1, 13:2

¹⁷⁷ TOB 14:5

¹⁷⁸ Se f.eks. TOB 17:6

¹⁷⁹ TOB 13:2

¹⁸⁰ TOB 13:2

¹⁸¹ TOB 18:4

Gavedimensjonen som kommer til uttrykk i skapelsesfortellingen er altså et fundamentalt faktum som gjelder mennesket som sådan. I dette skapelsesmysteriet ligger det derfor uvurderlig kunnskap om hvem mennesket er og bør være, mener paven.¹⁸²

Gavedimensjonen har et viktig aksiologisk innhold som kommer til syne igjennom at ting kommer til eksistens når Skaperen skaper, og at dette er godt. Skaperen skaper av godhet, motivert av kjærlighet, og i skaperverket finnes kroppslige personer som kan gjenkjenne det skapte, inkludert mennesket selv, som godt – som gave. Derfor sier JP II om kroppen: «*This is the body: a witness to creation as a fundamental gift, and therefore a witness to Love as the source from which this same giving springs.*»¹⁸³ Kroppen kan være kilde til erkjennelse av personens «rootedness in Love.»¹⁸⁴

I tillegg til å være en gudegitt gave kan mennesket også gi seg selv som selv-gave. Dette aspektet er for JP II, som nevnt, avgjørende for at personens subjektivitet og verdighet skal ivaretas når to personer gir seg selv til, og mottar, hverandre.

Utgangspunktet for selv-gaven er at mennesket «*is person precisely because he possesses himself and has dominion over himself.* Indeed, inasmuch as he is master over himself he can ‘give himself’ to another.»¹⁸⁵ Paven siterer og parafraserer ofte fra *Gaudium et Spes* 24:3 for å poengtere at mennesket er den eneste skapningen som Gud har villet for sin (menneskets) egen del.¹⁸⁶ Man kan altså si at mennesket, før det er skapt som gave for andre, er gitt som gave til seg selv. Og kan dermed også bare mottas på en verdig måte når det mottas slik Gud ville dette mennesket – altså, for sin egen del, valgt av evig Kjærlighet.¹⁸⁷

En slik mottagelse innebærer en mottagelse av *hele* mennesket – kropp og person. Den gjensidig skamfrie nakenheten i 1 Mos 2 innebærer dermed for JP II at de mottar hverandre i nakenhetens større betydning – der alt er synlig og likevel elsket. Der synet av den andres kroppslige nakenhet «*corresponds [to] the ‘interior’ fullness of the vision of man in God, that is, according to the measure of the ‘image of God’.*»¹⁸⁸

Det at mennesket kan gi seg selv som selv-gave basert på at det først er gitt til seg selv kaller JP II for «*the dimension of the freedom of the gift.*»¹⁸⁹ I denne dimensjonen er man fri,

¹⁸² TOB 18:4

¹⁸³ TOB 14:4

¹⁸⁴ TOB 13:3-4, 14:4. Sitat fra 16:1

¹⁸⁵ TOB 123:5

¹⁸⁶ Se f.eks. TOB 15:1-4, 17:5

¹⁸⁷ TOB 15:4, 17:3,5

¹⁸⁸ TOB 12:5-13:1 (inkl. fotnote 22), 17:4. Sitat fra 12:5.

¹⁸⁹ TOB 123:5

«with the very freedom of the gift,»¹⁹⁰ slik at man har mulighet til å være en «disinterested gift of self».¹⁹¹ Denne frihetsdimensjonen er essensiell og avgjørende for Kroppens språk da den frie selv-gaven er roten til, og samtidig frukten av den skamløse og altomfattende nakenheten som er i stand til å dele Guds visjon av den andre og seg selv: «svært godt!» (1 Mos 1:31). Dette er utgangspunktet for «the fullness of the intimacy of persons», hvor de kan «‘communicate’ in the fullness of humanity.»¹⁹²

Paven snakker om hvordan denne deltagelsen i Guds visjon er et resultat av den tilstanden av opprinnelig uskyldighet, rettferdighet og glede som rådet i 1 Mos 2. Han snakker om denne tilstanden som å innebære en deltagelse i Guds viljes virkelighet, «a different measure of ‘spiritualization’ that implies another composition of inner forces in man himself ... other inner proportions between sensitivity, spirituality, and affectivity»¹⁹³, i forhold til den tilstanden vi som historiske mennesker erfarer.¹⁹⁴

I denne tilstanden erfares den indre friheten som også innebærer en frihet fra kroppens og seksualitetens indre innskrenkninger – altså å, i en viss forstand, kunne transendere og råde over sin kroppslighet i verden, slik at seksualiteten når en annen dimensjon enn den rent fysiske og biologiske, helt drevet av libido. I gavens frihet som resulterer i samfunnet mellom personene reflekterer menneskene altså på en spesiell måte Gud. JPII sier: «In fact, through his bodiliness, his masculinity and femininity, man becomes a visible sign of the economy of Truth and Love, which has its source in God himself and was revealed already in the mystery of creation.»¹⁹⁵

I gave-dynamikken lar JPII også maskuliniteten og femininiteten spille ut sin potensielle rolle. Også dette begrunnes av Jesu henvisning til begynnelsen. I Matt 19:5 setter Jesus sammen ord fra 1 Mos 1:27 og 2:24, slik at hans normative henvisning til begynnelsen tar utgangspunkt i «at Skaperen fra begynnelsen av *skapte dem som mann og kvinne*» (1:27) og så konkluderer: «*Derfor skal mannen forlate far og mor og holde fast ved sin kvinne, og de to skal være én kropp*’» (2:24). Dette leder JPII til å konkludere at det å søke å forstå «begynnelsens» normative betydning også må innebære å søke å forstå kjønn i dette skapelsesmysteriet.¹⁹⁶

¹⁹⁰ TOB 15:1

¹⁹¹ TOB 15:3

¹⁹² TOB 12:5-13:1, 15:3. Sitat fra 13:1

¹⁹³ TOB 18:2

¹⁹⁴ TOB 16:2-4, 17:2-4

¹⁹⁵ TOB 14:6, 15:1-4, 19:3, 32:6, 80:4-6, 107:6. Sitat fra 19:5.

¹⁹⁶ TOB 1:3-4

Når han snakker om selv-gaven blir kjønnen altså en arena for åpenbaring av en dyp, indre virkelighet. Det er igjennom sitt kjønn at mannen og kvinnen kan gi seg selv mest intimt til hverandre, på en måte som inkludere hele deres selv, fordi det også inkluderer deres kropper. Deres kjønn representerer og vitner om kraften til å uttrykke kjærlighet.¹⁹⁷

3.2.8 Kroppen som åpenbarer prokreasjon

TOB er preget av en vektlegging av de forenende, fellesskapskapende aspektene ved relasjonen mellom mann og kvinne, og hva kroppen åpenbarer om dette. Dette kan være uttrykk for en anerkjennelse av at det personalistiske ofte ikke har fått tilstrekkelig vekt i den kristne fortellingen om kroppen og seksualiteten. Når disse aspektene ikke får bli tilstrekkelig fundamentale og i tilstrekkelig grad får utspille sine implikasjoner ser det ut til at JP II mener at det bildet av personen og kroppens hensikt som etterlates blir feilaktig. Han er klar på at vi må unngå en reduksjonistisk behandling av kjønn. En slik behandling har igjen en tendens til å redusere forståelsen av reproduksjon. Derfor ser paven samtidigheten i behandlingen av de kroppslige og de personlige aspektene som vesentlig.¹⁹⁸ Denne samtidigheten ser han også i skapelsesfortellingene: «The biblical formulation ... indicates ... masculinity and femininity, as the characteristic of man ... that allows them, when they become one flesh, to place their whole humanity at the same time under the blessing of fruitfulness.»¹⁹⁹

Ved denne samtidigheten og det personalistiske fundamentet, kommer flere aspekter også ved prokreasjonen til syne – «the dignity of human generation» kommer til syne.²⁰⁰ Kroppen blir dermed også kilde til en fyldigere erkjennelse om mennesket: Vi har allerede sett at intimiteten, fellesskapet og enheten imellom personene kan bli en kilde til en stadig fornyet overskridelse av ensomheten.²⁰¹ Igjennom fruktbarheten og det livgivende, som springer ut av intimiteten, forlenges dette ensomhetsoverskridende ytterligere.²⁰²

Prokreasjonen innebærer dermed også at gave-dimensjonen forlenges. Og slik blir personenes kjønnede kropper enda tydeligere «the original sign of a creative donation.»²⁰³ Menneskets gavedimensjon innebærer også en deltagelse i det skapende. «En kropp»-foreningen, med alt den innebærer av personlig intimitet, viser seg, i 1 Mos 4:1, å generere en

¹⁹⁷ Se f.eks. TOB 14:4, 15:1-5, 19:4

¹⁹⁸ TOB 10:2, 14:3

¹⁹⁹ TOB 10:2

²⁰⁰ TOB 21:7

²⁰¹ Se 3.2.6

²⁰² TOB 10:2, 22:1:7

²⁰³ TOB 14:4

levende virkelighet, å være «*the act that originates being, or, in union with the Creator, establishes a new human being into existence.*»²⁰⁴ Det er altså kroppens forenende, ekteskapelige mening som også inneholder en prokreativ mening som har kapasitet til å igjen og igjen reproducere skapelsesmysteriet.²⁰⁵

Igjennom dette mener paven at den indre kraften i maskuliniteten og femininiteten blir synlig. Den blir synlig i en synlig virkelighet – et nytt «bein av mine bein og kjøtt av mitt kjøtt» (1 Mos 2:23). Kvinnens kropp blir et sted hvor «the whole theological depth of the function of begetting-procreating»²⁰⁶ kommer til syne, når hun blir stedet for unnfangelsen av et nytt menneske, sier JP II. Igjennom dette uttrykker den feminine kroppen «creative love».²⁰⁷ Hennes morskap åpenbarer også mannens indre kapasitet for farskap, for den genererende kraften til å videreføre skapelsen i Guds bilde.²⁰⁸

JP II berører også et selvrealiseringsaspekt ved prokreasjonen, når han også kaller prokreasjon for «self-reproduction».²⁰⁹ De eksistensielle perspektivene av menneskehetens kontinuerlige fornyelse gjennom selv-reproduksjon og selv-gave åpnes opp. Det at de to «kjenner» hverandre på en spesiell måte i intimiteten forlenges. For de kjenner hverandre, og deres felles menneskehet, gjensidig i en «tredje», som har sitt opphav i dem begge.²¹⁰

Dette får en særlig eksistensiell betydning i lys av at horisonten for forplantningen i 1 Mos 3 og 4 er i kontakt med dødens horisont og virkelighet. Allerede i fødselen av det nye livet er den til stede i smerten og ligger som en uunngåelig horisont, fordi livet som ble gitt er blitt begrenset i verden.²¹¹ «And yet», sier JP II,

in man's history there always returns the 'knowledge-generation' cycle, in which life struggles always anew with the inexorable prospect of death, and always overcomes it. *It is as if the reason for this unyielding strength of life, which shows itself in 'generation,' were always the same 'knowledge,'* with which man passes beyond the solitude of his own being, and even more, decides anew to affirm this being in an 'other.'²¹²

²⁰⁴ TOB 21:7

²⁰⁵ TOB 14:4-6, 21:6-7. Sitat fra 10:4.

²⁰⁶ TOB 21:6

²⁰⁷ TOB 21:5

²⁰⁸ TOB 21:4-6, 22:2-3, se også fotnote 34.

²⁰⁹ TOB 18:5

²¹⁰ TOB 18:5, 21:3-4, 22:1,3

²¹¹ TOB 22:5-7.

²¹² TOB 22:7

3.3 Kroppens sakramentale karakter: kroppen som tegn

Etter å ha lagt grunnlaget med sin omfattende behandling av skapelsesfortellingene bygger JP II videre på sin antropologi ved å reflektere over et bredt spekter av bibelsk litteratur. I det følgende vil jeg kort trekke frem noen utfyllende perspektiver fra et utvalg av disse refleksjonene, slik at vi kan stå igjen med en noe mer dekkende forståelse av kroppen som kilde til erkjennelse i TOB.

JP II snakker stort om den kjærligheten som uttrykkes i Høysangen. Det er en kraftfull, affektfull kjærlighet som setter personen i stand til å se den andre med beundring, i all sin skjønnhet. En kjærlighet hvor de to når dypere og dypere i intimitet, og gjensidig berikes, gleder seg i og nyter hverandre.²¹³ Likevel sier han at det er en kjærlighet som «shows itself as greater than what the ‘body’ is able to express.»²¹⁴

Gjennom kroppens språk åpenbares også en begrensning, som kommer til uttrykk i lengselen til de elskende, som fører dem på en kontinuerlig søken. «One has the impression that in reaching each other, in experiencing closeness to each other, they ceaselessly continue to tend toward something.»²¹⁵ Deres kjærlighet, som de formidler til hverandre igjennom sine kropper, blir altså et tegn som refererer videre. Til en kjærlighet som aldri tar slutt (1 Kor 13:8)²¹⁶ Denne kjærligheten finnes, hos JP II, i Gud og i det endelige fellesskapet med ham ved oppstandelsen fra de døde.

Kroppens språk har en mystisk dimensjon, sier han, fordi kroppen er et «tegn» som manifesterer det store mysteriet i Ef 5:22-33: den ekteskapelige kjærligheten mellom Kristus og hans brud, kirken. Mysteriet forlenges til menneskelig, ekteskapelig kjærlighet på en sakramental måte, ved en analogi til den kjærligheten Kristus viser kirken. Altså på en måte som innebærer at mysteriet formidles og utrettes i mennesket.²¹⁷ Analogien har sin grunn i det store mysteriet som er Guds frelsesøkonomi, og i sentrum av mysteriet er Kristus, som gis til oss og som vi finner vår forløsning i.²¹⁸ JP II viser videre til analogien av ekteskapelig kjærlighet, som også utspiller seg i profetlitteraturen i Det gamle testamentet, mellom Gud og hans folk som hans brud. Disse analogiene satt sammen åpenbarer spesielt sterkt «the aspect of God’s gift of himself to man who is chosen ‘from ages’ in Christ.»²¹⁹

²¹³ TOB 108:5-6

²¹⁴ TOB 112:4

²¹⁵ TOB 112:1

²¹⁶ TOB 112:1-4, 113:5

²¹⁷ TOB 93:5, 95:6-7, 117:6, 117b:1,5-6

²¹⁸ TOB 93:2, 94:5, 95:7

²¹⁹ TOB 95b:4

I Ef 5:22-33 blir kroppen et tegn som peker på guddommelig kjærlighet. Gud er Kjærlighet og all gave springer ut av ham. Kroppen henter dypest sett sin sakramentalitet fra – og er dermed også et tegn på – kjærlighetens økonomi i Gud selv – i treenigheten.²²⁰

JPII snakker om deltagelsen i den treenige Guds indre liv og fullheten som mennesket vil erfare i den kommende verden²²¹, og at den er «*a fruit of grace, that is, of God's self-communication ... to the whole of man's psychosomatic subjectivity.*»²²² Denne nåden startet med Jesu selv-gave i forløsningen, og Åndens utgytelse som er en frukt av forløsningen, og når sin fullendelse i den eskatologiske fremtiden. I denne ser JPII en intimitet som i all sin intensitet likevel ikke vil oppsluke det personlige subjektet, men forstørre det og realisere det.²²³

Det er i konteksten av Jesu referanse til oppstandelsen i dialogen med saddukeerne at JPII trekker frem denne dimensjonen forbi det nåværende (Matt 22:23-32; Mark 12:18-27; Lul 20:34-39). Der sier Jesus at det menneskelige ekteskapet knyttet til jordisk historie ikke lenger vil eksistere, og JPII mener at det her samtidig åpenbares en ny dimensjon med kroppens mening – en eskatologisk mening, som også er knyttet til den ekteskapelige meningen. Man kan si at kroppen innehar en teleologisk mening som peker helt mot det endelige målet – mot fullheten i fullendelsen av selv-gave-dimensjonen i foreningen mellom Lammet og hans brud. Der Gud vil være «alt i alle» (1 Kor 15:28). Han sier at denne eskatologiske virkeligheten av «*communion (communio) of man with God ... will be nourished by the vision 'face to face,' by the contemplation of the most perfect communion ... namely, the trinitarian communion of the divine Persons.*»²²⁴

Å velge avholdenhet – sølibatet – «for himmelrikets skyld» (Matt 19:12), kaller han en karismatisk (som i nådegave- og Åndsgave-fundert) orientering mot den fullkomne personlige kjærligheten i den eskatologiske dimensjonen.²²⁵ Det er for ham et valg om å uttrykke kroppens «for», og dens ekteskapelige mening, ved å rette hele seg selv som gave i kjærlighet til Brudgommen, Kristus, og slik innrette sitt liv som et levende tegn som peker mot den fulleste kjærligheten.²²⁶

²²⁰ TOB 14:4, 19:5

²²¹ TOB 68:4

²²² TOB 67:2

²²³ TOB 57:5, 67:3-5, 68:2-4

²²⁴ TOB 7:4, 67:4-5, 68:1-3, 71:1-3, 73:1, 75:1, 101:8-11. Sitat fra 68:1

²²⁵ TOB 73:4,

²²⁶ TOB 78:4, 80:6

3.4 Kroppens språk i samsvar med sannheten

JPII snakker, som vi har sett, om en terskel imellom den opprinnelige tilstanden og den historiske tilstanden som vi erfarer der den opprinnelige uskyldigheten og rettferdigheten er tapt.²²⁷ Dette tapet dreier seg om et tap av den indre friheten som muliggjør selv-gaven, og et tap av en dimensjon ved blikket: Kroppens skjønnhet er forkludret og den andres kropp blir et objekt, «a ‘terrain of appropriation’», med det resultat at «[t]he relationship of the gift changes into the relationship of appropriation».²²⁸ Kroppens språk er da blitt frakoblet fra sannheten, og har blitt falsifisert:²²⁹ «The body speaks the truth through conjugal love, faithfulness, and integrity, just as untruth or falsity is expressed through all that negates conjugal love, faithfulness, and integrity.»²³⁰

Å la kroppen snakke sant innebærer altså det motsatte av å la kroppen agere ovenfor den andre som et objekt. Det innebærer i stedet å snakke med kroppen i tråd med sannheten om den andre som person – *i tråd med sann kjærlighet*. Dette behandler JPII omfattende i sine refleksjoner rundt at Jesus refererer til menneskets hjerte når han i Bergprekenen snakker om å ikke se på en kvinne med begjær (Matt 5:27-28).²³¹

Med dette mener paven imidlertid ikke at å snakke sant med kroppen innebærer å eliminere de seksuelle følelsene. Men han er opptatt av at kroppens språk har to aspekter som må holdes sammen. Dette demonstrerer han spesielt igjennom sine refleksjoner over Høysangen og over Tobias og Saras ekteskap i Tobits bok.

Kroppens subjektive språk kommer til uttrykk igjennom Høysangen i den gjensidige erfaringen av begeistring, hengivelse, nytelse og lengsel. Den andres skjønnhet beundres, og kjærligheten uttrykkes kroppslig og sanselig, igjennom en økende intimitet som åpner personen – kropp og sjel – opp for den andre.²³² Om dette aspektet ved kroppens språk poengterer JPII at mennesket er konstituert på en sånn måte at «the deepest words of the spirit – words of love, gift, and faithfulness» faktisk ikke kan uttrykkes fullt ut uten igjennom kroppen.²³³

Tobias og Saras historie er imidlertid preget av helt andre omstendigheter. Sara har vært utsatt for en forbannelse som har utspilt seg ved at syv menn har falt om døde når de har

²²⁷ Se 3.2.2, 3.2.3

²²⁸ TOB 32:6

²²⁹ TOB 106:1-107:6, 127:1,4

²³⁰ TOB 105:1

²³¹ TOB 58:2,4-5, 59:2. Se TOB 24-43 for behandlingen av Matt 5:27-28.

²³² TOB 108:5-6, 111:1-6, 115:3

²³³ TOB 104:8

forsøkt å gifte seg og konsumere ekteskapet med henne (Tob 7). I denne historien får vi dermed se en kjærlighet som uttrykker seg, ikke i Høysangens affeksjon, men i valg og handlinger som tar utgangspunkt i den objektive, eksistensielle virkeligheten av kamp mellom det onde og det gode, sier paven. Dette kommer til uttrykk ved at Tobias velger henne med døden som en åpenbar horisont. Han henvender seg derfor til Gud og ber: «Nå tar jeg denne min søster til kone, ikke på grunn av kroppens begjær, men i oppriktighet. Jeg ber deg, vis din miskunn mot meg og henne, og la oss få bli gamle sammen.» (Tob 8:7) Hans oppriktige intensjoner kommer til uttrykk igjennom en kjærlighet som er «confirmed and validated by ethos, that is, by the will and the choice of value.»²³⁴ når han velger henne inn til døden.²³⁵ En annen dimensjon er i spill her enn i Høysangen: «The spouses of the Song live and express themselves in an ideal or ‘abstract’ world in which it is as if the struggle of objective powers between good and evil did not exist,»²³⁶ sier JP II, mens han kaller kjærligheten i Tobit «an ‘objectivized’ language ... with the depth and weight of the truth of existence itself.»²³⁷

Det tegnet som ekteskapelig kjærlighet og Kroppens språk er, konstitueres, for JP II, både av den subjektive dimensjonen som er i spill i Høysangen og av den objektive som utspiller seg i Tobit. Språket i Tobit når imidlertid lenger, mener paven. Den viser til den kjærligheten som overvinner døden. Og den preker på en hellighetsdimensjon som er avgjørende for at kroppens språk skal bli et av kjærlighet og sannhet.²³⁸

Det historiske menneskets kropps ekteskapelige mening og verdighet forvrenses på mange måter, men dypest sett forblir det alltid intakt, i menneskets dype forankring i gudbilledligheten. På vår side av «terskelen» må den imidlertid gjenåpnebæres og gjenoppdages, for at vi skal kunne lese den i sannhet. I vår erfarte virkelighet er kroppens ekteskapelige mening ikke lenger en «simple reality of revelation and of grace,» men denne meningen forblir likevel «as a task given to man by the ethos of the gift.»²³⁹

Tapet av den opprinnelige uskyldigheten og rettferdigheten handler om tapet av disse aspektenes fundament: deltagelsen i helligheten som tillater mennesket å lese skapelsen – og kroppen – rett: «If creation is a gift given to man ... then *its fullness* and deepest dimension is

²³⁴ TOB 115:1

²³⁵ TOB 115:1-3

²³⁶ TOB 115:2

²³⁷ TOB 115:1-3, 116:3-5. Sitat fra 116:4

²³⁸ TOB 116:3-5

²³⁹ TOB 15:5, 100:5-7. Sitat fra 19:2

*determined by grace, that is, by participation in the inner life of God himself, in his holiness.»*²⁴⁰

Som vi har vært inne på er dette likevel ikke en tapt horisont for JPII, men en som Jesus peker positivt på, i kraft av at han er Forløseren.²⁴¹ JPII drar et skille imellom evangeliets antropologi, og den antropologi som utspiller seg i filosofien igjennom «the masters of suspicion», Freud, Marx og Nietzsche: I evangeliet er ikke mennesket bare kontinuerlig mistenkte og anklaget, men alltid mer essensielt kalt.²⁴²

Mennesket er på et vis kalt til å lese kroppen og snakke igjennom kroppen som en profet: en som med menneskelige ord uttrykker sannheten som kommer fra Gud.²⁴³ Dette kallet kan mennesket la seg forme etter dersom det mer grunnleggende følger sitt kall til å åpne seg for «the supernatural reality of the indwelling and continuous presence of the Holy Spirit in man – in his soul and in his body – as the fruit of the redemption accomplished by Christ.»²⁴⁴ Ånden utgyter Guds kjærlighet i det indre mennesket som en essensiell og fundamental kraft som på nytt kan gi det indre mennesket «evangelical purity of heart.»²⁴⁵ En deltagelse i kjærligheten Gud selv elsker med i skapelsen og forløsningen – den kjærligheten som gleder seg i all sann og autentisk verdi.²⁴⁶ Åndens gave innebærer et nytt seende, med Guds blikk, «which gives back to the experience of the body ... all *its simplicity, its lucid clarity, and also its interior joy.*»²⁴⁷ I tillegg gjør Åndens nærvær i personen kroppen til et tempel, og blir dermed, i seg selv, en kilde til kroppens verdighet.²⁴⁸

Hånd i hånd med dette går gjenoppdagelsen av «the inner inviolability of the person»,²⁴⁹ sier JPII. Han illustrer hvordan en lesning av kroppen i sannhet på dette området kommer til syne i Høysangen. Bruden er søster-brud, og i begynnelsen en «garden closed» og «fountain sealed»²⁵⁰ – hun er «master over her own mystery».²⁵¹ Men det er dette som også blir utgangspunktet for en voksende «consciousness of belonging to each other.»²⁵² For, ut ifra

²⁴⁰ TOB 16:3

²⁴¹ Se 3.2.3

²⁴² TOB 46:1-3, 58:5, 107:1-2,6

²⁴³ TOB 105:2

²⁴⁴ TOB 56:3

²⁴⁵ TOB 58:5

²⁴⁶ TOB 58:5, 104:7, 105:5, 106:2, 126:5, 127:1

²⁴⁷ TOB 58:7

²⁴⁸ TOB 56:3

²⁴⁹ TOB 110:8

²⁵⁰ TOB 110:8

²⁵¹ TOB 110:8

²⁵² TOB 110:8

denne ukrenkeligheten og herredømmet over sitt eget mysterium kan hun, i tråd med gavens mysterium, betro («entrust») seg selv til brudgommen.²⁵³

Også i denne sensuelle, erotiske kjærligheten snakker kroppen altså et språk i tråd med sann kjærlighet, og er ikke fullstendig overstyrt av libido, men transenderer sin kroppslighet selv når den uttrykker seg sterkest igjennom den. Dette er avgjørende for gjensidigheten og sannheten i språket som kroppen snakker, og innebærer en gjensidig underordning av personene til hverandre (i tråd med Ef 5:21).²⁵⁴

I lys av dette kan vi kanskje også forstå det JP II sier om at «the asceticism of continence ... does not impoverish 'affective manifestations' but, on the contrary, it makes them spiritually more intense and thus enriches them.»²⁵⁵ Når paven snakker om selvbeherskelsen som er nødvendig for å kunne snakke kroppens språk i tråd med sann kjærlighet, sier han derfor at dette ikke bare dreier seg om å kjempe mot synd, men enda mer om å åpne seg for de dypere, modnere verdiene i gavens frihet. Det er forsakelse som er bekræftelse.²⁵⁶

«The satisfaction of the passions is, in fact, one thing, quite another is the joy a person finds in possessing himself more fully, since in this way he can also become more fully a true gift for another person»,²⁵⁷ sier han om fruktene av selvbeherskelsen.

Han snakker også om selvbeherskelsen som en ærefrykt («reverence») – og dette forstått som fasinasjon for den andre i sin åndelige modenhet, som frukten «born from the gift of fear»²⁵⁸ – som er en «karismatisk» gave – en gave av liv ifølge Ånden. Det er en gave av ærefrykt ovenfor det som kommer fra Gud, som igjen frembringer en dyp og altomfattende oppmerksomhet mot personen, og skaper det indre klimaet som egner seg for personlig samfunn.²⁵⁹

Denne ærefrykten for det som kommer fra Gud må, for JP II, også få konsekvenser for hvordan vi forholder oss til de objektive, gitte realitetene ved våre kropp. En slik ærefrykt innebærer en stilling ovenfor kroppen i tråd med den han mener Paulus uttrykker, som er «equally far from Manichaean contempt for the body and the various manifestations of a naturalistic 'cult of the body' .»²⁶⁰

²⁵³ TOB 109:3-110:9.

²⁵⁴ TOB 107:1-2,6, 126:5, 128:1

²⁵⁵ TOB 128:3

²⁵⁶ TOB 58:7, 81:3-7, 128:1-3, 130:4

²⁵⁷ TOB 58:7

²⁵⁸ TOB 117b:6

²⁵⁹ TOB 117b:6, 131:2, 132:3-5

²⁶⁰ TOB 45:3-5, 55:3. Sitat fra 55:3

4 Drøfting

Igjennom en systematisk rekonstruksjon av konseptet «Kroppens språk» i JPIIs TOB, og noen av de diskursene som har formet denne teologien, har vi sett at JPII bygger på fortellingen han finner om mennesket og menneskekroppen i Skriften. Basert på dette, og de spirituelle og filosofiske møtene han har latt slipe sine idéer, finner han menneskets kropp som en meningsfull gave som formidler noe om hva mennesket *er*, nemlig: *person* – med alt det innebærer av ukrenkelig verdighet, selverkjennelsesevne, selvherredømme, avhengighet og relasjonalitet. Kroppen er kilde til erkjennelse av dette igjennom personalistisk aktivitet, subjektive uttrykk, og igjennom sin fysiske struktur. Kroppen er en sakramental, fysisk virkelighet som gjør usynlige og åndelige virkeligheter påtagelige, og som peker utover seg selv som et tegn. Alt dette er mennesket, og formidler kroppen, fordi det dypest sett er gitt av Gud og er invitert til å delta i og formidle Guds liv. Kroppen er kilde til erkjennelse i henhold til en gavens hermeneutikk.

Med utgangspunkt i disse perspektivene vil jeg, i dialog med andre stemmer, i det følgende gjøre en tentativ, begynnende vurdering av kroppens meningsfullhet og vår forpliktelse på den på kjønns og seksualitetens område igjennom spørsmålene: Er kroppen meningsfull? Formidler kjønn noe? Hva slags forpliktelse på kroppen er i tråd med personens verdighet? Mine dialogpartnere vil jeg presentere underveis.²⁶¹

4.1 Er kroppen meningsfull?

Nancy Pearcey og Preston Sprinkle er eksempler på teologer fra evangelikalsk hold som uttrykker en lignende bekymring for moderne dualistisk menneskesyn som den JPII uttrykker. Pearcey diskuterer arven etter Descartes og legger frem en ganske kantiansk dualisme, men med en mer privatisert subjektivistisk moral-forståelse, som hun mener har fått fotfeste i vår tid. Dette har endret person-forståelsen på en slik måte at mange mennesker risikerer å falle utenfor definisjonen av person, og dermed mister sin iboende verdi og sitt fundament for verdig behandling på mange områder som etiske problemstillinger reises på i vår tid. F.eks. løfter hun frem endringen i pro-abortargumentasjonen som før i større grad innebar en benektelse av fosterets menneskehet, mens man nå gjerne anerkjenner menneskeheten men avviser personaliteten.²⁶² Både hun og Sprinkle argumenterer for at en kristen forståelse av

²⁶¹ Se også 1.5 Materiale

²⁶² Pearcey, *Love Thy Body*, 12-65.

mennesket er en «embodied soul» - en enhet med en teleologisk meningsfullhet som konstituerer personen.²⁶³

Er dette en kristen personforståelse? Professor i teologisk antropologi, Marc Cortez, gjør en redegjørelse av den teologiske diskursen rundt menneskets kropp-sjel-ontologi i Skriften, og viser at konklusjonene befinner seg på et ganske bredt spekter, selv om «the majority of recent biblical scholars have argued in favor of a physicalist depiction of the of the person in the Bible.»²⁶⁴ Joel B. Green gjør en lignende analyse og finner også et spekter av syn på kropp-sjel-forståelsen innenfor teologien men konkluderer samtidig med det han anser som en konsensus om en enhetlig forståelse av personen.²⁶⁵ Cortez mener imidlertid at «the Bible just does not seem concerned with presenting a theoretically rigorous account of human ontology,»²⁶⁶ i stedet mener han vi i Bibelen må søke det teologiske rammeverket og fundamentet om mennesket som en adekvat kristen antropologi kan søkes utfra. En del fremstillinger, som ikke i tilstrekkelig grad makter å inkorporere en bibelsk fylde, kan dermed ikke regnes som adekvate.²⁶⁷ JPIIs TOB er imidlertid bygget etter samme søken etter et helhetlig, bibelsk fundament, og må derfor, etter Cortez sine mål, kunne regnes som en adekvat dialogpartner.

Frank Vogelsang løfter frem noen interessante naturvitenskapelige perspektiver i denne diskursen. Han mener Descartes og Kants personforståelser ikke er mulige å tenke seg med dagens kunnskap om mennesket, fordi naturvitenskapelig forskning, som f.eks. Antonio Damasio, har vist at fornuften må forstås som «embedded in the bodily existence of human beings.»²⁶⁸ Kroppen må derfor regnes med i forståelsen av personaliteten, selv om biologisk kunnskap ikke er tilstrekkelig grunnlag for kunnskap om personen.²⁶⁹ Etter Vogelsangs fremstilling og vurdering burde vi altså kunne regne JPIIs personforståelse som ganske vitenskapelig adekvat. Vogelsang og JPII følger hverandre dessuten et godt stykke når det gjelder deres bruk av fenomenologien som ressurs. Ganske på linje med JPIIs vektlegging av *erfaringen* av kropp som kilde til åpenbaring om personen, mener Vogelsang at «[h]uman beings are persons because they mutually adjudge personhood»²⁷⁰, og det gjør de i kraft av

²⁶³ Pearcey, *Love Thy Body*, 20-24; Sprinkle, *Embodied*, 63-77.

²⁶⁴ Cortez, *Theological Anthropology*, 68-97, sitat fra 93.

²⁶⁵ Green, *Body, Soul and Human Life*, 13-71.

²⁶⁶ Cortez, *Theological Anthropology*, 93.

²⁶⁷ Cortez, *Theological Anthropology*, 93.

²⁶⁸ Vogelsang, "Personhood and Embodiement", 299-300.

²⁶⁹ Vogelsang, "Personhood and Embodiement", 298-301.

²⁷⁰ Vogelsang, "Personhood and Embodiment", 314.

menneskets kroppslige eksistens.²⁷¹ JP II mener imidlertid ikke at personaliteten *er* basert på denne erkjennelsen. Vogelsang mangler det metafysiske grunnlaget som vi har sett at JP II mener er nødvendig, da tapet av et slikt grunnlag for eksistens til slutt resulterer i tapet av selvet fordi det innebærer tapet av virkelig væren. Også virkelig verdi, meningsfullhet og en teleologisk forståelse av tilværelsen går tapt.²⁷²

Cortez mener spørsmålet om menneskets ontologiske konstitusjon ikke er et besvarte spørsmål, men han hevder at en teologisk adekvat forståelse av mennesket må kunne inkorporere noen kjerneaspekter ved personen.²⁷³ Etter mitt skjønn må en meningsfullhet og iboende verdi regnes som et kjerneaspekt ved en kristen personforståelse. Man kan spørre seg om ikke et metafysisk fundament dermed også er nødvendig for en kristen antropologi.

Flere har, i tråd med JP II, innvendt at en dualistisk virkelighetsforståelse resulterer i en meningstom materie og et uforankret selv. Pearcey er et eksempel på dette.²⁷⁴ D.C. Schindler, som er professor i metafysikk og filosofi og har arbeidet mye med Kroppens teologi på katolsk hold, viser hvordan moderne teknings dualisme er koblet opp mot nihilisme. Han skriver om hvordan konseptet «fri vilje» igjennom den vestlige filosofihistorien har blitt mer og mer frigjort fra væren: Moderne tenkning²⁷⁵ forstår potensialitet («active power», f.eks. fri vilje eller fornuft) som utgangspunktet for aktualitet (virkelighet/væren), til forskjell fra den klassiske filosofien som insisterte på aktualitet som utgangspunkt for potensialitet.²⁷⁶ Det første synet ser vi blant annet i fenomenologien, der det «gitte» – det som *er* – bare har aktualitet («virkelighet»), basert på erfaringen, altså basert på potensialitet, som igjen resulterer i at det gittes aktualitet ikke egentlig kan sies å være en virkelig aktualitet med væren. Det var dette vi så hos Scheler i hans forståelse av subjektet som «bare» «the immediately co-experienced *unity of experiencing.*»²⁷⁷ Det finnes altså ikke noe aktualitet som er fundament for erfaringene, eller som man burde rette seg etter, og dermed heller ingen mening eller godhet utenfor det rent subjektivt funderte. Resultatet av en slik virkelighetsforståelse kommer blant annet til uttrykk i eksistensialismens angst og synet på

²⁷¹ Vogelsang, "Personhood and Embodiment", 314.

²⁷² Se Wojtyła om tapet av teleologien i Waldstein, Introduction, 76.

²⁷³ Cortez, *Theological Anthropology*, 97.

²⁷⁴ Pearcey, *Love Thy Body*, 23-24.

²⁷⁵ Han bruker blant annet John Lock, Kant og Spinoza for å demonstrere hvordan denne forståelsen går igjen i tenkningen. Se Schindler, *Freedom from Reality*, 13-150.

²⁷⁶ Schindler, *Freedom from Reality*, 1-6.

²⁷⁷ Waldstein, Introduction, 68.

«autentisitet» som ideal – forstått som å leve i tråd med friheten som ligger i å ikke være noe²⁷⁸ – det vi med Schindlers termer kan kalle «freedom as pure power.»²⁷⁹

Schindler sier om en slik virkelighetsforståelse: «Here we allow to the essence of man only power over the essence of man, which is to say that man is dissolved in unhuman power. (...) [M]an appears simultaneously as the all-powerful technician and the helpless product.»²⁸⁰

Innenfor protestantisk, akademisk teologi, kanskje særlig den som har tilknytning til den tyske, lutherske teologitradisjonen, er mitt inntrykk at den fenomenologiske virkelighetsforståelsen møtes med en økende aksept. En slik tilslutning er det imidlertid ikke alle protestantiske tradisjoner som deler. I mange tradisjoner forutsetter man i stedet, enten implisitt eller eksplisitt, et værensfilosofisk fundament. I pinsekarismatisk spiritualitet ligger dette f.eks. implisitt i det at relasjonen med en personlig Gud betones – En Gud som da nødvendigvis må ha faktisk væren.

En dualistisk virkelighetsforståelse leder etter mitt skjønn til en nihilisme som er vanskelig å forene med en kristen forståelse av tilværelsen. Det ser dessuten ut til at vi har gode grunner, fra et bibelsk, filosofisk og naturvitenskapelig perspektiv for å hevde personen som en uadskillelig psyko-somatisk enhet. Likevel er det vanskelig fra en rent empirisk tilnærming å forsvare å tillegge kroppen noen dypere, personalistisk mening. Rent biologistiske forsøk på å gi kroppen normativ betydning vil dermed gjerne oppleves som ganske tynne. Fra et kristent, skapelses-, inkarnasjons- og forløsningsperspektiv er det motsatt vanskelig å forsvare å tømme kroppen for mening. Fra et skapelsesperspektiv mener jeg i tråd med JPII at hele virkeligheten må forstås som gave – gitt og utgått fra en Skaper som er en sann virkelighet. Kanskje kan vi, som JPII, slutte oss til en metafysisk virkelighetsforståelse, men på en måte som ikke nødvendigvis må inkorporere alle skolastikkens forutsetninger og implikasjoner? Men heller en virkelighetsforståelse som springer ut av gave-hermeneutikkens mysterium.

Som et resultat av disse refleksjonene mener jeg vi ikke kommer unna å medregne kroppen som en integrert del av personen, og burde dermed, som JPII mener, forholde oss til den med en ærefrykt, i moralske problemstillinger. Spørsmålene vi må stille oss videre er hvordan vi skal navigere dette i de konkrete problemstillingene.

²⁷⁸ *Store norske*, s.v. «Eksistensialisme,» av Torbjørn Olseth. 15.05.2022, <https://snl.no/eksistensialisme>.

²⁷⁹ Schindler, *Freedom from Reality*, 6, 171, 264-269, 273-275, 363.

²⁸⁰ Schindler, *Freedom from Reality*, 275.

4.2 Formidler kjønn noe?

På bakgrunn av min rekonstruksjon av JPIIs forståelse av den kjønnede kroppen som kilde til erkjennelse i skapelsesfortellingene, vil jeg fokusere på fortolkning av skapelseshistorien i min begynnende vurdering av en bibelsk adekvat forståelse av kjønn som formidlende.

James V. Brownson er en bibelkonservativ, men hermeneutisk bevisst, reformert professor i Det nye testamentet som forsvarer et bekreftende syn på homofilt samliv. I en samtale som ofte ordnes under en konservativ-liberal-dikotomi er han dermed en interessant stemme å gå i dialog med. Lisa Sowle Cahill påpeker hvordan kristne etikere ofte tenderer mot å bygge sitt normative system ut ifra et spesifikt utgangspunkt og at en helhetlig vurdering ikke i tilstrekkelig grad finner sted.²⁸¹ Vi erfarer at teologiske systemer som bygger på helt ulike fundament ofte snakker dårlig med hverandre, og tenderer mot polarisering. Etter mitt skjønn har dette alt for lenge vært tilfelle mellom såkalte «liberale og konservative» innenfor seksualmoral og kjønnsforståelse. Når vi ikke evner å lytte og snakke med hverandre på disse områdene er resultatet at mange lider. Stemmer som forsøker å begi seg ut i mellomrommet mellom antatt motsetningsfulle posisjoner er derfor ikke bare interessante, men viktige.

James V. Brownson går ut mot en forståelse av ekteskap han mener ofte er å finne i tradisjonalistiske syn på kjønnskomplementaritet, der man anser Bibelens avvisning av likekjønnet sex som begrunnet av at det er mot naturen (Rom 1), og at «naturen» betyr kjønnskomplementaritet forstått som biologisk forskjellighet mellom kjønnene.²⁸² Han bruker Robert Gagnon som et eksempel og kritiserer ham for å anse «en kropp»-foreningen som en løsning på en ufullstendighet. Mot dette argumenterer Brownson for at 1 Mos 2 ikke viser en splittet menneskehet som gjenforenes i foreningen av de biologisk komplementære menneskene og slik gjenvinner sin opprinnelige helhet. I stedet forstår han, i tråd med JPII, ekteskapet og «en kropp»-foreningen som en løsning på *alenehet*.²⁸³

Han reflekterer i tråd med JPII rundt åpenbaringen av likheten og tilhørigheten imellom menneskene som kommer frem i møte med dyrene, og i mannens respons på kvinnen: «bein av mine bein og kjøtt av mitt kjøtt.» I tillegg viser han at begrepet «en kropp» i bibelsk kontekst sikter til etableringen av et slektskapsbånd, og han viser hvordan «holde fast ved» (1

²⁸¹ Cahill, «Sexuality and Christian Ethics», 22-23.

²⁸² Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 21.

²⁸³ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 20-29.

Mos 2:24) brukes andre steder som et uttrykk for en lengsel og iver etter intimitet, fellesskap og å overkomme alenehet, men uten seksuelle implikasjoner.²⁸⁴ Her mener jeg han får frem et viktig og underkommunisert poeng: det ser ut til at den bibelske, ekteskapelige «en kropp»-foreningen på et vis setter to mennesker inn i en *organisk*, og ikke en kontraktsbasert, familierelasjon til hverandre, som dermed løfter trofasthetsdimensjonen i relasjonen. Brownson mener Jesus i dialogen med fariseerne om skilsmisse i Matt 19:3-13 minner om denne dimensjonen.²⁸⁵

Også andre fremhever nettopp likhet, tilhørighet og slektskapsbetydningen i 1 Mos 2. K. Renato Lings mener «en kropp» indikerer slektskap og ny familie, og trekker av dette slutningen at «en kropp»-formuleringen dermed ikke indikerer sex. Og også at nakenheten i det påfølgende verset heller ikke indikerer noe seksuelt, men må forstås som en barnlig, uskyldig nakenhet.²⁸⁶ Poengteringen av likhet, tilhørighet og slektskap forstås altså som å utelukke at kjønn også spiller noen rolle i fortellingen.

I lys av f.eks. Pauli bruk av «en kropp»-formuleringen fra 1 Mos 2:24 i 1 Kor 6:16, som bruker denne formuleringen om sex med en prostituert, er det merkelig å eliminere alt seksuelt fra konteksten i 1 Mos 2, slik som Lings gjør. Her er Brownsons tilnærming ryddigere, når han også inkorporerer en seksuell betydning. Han mener 1 Kor 6 bidrar til en forståelse av at «the one-flesh union entails the giving and receiving of bodily love»²⁸⁷, men understreker, med rette vil jeg si, at den ikke må overseksualiseres da den innebærer mye mer enn bare sex.²⁸⁸

I lys av dette mener han Paulus i 1 Kor 6 advarer mot å *formidle* en løgn med kroppen sin, nemlig løgningen om tilhørighet og slektskapsbånd når dette ikke stemmer med resten av livet. Kroppen formidler altså noe for Brownson, og det den formidler må være sant. Han mener «[o]ur faithfulness as Christians depends in no small part on what we say with our bodies.»²⁸⁹

Det er imidlertid bare den subjektive dimensjonen av kroppens språk som er tilstede hos ham: hva vi bruker kroppen til å uttrykke. De biologiske aspektene avviser han med at han ikke finner noen referanser til biologisk komplementaritet i tilknytning til «en kropp»

²⁸⁴ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 87-88, 106-107.

²⁸⁵ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 90-97.

²⁸⁶ Lings, *Love Lost in Translation*, 36-41.

²⁸⁷ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 107.

²⁸⁸ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 87.

²⁸⁹ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 102-104. Sitat fra 104.

formuleringen i det bibelske materialet.²⁹⁰ Burde vi dermed forstå det som at biologisk kjønn ikke spiller noen rolle i skapelsesfortellingen?

Brownson mener at det at Bibelens bruk av «en kropp» alltid refererer til to personer av ulikt kjønn ikke nødvendigvis indikerer en *normativitet*, men er uttrykk for *normalitet*, da man ikke hadde forutsetninger for å se for seg noe annet. Han stiller derfor et godt spørsmål: *antar tekstene bare kjønnskomentaritet, eller krever de det også?*²⁹¹

For å drøfte dette kan det være interessant å trekke inn prokreasjonsaspektet, som er tett knyttet til komplementaritetsspørsmålet. Brownson mener Skriften reflekterer «a high but scarcely essential view of the relationship between procreation and marriage.»²⁹² Blant annet mener han at prokreasjon ikke er en del av bildet i 1 Mos 2 i det hele tatt, og at dette indikerer at ekteskapets prokreative hensikt heller burde underordnes ekteskapets mer essensielle forenende hensikt, enn motsatt. Samtidig kritiserer han Humane Vitae og Andre Vatikankonsil for å gjøre en slik motsatt underordning.²⁹³

Dette mener jeg er et eksempel på en relativt vanlig skjev fremstilling av katolsk lære. Et annet eksempel finner vi i artikkelen «Sources for Body Theology» av James B. Nelson.²⁹⁴ JPIIs behandling av Humane Vitae viser imidlertid at prokreasjon ikke overordnes ekteskapets forenende hensikt, men at det poengteres at disse to hensiktene må holdes sammen. Å fremstille det katolske magisteriets syn som å gi prokreasjonens en mer fundamental plass enn samfunnet mellom personene fremstår som enda mindre adekvat i lys av JPIIs vektlegging av fellesskapet mellom personer i TOB.

JPII er opptatt av samtidigheten i forståelsen av ekteskapets – og kjønnets – to meninger. Å underordne prokreasjonen under det forenende kan etter mitt skjønn også få den uheldige konsekvensen at prokreasjonen tappes for noe av sitt personalistiske innhold, og vi begynner å «bruke» den for utilitaristiske formål. Jeg mener JPII har et poeng i sin forståelse av at det er nettopp det sant personalistiske som sørger for at de objektive aspektene ved mennesket ikke objektiveres og reduseres.

Mot Brownsons ganske isolerte vurdering av 1 Mos 2 kan vi også spørre om ikke denne fortellingen burde få belyses av 1 Mos 1, og 1 Mos 4. JPII har vist mange mulige sammenhenger imellom disse som han mener indikerer at fruktbarheten, enheten og

²⁹⁰ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 104-106.

²⁹¹ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 105-106.

²⁹² Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 118.

²⁹³ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 89, 116, 119

²⁹⁴ Nelson, «Sources for Body Theology», 381.

gudbilledligheten henger ganske tett sammen i disse narrative, og fruktbarheten fremstår som et kall, som en gave og en gudegitt hensikt. I lys av dette mener jeg det i det minste ikke er så lett å konkludere med at kjønnetens prokreative kapasitet ikke på noe vis skal ha normativ betydning.

Brownson mener at Jesus, når han henviser til skapelsesfortellingen i Matt 19, fordyper ekteskapets mening med å løfte det til nivået av trofasthet og fundamentalt slektskap og tilhørighet som var intendert av Gud, og som Gud har vist igjennom sin nådige, trofaste forpliktelse til sin brud, Israel, i profetlitteraturen.²⁹⁵

Likevel er det bemerkelsesverdig at han ikke nevner det faktum at Jesus her henter inn et kjønnsperspektiv fra 1 Mos 1:27 og setter det sammen med, og bruker det som begrunnelse for kallet til ekteskap i 1 Mos 2:24: «Har dere ikke lest at Skaperen fra begynnelsen av *skapte dem som mann og kvinne* og sa ‘*Derfor skal mannen forlate far og mor og holde fast ved sin kvinne, og de to skal være én kropp*’» (Matt 19:4-5).

David Bennett tar imidlertid Jesu sammenføring av referanser i betraktning. Han mener Jesu ord her ikke bare trekker frem skapelsens hendelser, men også Skaperens ord, hvor kjønnsforskjellen fremstår som av betydning. I motsetning til Brownson inkluderer han dette som en del av det Jesus løfter opp blant guddommelige hensikter om ekteskapet som har «ceased to be morally apparent».²⁹⁶

Om dette spørsmålet er det mye mer å si. Vi må imidlertid være varsomme med å redusere vår forståelse av kjønn i den videre diskursen, men la vår antropologi og etikk brytes mot den fullere forståelsen av kjønn som JPII fremmer, der kjønn innebærer en kapasitet for å uttrykke og motta et «jeg», og en dyp kjærlighet som deltar i et livgivende mysterium.

4.3 Hva slags forpliktelse på kroppen er i tråd med personens verdighet?

JPII løfter frem selvhverredømme og det at personen først er gitt til seg selv av Gud som helt avgjørende aspekter for ivaretagelse av personens verdighet. I vår tids tenkning er autonomi en sentral verdi som styrer mye av våre etiske skjemaer. Vi har imidlertid sett at moderne frihetsforståelse også har koblinger til en dualistisk virkelighetsforståelse som JPII faktisk forstår som persondegraderende. D.C Schindler konkluderte, som vi så, med at i en

²⁹⁵ Brownson, *Bible, Gender, Sexuality*, 90-97.

²⁹⁶ Bennett, *War of Loves*, 240.

kultur av frihet som «pure power», «[M]an appears simultaneously as the all-powerful technician and the helpless product.»²⁹⁷

Hvis vi ønsker å fastholde skapelsen som ønsket og skapt av Gud, der også den materielle verden er gave og meningsfull, må en adekvat antropologi inkorporere kroppen som en definerende del av menneskepersonen, sammen med det subjektive og indre ved personen: en kroppslig sjel – en sjelelig kropp. Men hvordan skal vi da vurdere det kroppslige og sjelelige som normative størrelser når disse oppleves å være i konflikt med hverandre?

Sprinkle stiller også dette spørsmålet. Han mener dette er et spørsmål om ontologi: er det biologisk eller opplevd selvforståelse som bestemmer hvem vi er?²⁹⁸

For JPII er de objektive, kroppslige aspektene ved mennesket gitte realiteter som uttrykker langt mer enn biologisk determinisme. Om hans lesning er adekvat, eller sant verdig en menneskeperson skapt i Guds bilde må vi diskutere videre. Men jeg mener han minner oss på at vi må fastholde at *noe* er gitt. At skapelsen som gave, gitt med vilje og hensikt, må få konsekvenser for hvordan vi besvarer det antropologiske spørsmålet, og hvordan vi forholder oss til hva som er sant godt for mennesket. Dette innebærer at åpenbaringen må gis sin rettmessige plass. Men det innebærer også at vi må lytte bedre og mer oppmerksomt til menneskers erfaringer av sin egen opplevde identitet. Om vi skal ta tanken om mennesket som en sjelelig-kroppslig enhet på alvor, og dessuten ta innover oss de innsikter Vogelsang løftet frem om hvor integrert menneskets tanke-/sjelsliv er i det kroppslige, så må vi også forstå menneskets opplevde selvforståelse som i en viss forstand kroppslig forankret.

Dette er det ikke lett å navigere i. Spesielt ikke når vi legger på den dimensjonen på denne siden av terskelen som JPII snakker om. I lys av det perspektivet, som jeg vil si er et sentralt kristent perspektiv, må all subjektiv erfaring i historien forstås som brutt. Bennett påpeker også dette når han minner oss om at *all* seksualitet må forstås som en gudegitt gave som er brutt og i en eller annen forstand feilorientert. Men i all seksualitet finnes det også sannhet om Gud og Guds gave. Derfor anerkjenner han, som selv er homofil og har valgt å leve sølibatært, det gudegitte og sanne og det som er til Guds ære i homofil tiltrekning og i homofile relasjoner.²⁹⁹

Så hva er en etikk som ivaretar en forpliktelse på kroppen som er personen verdig og møter Guds gave med ærefrykt?

²⁹⁷ Schindler, *Freedom from Reality*, 275.

²⁹⁸ Sprinkle, *Embodied*, 23-25.

²⁹⁹ Bennett, *War of Loves*, 258-259.

Jeg mener JPIIs antropologi bygger på et så adekvat bibelsk fundament og er i en så grundig og bred dialog at vi må anse den som tilstrekkelig adekvat til å la vår teologi og praksis bryte mot den når vi navigerer i disse spørsmålene videre. En fruktbar vei fremover er en som klarer å holde to tanker i hodet på en gang. Som ikke «lukker døren» for videre arbeid med åpenbaringsteologi, bibelfortolkning, implikasjonene av ulike syn på Åndens epistemiske virke i kirken eller værens-filosofiske problemstillinger. I lys av dette mener jeg legitimiteten til såkalte konservative syn må anerkjennes og forsvares. Samtidig mister slike syn sin troverdighet og legitimitet når menneskers levde erfaringer ikke blir lyttet til og ikke får konsekvenser.

5 Konklusjon

JPII vil møte utfordringer i tiden. Han ønsker å ta menneskers levde erfaringer, de kulturelle omstendighetene, kompleksiteten i det hele og utilstrekkeligheten i svarene kirken kommer med, på alvor. Derfor søker han et fundament – en adekvat antropologi som søker menneskets sanne gode og ivaretar menneskets verdighet.

Han søker å forstå personens ukrenkelige mysterium i Guds plan. Og han ser det derfor som sentralt å bygge på et kristosentrisk, bibelsk fundament. Han legger vekt på Jesu ord, og søker å utlede den teologien om kroppen og om menneskelig kjærlighet som kommer til syne i det samlede bibelske vitnesbyrde. Han ser skapelsesfortellingen som kilde til åpenbaringserfaring av et dypere innhold om mennesket. Og han bygger på inkarnasjonen, forløsningen, det eskatologiske håpet og trinitarisk teologi.

Dette slipes i møte med mystiske, kirkelige, teologiske og filosofiske impulser og danner rammeverket JPII bygger sin «integral vision of man» i.

Inkarnasjonen og dessuten gudbilledligheten som åpenbares i skapelsesfortellingene er kilden til menneskets og kroppens sakramentale karakter: Kroppen har kapasitet til å åpenbare det usynlige og guddommelige.

Om mennesket åpenbarer kroppen: særstillingen i skaperverket, ensomheten innfor Gud. Personalitet og menneskehet, homogenitet og tilhørighet. Kroppens kjønn vitner om forskjellighet, individualitet og unikhet. Og både igjennom likheten og forskjelligheten mellom mann og kvinne åpenbares det at personen er skapt «for» den andre, for kjærlighet og fellesskap. Kroppen har en ekteskapelig mening som innebærer en kraft til å i gi seg til og motta en annen, og igjennom det berike og bli beriket og stadig overskride ensomheten i fellesskap og fruktbarhet.

JPII mener mennesket må forstås igjennom en gavehermeneutikk. Han mener Jesus viser til en slik hermeneutikk ved å peke på Skaperen som skapte. Denne gavehermeneutikken innebærer at mennesket må forstås ut ifra sin status som skapt og gitt som gave til seg selv og til verden, og ut ifra sin kapasitet til å gi seg selv til andre. I sterk kontrast til Kants personalisme er dette en dimensjon ved mennesket som vitner om kapasitet for dyp frihet og kjærlighet, og dermed om personens verdighet. Det er en dimensjon som vitner om personens røtter i Kjærligheten selv, og at personen er villet for sin egen del.

Mennesket er konstituert slik at det uttrykket seg dypest og fullest gjennom kroppen, samtidig som kroppen aldri kan nå dypt og langt nok – kroppen peker videre. Kroppen formidler dermed ikke bare noe om mennesket, men er også et tegn som peker utover seg selv, på Gud selv og mot den fullkomne deltagelsen i Hans liv i det eskatologiske målet – kroppen har en teleologisk karakter.

JPII løfter frem kroppen som arena for dype subjektive uttrykk som kan åpne personene opp mot hverandre og skape tilhørighet, sann nakenhet og fellesskap. Men han snakker også om at man kan snakke usant med kroppen. For å snakke sant må kroppen også snakke i tråd med de objektive virkelighetene.

Å snakke sant om kroppen innebærer å snakke i tråd med sann kjærlighet – i tråd med sannheten om den andre og seg selv som person. Nåden – Guds selv-donasjon – inn i personens subjektive selv, er kraften som setter hjertet i stand til å elske. Kraften som innebærer å igjen få delta i helligheten som var gått tapt. Det er egentlig en deltagelse i kjærligheten Gud selv elsker med i sitt indre liv, i skapelsen og forløsningen. Denne deltagelsen innebærer en frihet, som setter fri til selvbeherskelse og sann kjærlighet igjennom selv-gave. Dette er frukter av Guds gave av ærefrykt overfor det som kommer fra Gud og ærefrykt og oppmerksomhet overfor den andre. For på denne siden av terskelen mellom 1 Mos 2 og 3, må personens verdighet og skjønnhet gjenoppdages og gjenåpnebæres.

Det ser ut til at et flertall av teologer mener en adekvat kristen antropologi innebærer å anse kroppen som en integrert del av personen. Cortez etterspør et bredt, bibelsk fundament for en kristen antropologi og D.C. Schindler argumenterer for en forankring i virkelig væren. Dette er aspekter som ofte regnes som sentrale i mange protestantiske tradisjoner, inkludert de evangelikale og pinsekarismatiske. Schindler, sammen med Pearcey, Sprinkle og JPII påpeker en dualisme i moderne virkelighetsforståelse, og viser hvordan den leder til nihilisme. Fra et kristen skapelsesperspektiv er en slik meningstom virkelighet vanskelig å omfavne. Vi må dermed spørre oss om ikke en kristen antropologi må basere seg på en gave-hermeneutikk i

tråd med JPIIs. Det er imidlertid ikke bare lett å navigere i den gitte virkeligheten. Vogelsang trekker frem det vitenskapelige perspektivet om at personaliteten må forstås forankret i kroppsligheten. Hva innebærer det da å lytte og møte de gitte virkelighetene med ærefrykt? Og hva slags forpliktelse på kroppen er i tråd med personens verdighet? I min diskusjon med Brownson om hvordan vi burde forstå og forholde oss til kroppens kjønn som en formidlende og forpliktende virkelighet kommer en kompleksitet frem, men jeg mener vi ikke kommer unna å bryne oss mot en fullere forståelse av kjønn, som inkluderer det sant personalistiske. Her må både de subjektive og de objektive dimensjonene ved mennesket ivaretas. Paven presenterer en bred og dyp, kristosentrisk og bibelsk antropologi som jeg mener vi må fortsette vår videre diskurs med. Han utfordrer oss både til å lytte til erfaring og til omfavne skapelsen og kroppen som gitt, som gave.

6 Litteratur

- Apokryfene: Det gamle testamentets deuterokanoniske bøker*. Oslo: Bibelselskapet, 2018.
- Andreassen, Erik. *Kropp: Fortellingen om deg - og hva den har med Gud å gjøre*. Oslo: Luther forlag, 2022.
- Balthasar, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. 3: Studies in Theological Style: Lay styles*. Oversatt av Andrew; Seward Louth, John; Simon, Martin; Williams, Rowan. Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- . *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. 5: The Realm of Metaphysics in the Modern Age*. Oversatt av Oliver; Louth Davies, Andrew; McNeil, Brian; Seward, John; Williams, Rowan. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Bennett, David. *A War of Loves: The Unexpected Story of a Gay Activist Discovering Jesus*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018.
- Bibelen*. Oslo: Bibelselskapet, 2011.
- Brownson, James V. *Bible, Gender, Sexuality: Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2013.
- Cahill, Lisa Sowle. "Sexuality and Christian Ethics: How to Proceed." i *Sexuality and the Sacred: Sources for Theological Reflection*, redigert av James B.; Longfellow Nelson, Sandra P., 19-27. Louisville, KY: John Knox Press, 1994.
- Cortez, Marc. *Embodied Souls, Ensouled Bodies: An Exercise in Christological Anthropology and Its Significance for the Mind/Body Debate*. T & T Clark studies in systematic theology. London: T&T Clark, 2008.
- . *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*. Guides for the perplexed. New York, NY: T&T Clark, 2010.
- Curran, Charles E. *The Moral Theology of Pope John Paul II*. Washington DC: Georgetown University Press, 2005.
- Green, Joel B. *Body, Soul, and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- Jeanrond, Werner G. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: SCM Press, 1994.
- John Paul II. "Letter to Families." (1994). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html.
- . *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Oversatt av Michael Waldstein. Boston, MA: Pauline Books & Media, 2006.

- Lings, K. Renato. *Love Lost in Translation: Homosexuality and the Bible*. Trafford Publishing, 2013.
- Nelson, James B. "Sources for Body Theology: Homosexuality as a Test Case." i *Sexuality and the Sacred: Sources for Theological Reflection*, redigert av James B.; Longfellow Nelson, Sandra P., 374-386. Louisville, KY: John Knox Press, 1994.
- Paul VI. "Gaudium et spes." (1965).
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Pearcey, Nancy. *Love Thy Body: Answering Hard Questions About Life and Sexuality*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2018.
- Schindler, D. C. *Freedom From Reality: The Diabolical Character of Modern Liberty*. Catholic ideas for a secular world. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2017.
- Smith, James K. A. *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*. Radical orthodoxy series. London: Routledge, 2002.
- . *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. The church and postmodern culture. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- . *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*. Pentecostal manifestos. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 2010.
- Sprinkle, Preston. *Embodied: Transgender Identities, the Church, and What the Bible Has to Say*. Colorado Springs, CO: David C Cook, 2021.
- Steenhoff, Eirik A. *Episode 2*. Podcast audio. Kroppens teologi på St Rita Radio, 2021.
- Vogelsang, Frank. "On the Relation of Personhood and Embodiment." i *The Depth of the Human Person: A Multidisciplinary Approach*, redigert av Michael Welker, 297-315. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2014.
- Waldstein, Michael. "Introduction." i *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston, MA: Pauline Books & Media, 2006.
- Weigel, George. *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. New York, NY: Cliff Street Books, 1999.
- West, Christopher. "Preface." i *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston, MA: Pauline Books & Media, 2006.
- Wojtyła, Karol. *Love and Responsibility*. Oversatt av Grzegorz Ignatik. Boston, MA: Pauline Books & Media, 2013.