

Det korsfestede folk som den Andre?

*En sammenligning av Jon Sobrinos
soteriologi og Emmanuel Levinas' etikk*

Navn: Ole Jakob Løland

Spesialoppgave i teologi - TEOL4901

Veileder: Sturla Stålsett

Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Systematisk teologi

Forord

”Hjelp! Støtt jordskjelvfrene i Pakistan!” oppfordret Plan Norge i året som gikk (Planposten 4/2005). ”Sult truer Malawi” advarte Kirkens Nødhjelp (KN-magasinet 1/2006), etter at verdens rikeste musikkartister hadde latt ”Make Poverty History”-kampanjens politiske krav overfor G8-landene drukne i sine egne poplåter på TV-overføringen til alle verdens land.

Hvor mange ganger har vi ikke hørt disse meldingene? Hvor forutsigbart virker det ikke når lidelsene tikker inn i TV-stuene våre med all verdens nød og elendighet? Er disse formidlede lidelsene til mennesker vi aldri kommer til å møte i stand til å vekke oss i vår givertretthet? Og er våre periodiske utbrudd av medlidenhet noe annet enn knefall for en bistandsindustri som har kalkulert inn våre forbruksmønstre med markedsføringens søken etter profitt? Er de noe annet enn etterrapinger av statsministeres korrekte sjenerøsitet med norske skattekroner i den humanitære stormaktens navn? Klarer vi å overskride offentlighetens klamme fortolkningsrammer for den tredje verdens lidelser? Eller er vi hengitt et godhetsregimes kognitive filtrering av nøden så lenge vi ikke selv står ansikt til ansikt med den sultne?

Stå ansikt til ansikt med den sultne. Dette er en stilling som mange synes å feste et håp til. Om ikke annet forvandler deg, så kanskje den sultnes ubehagelige nærhet gjør det på en måte du ikke kan zappe deg unna.

Det finnes de som kommer hjem med lysende øyne fra den såkalte tredje verden. De fant et lys de ikke fant her hjemme i Norge. Et lys som snudde opp ned på det meste: Yrkesvalg, politiske valg, bosted, fritidsaktivitet, venner og religiøs tilhørighet. Som forvandlet dem. Jeg regner meg som en av disse som satt igjen med en opplevelse av en forvandling jeg verken helt kunne tidsfeste eller situasjonsbestemme. For det kunne synes som om noe var kommet under huden på meg uten at jeg ga mitt frie samtykke til denne injeksjonen. Både Jon Sobrino og Emmanuel Levinas’ tale om å stå ansikt til ansikt med et menneske rammet av fattigdom, har slått meg mens jeg har stått i avleiringene fra denne forvandlingen. Og når skrevne ord treffer deg som bølger, kan det være grunn nok til å vie dem en fordypningsoppgave i teologi.

Jeg vil takke veileder Sturla Stålsett som gjennom studietiden min ved Det teologiske fakultet har inspirert meg til å tenke frigjøringsteologisk. En spesiell takk bør rettes til Asbjørn Aarnes og Ole Andreas Bjerkset som introduserte Levinas' tenkning for meg. Men ikke minst står jeg i stor takknemlighetsgjeld til Lidio Dominguez. Han har gitt meg retning til å fortolke mine egne møter med Latin-Amerikas fattige i lys av frigjøringsteologisk og levinasiansk refleksjon.

Fremfor noen, vil jeg takke Marianne – som har fulgt mine erfaringer fra Latin-Amerika til Norge og veiledet dem gjennom de gode samtalene som aldri opphører.

St Hanshaugen

Oslo 11. mai 2006

Innhold

Forord	side 2
Innholdsfortegnelse	side 3
I. Innledning	side 3
II. Jon Sobrinos soteriologi	side 8
III. Emmanuel Levinas' etikk – sammenlignet med Jon Sobrino	side 24
IV. Avslutning	side 54
Litteraturliste	side 58

I. Innledning

Problemstilling

”I de lidende fattige har YHWHs Lidende Tjener brutt frem i sin helhet: Lidende tjener og en tjener som tilbyr lys og frelse. Noe godt og positivt har kommet til syne; og dessuten, dette har brutt frem. Man kan dermed si at dette frembruddet har den gode nyhetens struktur, nådens struktur. Det er blitt gitt oss noe godt, uventet og ufortjent. (...) De korsfestede folkene er i dag denne YHWHs lidende tjener.”

- Jon Sobrino¹

”Tilsynekomsten av det absolutt annet er ansiktet hvor den Annen påkaller meg og gir meg en ordre, ut av sin nakenhet, ut av sin ribbetheit. Den Annens nærvær er en oppfordring til å svare. Jeget blir seg ikke bare bevisst denne nødvendighet av å svare, som om det dreiet seg om et pålegg eller en spesiell plikt som jeg skulle treffe beslutning om. Det er tvers igjennom ut fra sin stilling, ansvar eller diakoni, som i kapittel 53 hos Esaias.”

- Emmanuel Levinas²

Hva er det som får en kristen frigjøringsteolog og en jødisk filosof til å gripe til samme hovedmotiv fra den bibelske tradisjon – YHWHs Lidende Tjener fra Jesajas bok³ – for å uttrykke et av hovedpoengene fra hvert sitt forfatterskap? Kan vi finne grunnleggende likheter

¹ “En los pobres sufrientes ha irrumpido el siervo de Yahvé en totalidad: siervo sufriente y siervo que ofrece luz y salvación. Algo bueno y positivo ha aparecido; y, además, eso ha irrumpido. Se puede decir entonces que esa irrupción tiene la estructura de gracia: se nos ha dado algo bueno, inesperada y inmerecidamente. (...) Los pueblos crucificados son hoy este siervo sufriente de Yahvé” (min oversettelse). Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 79/89.

² Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 62.

³ YHWH er en betegnelse for guddommen Jahvé i Det gamle testamente. Blant Det gamle testamentets profetbøker finner vi Jesajas bok. Dette er ingen enhetlig bok. Følgelig har forskerne som regel delt inn boken i tre deler, hvor motivet om YHWHs Lidende Tjener har blitt uttrykt i poetisk stil i de såkalte ”Tjenersangene”. Disse sangene finner vi i Jesajabokens andre del som gjerne kalles Deutero-Jesaja. Denne delen strekker seg fra kapittel 40 til 55. Tredelingen av boken gjenspeiler de ulike historiske bakteppene som Jesajaboken presenterer for leseren. Det betyr imidlertid ikke at vi kan spore Tjenersangene tilbake til en enkelt profet som levde på denne tiden. Vi må ta høyde for at den boken vi sitter tilbake med er blitt redigert gjennom flere hundreår.

på tvers av to forskjellige fag – ja, på tvers av to forskjellige religioner innenfor Jon Sobrino og Emmanuel Levinas' tolkning av motivet om YHWHs Lidende Tjener?

Kan vi bringe tenkere med så ulike utgangspunkt inn i en fruktbar dialog? Når jeg vil forsøke dette, er det ut fra en religiøs tradisjon som verken Sobrino eller Levinas deler, den luthersk-kristne. Sobrino er katolsk kristen, og Levinas deler ikke engang min religion. Han er jøde.

Levinas har skapt en etisk fornyelse i filosofien. Fordi teologi også forholder seg til etikk, har han også vært en viktig utfordring for teologien. Levinas har lenge avvist at hans tenkning er teologisk. Jeg tror likevel det er mer teologi i Levinas' filosofi enn det som vanligvis forutsettes, i alle fall i norsk sammenheng.⁴ I tillegg mener jeg det er mer levinasiansk etikk i frigjøringsteologi enn det kan virke som ved første øyekast.⁵ Frigjøringsteologen Jon Sobrino vil følgelig kunne være en spennende røst i denne samtalen. Sobrino er frigjøringsteolog, og Levinas har fra før av uttalt seg i positive ordelag om de latinamerikanske frigjøringsteologenes virksomhet.⁶ Det er i seg selv interessant all den tid Levinas har viet mye plass til kritikk av kristen teologi.⁷ Kanskje den latinamerikanske frigjøringsteologen Sobrino er tenkeren som viser hvor mye kristen tenkning og Levinas' filosofi kan ha til felles?

For Sobrino er frigjøringsteologen som kanskje sterkest har knyttet møtet med et annet og et lidende menneske til det som kan sies å være hovedbudskapet i kristendommen: Evangeliets frelse gjennom Jesus Kristus. Dette har han blant annet gjort ved å omtale dette andre lidende mennesket som en korsfestet, på bakgrunn av den kristne troen på frelse i Den korsfestede Jesus Kristus. Massene av lidende mennesker kaller Sobrino derfor det korsfestede folk.

⁴ Se norske titler om Levinas i bibliografien.

⁵ Sturla Stålsett er av de få jeg kjenner til som har påpekt likhetene mellom Emmanuel Levinas og frigjøringsteologi i Norge. Se Stålsett, S. "For de fattige først" *Ung Teologi* (2002). Ellers har frigjøringsteologen José Comblin vist at Levinas' har hatt innflytelse på den latinamerikanske bispekonferansens sluttokumenter fra bispemøtet i Puebla, 1979. Comblin, J. *Being Human. A Christian Anthropology* (1990) ss 51-52.

⁶ I et intervju forteller Levinas: "I was taken one day, in Louvain, after a lecture on these ideas, to a student house that is there called "pedagogy". I found myself surrounded by South American students, almost all priests, but above all preoccupied by the situation in South America. They spoke to me of what was happening there as a supreme trial of humanity. They questioned me, not without irony: where would I have encountered concretely the Same, preoccupied by the Other to the point of undergoing a fissioning of itself? I replied: at least here. Here, in this group of students, of intellectuals who might very well have been occupied with their internal perfection and who nevertheless had no other subjects of conversation than the crisis of the Latin American masses. Were they not hostages? This utopia of conscience found itself historically fulfilled in the room in which I found myself. Levinas, E. *Of God Who Comes To Mind* (1998) ss 81-82. Jeg har senere, i samtale med den brasilianske Levinas-kjenneren Nilo Ribeiro Junior SJ, fått bekreftet at "frigjøringsteologiens far" Gustavo Gutiérrez og andre frigjøringsteologer som Enrique Dussel og Pedro Trigo var på dette møtet.

Levinas har også gjort en erfaring av et annet lidende menneske til det helt sentrale for sin tenkning, som gjerne omtales som etikk. Møtet med den Andre⁸ er ifølge Levinas det all filosofi får sin mening i forhold til. Kan vi finne lignende forutsetninger hos Sobrino og Levinas for å gjøre det andre mennesket til det sentrale i sin tenkning? Hvordan kan vi i så fall bruke disse forutsetningene for å nærme oss en sammenligning av de to tenkerne? Og hvordan kan sammenligningen klargjøre forholdet mellom Sobrinos frelseslære eller soteriologi og Levinas' etikk? Ut fra dette sistnevnte forhold vil jeg forsøke å besvare følgende problemstilling for denne oppgaven:

Kan vi betegne Det korsfestede folk i Jon Sobrinos forfatterskap som den Andre i Emmanuel Levinas' forstand?

Fremgangsmåte

En sammenligning av to tenkere forutsetter en viss konvergens. Når jeg leter etter likheter mellom Jon Sobrino og Emmanuel Levinas er det med et ønske om også å yte størst mulig respekt for det faktum at deres brede forfatterskap har blitt til ut fra ganske ulike teoretiske premisser, i møtet med forskjellige samtalepartnere og ikke minst ut fra ulike historiske erfaringer. Dialogen må derfor også våge å konfrontere de to med hverandre, noe som gjør det mulig å sette fingeren på distanse og diskrepans tenkerne imellom.

Søken etter konvergens vil likevel drive denne oppgaven fremover, noe som gjør at diskrepansen kan tre noe i bakgrunnen for leseren. For å la tenkerne møtes vil jeg forfølge en linje i Sobrinos soteriologi jeg vil hevde fører meg mot sentrale aspekter ved Levinas' etikk. Allerede under presentasjonen av Levinas vil jeg bringe inn Sobrino som samtalepartner. Å sette Levinas opp mot en teolog allerede fra begynnelsen av tror jeg kan være klargjørende for leseren av en teologisk oppgave. For jeg har ikke ambisjoner om å gi noen generell innføring i Levinas' tanke, men snarere å presentere ham ut fra ståstedet til mitt fag.

Levinas vil derfor tidlig i oppgaven bli konfrontert med Sobrinos frigjøringsteologi, og dette vil lede frem mot en sammenligning av de to på slutten av oppgaven. Leseren kan allerede ha lagt merke til et forord hvor jeg har løftet frem spørsmål som ikke har noe direkte opphav i

⁷ Mer om dette senere i oppgaven.

⁸ Dette ordet er en oversettelse av det franske *l'autre* som Asbjørn Aarnes har valgt å oversette med "den Annen". Man kunne også valgt "den annen" eller "den andre". Når jeg velger "den Andre" er det fordi jeg mener den store forbokstaven uttrykker noe av asymmetrien mellom den Andre og meg og selve ordet noe av fremmedheten som den Andre møter meg med.

verken Levinas' eller Sobrinos forfatterskap. Disse spørsmålene ønsker jeg likevel skal fungere som et bakteppe for oppgaven, og dette bakteppe trekker jeg igjen frem i avslutningens "utblikk". Her vil jeg gjøre forordets relevans for oppgaven tydeligere, og i tillegg vise at sammenligningen kan ha en betydning som er videre enn bare et innbyrdes forhold mellom to tenkere.

Avgrensning

Denne oppgaven har altså ikke mål om å favne Levinas' filosofi i sin fulle bredde, eller presentere alle aspekter ved Jon Sobrinos teologi. Den vil likevel ta høyde for større deler av Levinas' forfatterskap enn Sobrinos publikasjoner. Dette skyldes at jeg trenger mer belegg for å vise at Levinas bør bringes mer inn i en teologisk samtale, enn å klargjøre hvorfor Sobrino bør delta her. Sistnevnte befinner seg jo allerede innenfor teologien og retter først og fremst sine faglige innspill mot andre teologer. Derfor er utvalget fra Sobrinos forfatterskap mindre i denne oppgavens bibliografi.

Levinas befinner seg innenfor en religiøs tradisjon med sine Talmud-kommentarer og essays om jødedom. Disse er av spesiell betydning for å analysere Levinas' forhold til teologien. Derfor er disse tatt med i arbeidet.

Siden Levinas stort sett henvender mot filosofien, vil jeg måtte omgå alle diskusjoner om verdien av hans innvendinger mot filosofer som Buber, Heidegger og Husserl. Jeg vil heller ikke kunne bedømme den filosofiske gyldigheten av det Levinas skriver. Tvert imot vil jeg vurdere hans tenkning som teologistudent, og gjøre opp status omkring tenkningens betydning i relasjon til teologien.

La meg også få si at når jeg involverer to tenkere i en sammenligning kan en utenforstående leser få inntrykk av at for mye av tenkernes fellestrekk tas for gitt. Jeg håper leseren likevel vil bære over med at det å vurdere disse fellestrekkenes svake og sterke sider vil raskt sprengte denne oppgavens rammer. Derimot forsøker jeg å peke på svake og sterke sider ved tenkerne der hvor den ene later til å være uenig med den andre.

II. Jon Sobrinos soteriologi

Jon Sobrino

Den baskisk-fødte Jon Sobrino kom som jesuittisk novise til det latinamerikanske landet El Salvador i 1957. Etter filosofi- og teologistudier i USA og Europa flyttet han for godt til El Salvador 17 år senere. Fra da av arbeidet han ved det jesuittiske universitet i landets hovedstad, sammen med vennen og jesuitten Ignacio Ellacuría som var blitt rektor her. Han var også kommet fra Spania. Under Ellacurias ledelse proklamerte universitetet at det skulle stille sine ressurser disponible for kampen for de fattiges frigjøring. Dette var i tiden etter at det latinamerikanske bispemøtet (CELAM) i Medellín hadde vedtatt dokumenter som endevendte kirkens posisjon vis a vis kontinentets rike og mektige. Det hadde tatt et klart standpunkt for de fattige.⁹ Av de kirkelige lederne som satte dette nye idealet ut i pastoral praksis, var også erkebiskopen i El Salvador. Dette ledet både det jesuittiske universitetet og biskopen ut i åpen konfrontasjon med El Salvadors mest innflytelsesrike grupper. Både biskopen, Monseñor Oscar Romero, og Ellacuría ble likvidert for å ha forsvart de fattiges frigjøring som kirkens evangelium – midt i en brutal borgerkrigssituasjon.¹⁰ Deres uredde forkynnelse og pastorale engasjement for undertrykte mennesker har gjort et sterkt inntrykk på Jon Sobrino. Dette kommer eksplisitt til uttrykk i Sobrinos teologi. Men Sobrino mistet ikke bare gode kollegaer. Han virket som prest i et land hvor omkring 75.000 mennesker ble drept i borgerkrigen mellom 1980 og fredsavtalen i 1992. Det er derfor ut fra dyrekjøpte menneskelige erfaringer Sobrino taler om disse 75.000 som et av ”de korsfestede folk”. Han har sett hvordan lidelse har blitt en konsekvens av denne bestemte praksisen: Arbeidet for fattiges frigjøring.

⁹ Temaet *la opción por los pobres* ble en sammenfatning av denne nyorienteringen i den katolske kirke i Latin-Amerika. Formuleringen *la opción preferencial por los pobres* kom inn i bispekonferansens dokumenter 11 år senere i Puebla (PD 1134). Nordstokke, K. *Ecclesiogenese. Konsil og kontekst i Leonardo Boff's ekklesiologi* (1990) s 82.

¹⁰ Romero ble skutt da han feiret messe i et sykehuskapell i San Salvador 24.03.80, mens Ellacuría ble tatt av dage sammen med sine fem jesuittiske brødre, deres hushjelp og sistnevnte sin datter den 15.11.89.

De fattiges frembrudd

Frigjøringssteologi kjennetegnes av å reflektere over denne nevnte praksisen.¹¹ Den kalles følgelig andre akt, mens praksis er første.¹² Denne første akten har to aspekter, et jeg vil kalle passivt og et aktivt.¹³

Det *passive* består ifølge Jon Sobrino av å ha blitt møtt av en historisk¹⁴ virkelighet¹⁵ som selv har ”tatt til orde” med sin lidelse og sin klage. Dette er de fattiges nød, som han betegnet som ”de fattiges frembrudd”¹⁶. Jesuitten skriver at nøden har et innhold som fester seg til subjektet på en måte som ikke tillater subjektet å bare være observatør av denne virkeligheten.

Subjektet konfronteres med nødens realitet enten det selv vil eller ikke. Det er unngåelig.¹⁷ Idet disse fattiges nød bryter frem konstituerer den seg for oss som en *etisk* interpellasjon og krav.¹⁸ Nøden og lidelsen er i seg selv en anklage og det første spørsmål for all menneskelig aktivitet.¹⁹

Sobrino viser videre til at nøden som spørsmål krever et svar, som er den første aktens andre aspekt; det *aktive*. Nødens etiske interpellasjon kan bare svares gjennom en aktiv praksis.

Denne praksisen er for det første en aksjon som oppstår som reaksjon på noe som har gått forut for den aktive handlingen: De fattiges lidelse. For det andre har ikke denne aktive praksisen noen annen årsak eller noe annet motiv enn nettopp lidelsen. At lidelsen finnes, er altså nok til å reagere: Lidelsen må utryddes. Det er som om lidelsen taler for seg selv.

Reaksjonen på denne lidelsen er primær og det første svaret et menneske kan gi overfor de

¹¹ Gutiérrez, G. *Teología de la liberación. Perspectivas* (1999) s 61.

¹² Gutiérrez, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (2002) s 16.

¹³ I tråd med Stålsetts inndeling. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) ss 34-35.

¹⁴ Bruken av termen ”historisk” i Sobrinos tekster har jeg ikke anledning til diskutere inngående i denne oppgaven. Stålsett behandler dette problemet inngående og peker på behovet for større hermeneutisk bevissthet rundt bruken av ordet. Se særlig Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) ss 151-152. Gutiérrez knytter de fattiges frembrudd til en moderne historieforståelse der de undertrykte i verden mer og mer har blitt aktive aktører i utformingen av sin egen utvikling. Gutiérrez, G. *Teología de la liberación. Perspectivas* (1999) s 21. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 34. Note 88. Jeg mener Sobrino gjør dette i mindre grad når han taler om frembruddet.

¹⁵ Virkelighet er et begrep som Sobrino bruker gjentatte ganger, men med begrenset redegjørelse for dets mening. Stålsett ser likevel klare påvirkninger fra Karl Rahners fortolkning av thomismen i katolsk teologi, når Sobrino skriver: ”If Christ is like this, then reality too can be understood as the presence of transcendence in history (...)”. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 18. Sobrinos ”primære virkelighet” (se noter nedenfor) henviser også til dette nærværet av transcendens. Ifølge Rahner har virkeligheten en iboende sakramentalitet fordi hele verden er inkarnasjonens miljø eller omgivelse. Kirken er protosakramentet for denne sakramentalitet, ifølge Rahner. Rahner, K. ”Teología del símbolo” *Escritos de teología IV* (1961) ss 283-321.

¹⁶ ”La irrupción de los pobres” (min oversettelse). Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 49.

¹⁷ Samme sted.

¹⁸ Samme verk s 54.

¹⁹ Samme verk 65.

lidende. Som vi ser, er reaksjonen helt entydig: Lidelsen må utryddes. Dette er den første etiske reaksjon eller handling. Sobrino kaller det medlidenhet.²⁰

Her må det understrekes at etikken vi her finner, ikke må forveksles med utøvelsen av klassiske etiske regler, dyder eller overveielser av konsekvenser.²¹ Slike overveielser eller regler faller inn under formidlinger av den medlidende reaksjonen. Disse er nødvendige for å faktisk forvandle en lidende verden og frigjøre de lidende.²² Men disse medieringene er verken like primære eller definitive som den beskrevne reaksjonen. De er langt fra like entydige. Tvert imot er de tvetydige og disse løsningene kan bare finnes ut fra hver enkelt historiske situasjon eller kontekst. Derfor tilhører de teologiens andre akt, hvor alle teoretiske overveielser skjer. Det viktige her er imidlertid at det ifølge Sobrino finnes en slags etikk eller en hendelse med etisk betydning *før* den frie fornuften og den teologiske refleksjonen trer inn: De fattiges lidelse som etisk frembrudd. Og denne hendelsen konfigurerer fornuftens virksomhet. Derfor kan ikke den etiske reaksjonen reduseres til en ren følelse eller ren aktivisme.²³ Reaksjonen er snarere en bevegelse eller vei enn gitte eller forutinntatte handlinger og prosedyrer som skal oppfylles.²⁴

Dette frembruddet er ikke bare noe som subjektet er ute av stand til å velge bort. Det er også en radikal alteritet²⁵ og fremmedhet som sentrerer det menneskelige selvet utenfor seg selv. Alteriteten får den til å glemme sin egeninteresse,²⁶ for å i stedet plassere selvet på dens rette sted. Dette stedet er ”det andre”.²⁷ Hva er dette ”andre”? Jo, det er ”de sårede man møter på veien”.²⁸ Det er igjen de fattige.²⁹

²⁰ Samme verk s 33.

²¹ Sobrino bruker den barmhjertige samaritan som eksempel: Samaritanen handlet ikke for å oppfylle et etisk bud, men fordi han ble beveget til å reagere med medlidenhet. Bare på denne måten oppfylte han det samme budet. Samme verk s 67.

²² Jeg har oversatt det spanske ”mediaciones” med formidlinger. Samme verk ss 66-69.

²³ Samme verk s 44. Fotnote 4. At frigjøringsteologien reduserer den kristne troen til immanent aktivisme, er en stereotypisk innvending mot den. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 39.

²⁴ Andre frigjøringsteologer som Ellacuría og Gutiérrez har vært mer eksplisitte i å anviser *hvilke* handlinger eller formidlinger av denne reaksjonen som var nødvendig for en frigjørende praksis. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 265.

²⁵ I disse tekstene som jeg henviser til får alteriteten en etisk betydning, men andre steder bruker Sobrino begrepet på en måte som utvanner denne betydningen. Alteriteten han gir Romero i forhold til de fattige er på et sted av en helt annen art; å ha økonomiske ressurser,

²⁶ *El principio misericordia* (1992) s 62.

²⁷ Samme verk 39.

²⁸ “(...) al camino en el que se encuentran los heridos” (min oversettelse). Samme verk 40.

²⁹ La oss ikke foregripe for mye, men leseren kan vel knapt unngå å legge merke til at Levinas’ nøkkelbegrep her anvendes i Sobrinos tekst?

Utgangspunktet for frigjoringsteologien er derfor et møte med fattige eller en erfaring som ikke er avhengig av å legitimeres i en kristen tanke eller én spesiell religion.³⁰ De fattiges nød taler for seg selv i frigjoringsteologiens første akt som praksis. Den samme praksisen kan begrunnes etisk på et mer allment grunnlag.³¹ Jon Sobrino bruker, som vi nå skal se nærmere på, det kristent ladende ordet ”kors” for å beskrive denne erfaringen hvor vi møter fattiges lidelser. Og han skriver at det er meningsfullt å bruke dette ordet ikke bare i kristen-religiøs forstand, men også på et faktisk og historisk-etisk plan. Det faktiske kors er den død som de fattige i den tredje verden går igjennom på tusenvis av forskjellige måter. Det er for eksempel den langsomme død, som alle de fattige som dør før sin tid³² på grunn av fattigdom. I det historisk-etiske ligger det faktum at dette korset ikke er en hvilken som helst naturlig død, men en død som aktivt fremdrives av undertrykkende samfunnsstrukturer.³³ Det betyr at det finnes overgripere og ofre.³⁴ Det finnes dermed ansvarlige overgripere, og det etiske ansvar hører derfor innenfor dette planet. Det synes derfor implisitt i Sobrinos tankegang at frembruddet også kan beskrives og fortolkes i en sekulær språkdrakt, eller til og med ut fra en annen religion.³⁵

Den katolske teologen Sobrino skriver like fullt til troende kristne for å vekke frem det mest sentrale i hennes/hans tro.³⁶ Av denne grunn nøler han heller ikke med å bruke kristne begreper for å nærme seg frembruddet av de fattige som jeg nå har beskrevet. Så nå vil jeg vise hvordan Sobrino beskriver frembruddet på et religiøst plan.

Dette frembruddet som han betegner som den primære virkeligheten, er en ”korsfestet virkelighet”³⁷. Fra Sobrinos ståsted i den tredje verden hevder han det ikke er tvil om at korset finnes som en nåtidig historisk realitet.³⁸ Korsene er individuelle, men også kollektive, der hele folk er blitt ”korsfestet” på grunn av menneskenes synd. På det eksplisitte bakteppet av

³⁰ Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 36.

³¹ Stålsett antyder dette i note 132. Samme sted.

³² Min oversettelse fra et uttrykk som Sobrino har hentet fra Gustavo Gutiérrez. Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 84.

³³ Her kommer frigjoringsteologiens bruk av samfunnsvitenskapene til syne. Dette er et kjennetegn ved denne teologiske retningen. Nordstokke, K. *Ecclesiogenesis. Konsil og kontekst i Leonardo Boffs ekklesiologi* (1990) ss 30-31.

³⁴ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) ss 254-255.

³⁵ Sobrino virker åpen for at andre religioner kan tolke den samme virkeligheten på forskjellige og mer eller mindre sakssvarende måter. Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 164. Andre frigjoringsteologer er mer eksplisitte i denne sammenheng, for eksempel Juan Luis Segundo: ”I fully admit that authentic types of religious faith can exist outside Christianity.” Beyer, P. *Religion and Globalization* (1994) s 158.

³⁶ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 255.

³⁷ Sobrino sitert i Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 16.

Ignacio Ellacurías tekster taler Sobrino om ”det korsfestede folk” eller om ”de korsfestede”.³⁹ Dette folket mener han er ”Jesu kropp i historien”⁴⁰ og det representerer dermed Jesus Kristus i dag. Det korsfestede folket har brutt frem som YHWHs Lidende Tjener i sin analogi med denne gammeltestamentlige figuren fra Jesaja som i den kristne tradisjonen refererer til Kristus selv. Folkets kors er en analogi til Jesu kors, hvilket betyr at det nåtidige korsets virkelighet er *en del* av det fortidige korsets virkelighet som vi leser om i evangeliene.⁴¹ Det korsfestede folk er ikke identisk med Den korsfestede, men en aktualisering av visse aspekter ved Ham.⁴² Når vi møter det korsfestede folk, møter vi også Kristus selv. Ja, for å møte Kristus, kommer vi ikke utenom dette lidende folket, skal vi tro Sobrino.⁴³ For mellom dem finnes en korrelasjon *a priori* ut fra Det nye testamente som bekreftes *a posteriori* i erfaringen.⁴⁴

I frembruddet vi har beskrevet, bryter derfor en virkelighet frem i en annen: Jesus Kristus bryter frem i det korsfestede folk. Dette folket er de lidende fattige. Følgelig åpenbares Kristi kors i de fattiges nød. Det krav og den etiske interpellasjon som de fattiges nød konfronterer subjektet med, synes derfor å springe ut fra samme virkelighet som de historiske korsene innenfor Sobrinos tankeunivers. Disse korsene blir følgelig anklagen fremfor noen. De blir det første spørsmål mennesket står overfor. Korsene konstituerer et ansvar⁴⁵ som det bare kan gis svar på i aktiv praksis: Ta de korsfestede ned fra korsene, slik Ellacuría uttrykte det.⁴⁶ Det vil også si: Bære korset.⁴⁷ Vi gjenkjenner her entydigheten fra den primære reaksjonen eller medlidenheten vi har sett ovenfor, som på samme måte trenger formidlinger i teologiens andre akt.

Jeg har med dette forsøkt å vise at ut fra Jon Sobrinos tenkning kan de fattiges frembrudd og den primære reaksjonen i forhold til det beskrives i et etisk-filosofisk språk.⁴⁸ På samme tid

³⁸ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 254.

³⁹ I entall eller flertall. Dette synes å være et noe fleksibelt konsept. Fattige, ofre, ekskluderte eller undertrykte er termer som er synonyme med korsfestede i Sobrinos tekster.

⁴⁰ Samme sted.

⁴¹ Stålsett, S. Stålsett, S. ”For de fattige først” *Ung Teologi* (2002) s 42.

⁴² Jeg vil heretter følge Stålsetts bruk av små og store forbokstaver i denne betegnelsen.

⁴³ Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 77.

⁴⁴ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 28. Denne relasjonen betegner Sobrino også som ”constitutive relatedness”. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 5.

⁴⁵ Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 18.

⁴⁶ Samme verk s 26.

⁴⁷ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 252.

⁴⁸ Med de forbehold med hensyn til den noe manglende funderingen av filosofiske begreper som jeg har påpekt med basis i Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 17.

kan det også beskrives i et teologisk språk som knytter frembruddet til den gammeltestamentlige figuren YHWHs Lidende Tjener og den kristne gudsforestillingen om Den Korsfestede. Utgangspunktet for all kristen teologi er for Sobrino korset.

Teologisk taushet⁴⁹

Den første teologi eller den første ”riktige”⁵⁰ måten vi kan forholde oss til den primære virkelighetens kors og lidelse er som sagt gjennom å bli konfrontert eller interpellert i passivitet og reagere gjennom en medlidende praksis i aktivitet. Men all teoretisk virksomhet tilkommer den andre teologi eller andre akten. Så den første teologi består paradoksalt nok av taushet, også om Gud.⁵¹

Dette skyldes at teologiens andre akt bærer med seg en rekke farer i forhold til å øve rettferdighet overfor korsets virkelighet, skal vi tro Jon Sobrino. Han tar da også en rekke forbehold når han skal gå over til denne andre akten.

Ett slikt forbehold eller begrunnelse for teologisk taushet finner Sobrino i korset. Korset er en realitet som betyr enden på alle forestillinger vi måtte ha om Gud eller livets mening. Jürgen Moltmann siteres på Jesu kors enten er slutten på all teologi eller begynnelsen på en radikalt ny teologi. Denne nye teologien må oppstå hinsides valget mellom ateisme eller teisme. Disse to siste alternativene forholder seg alltid til Gud med forutsetningen om at det finnes kontinuitet mellom Gud og menneskeheten; at vi lett kan beskrive hva Gud er eller ikke er ut fra våre forestillinger.⁵² Men det som står på spill er ikke om Gud finnes eller ikke. Ateismen er ikke hovedutfordringen for sann gudstro, skriver Sobrino.⁵³ Det er altså noe mer fundamentalt som står på spill. Jesus viser ikke *at* det finnes en Gud, men *hvilken* Gud som finnes.⁵⁴ Poenget som gjentas gang på gang fra nye vinkler i Sobrinos tekst er diskontinuiteten

⁴⁹ Det kan virke overraskende for leseren at jeg her vektlegger frigjøringsteologiens ”mystiske” eller ”spirituelle” dimensjon som leves og læres i stillhet. Den samme teologien har jo alltid vært kjent for det motsatte, nemlig aktivismen og det utadrettede sosiopolitiske arbeidet.

⁵⁰ Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 67.

⁵¹ Gustavo Gutiérrez bekrefter at den første teologi er taus: ”Stillheten, taushetens tid, er den første akt og den nødvendige formidling for gudstalens tid, for å gjøre teologi, andre akt” (min oversettelse). Gutiérrez, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (2002) s 17.

⁵² Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 244.

⁵³ Samme verk ss 180-192.

⁵⁴ Samme verk s 192.

som korset manifesterer. På Jesu kors var Gud taus, handlingslammet og skjulte seg;⁵⁵ et mysterium. Da er det ikke lenger lett å si hva Gud er eller ikke er. Gud forblir et mysterium.

Dette mysteriet pålegger forbehold eller reservasjoner for den teologiske tanke som søker å beskrive den, for dette kan aldri beskrives adekvat. Det er her et "overskudd" som alltid overstiger tanken og kunnskapen. Som Sobrino skriver, "knowing too much about Jesus Christ, (...) will only turn out later to be the most obvious form of not knowing"⁵⁶.

Utgangspunktet her er at den transcendent Gud alltid er større enn vi kan tenke. Men i lys av korset, må dette språket om Guds storhet utfylles med en tale om hvor liten Gud er. For i korset får vi også vite at Gud er i det som er lite, i lidelse og i negativitet.⁵⁷

Den sanne teologiske innsikt er en annen enn fornuftens innsikt. Den første innsikt gis gjennom korsets lidelse,⁵⁸ og krever en disponibilitet til å nettopp ikke vite.⁵⁹ Så det er ikke uten grunn at Sobrino siterer den tyske teologen og martyren Dietrich Boenhoeffer i begynnelsen av sin kristologi: "Å snakke om Kristus betyr å være stille."⁶⁰ Ved siden av maksimal intellektuell energi krever derfor korsets åpenbaring en "intelligensens kyskhet"⁶¹. Fornuften skal holde seg tilbake. For den teoretiske virksomhet må, som vi har sett, vente til teologiens andre akt.

Denne tause og første teologiens forrang argumenteres for i opposisjon til det frigjøringssteologien kaller "idealistisk forståelse". Denne idealismen viker unna en historisk virkelighet preget av korsets lidelser. Sobrino hevder at moderne europeisk teologi ser det som sin hovedoppgave å gi mening til troen eller å gjenvinne dens tapte mening. Dermed blir den "ideologisk", ikke bare fordi den ikke tilbyr løsninger (eller reaksjoner) overfor reelle problemer i en korsfestet virkelighet (sosiale, politiske, økonomiske etc). Enda alvorligere er

⁵⁵ På dette punktet er Sobrino så påvirket av den lutherske korsteologien fra Martin Luther til Jürgen Moltmann at han forsvarer seg mot anklager om at han skulle være lutheraner. Samme verk s 235. Et interessant poeng for denne oppgaven er at i Luthers korsteologi (Heidelbergtese 20) finner vi ideen om at Gud bare kan forstås gjennom sin synlighet og dette er gjennom lidelse og kors, også kalt via sitt "bakre" vesen ("*posteriora dei*"). Denne "baksiden" bygger på 2. Mos. 33,23. Rasmussen, T *Luthers reformasjon* (2004) s 77. Denne samme gammeltestamentlige referansen bygger Emmanuel Levinas sitt begrep om sporet på. Den Andres ansikt er i sporet, ifølge Levinas. Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996). Mer om dette senere.

⁵⁶ Samme verk s 2.

⁵⁷ Samme verk s 248.

⁵⁸ Samme verk s 249.

⁵⁹ Sobrino, J. *La fe en Jesucristo* (1999) s 42.

⁶⁰ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 2.

⁶¹ Samme verk s 4.

det at den type idealistisk teologi dekker over disse problemene, gjennom å forutsette at de kan løses gjennom forklaring og gjennom at noe simpelthen bare kan gis mening.⁶²

Den første teologi tillater ikke fornuftens frie bevegelse gjennom et teologisk *logos*' avansement,⁶³ som om det var et en uforanderlig essens man kunne utlegge. Det teologiske *logos* må tjene noe annet enn sin egen tankes logikk. Den bør støtte opp under utryddelsen av lidelsen og konstruksjonen av Guds rike.⁶⁴ Dette siste blir dermed betingelser som stilles for universaliseringen av teologiske påstander.⁶⁵ Den teologiske tankens logikk settes altså på vent idet den autentiske teolog først forsøker å utrydde de fattiges lidelser. Å universalisere disse lidelsene som teologen møter på sin vei i den andre, ville være å ikke vise den andres sår respekt eller konkret svar gjennom praksis. Teologen bør for eksempel ikke likestille den første (eller rike) verdens sår og lidelse med den tredje (eller fattige). For Sobrino er fattigdommens sår i den tredje verden det mest graverende. Å universalisere dem slik ville vært å ignorere radikaliteten ved den tredje verdens nød. Denne radikaliteten har altså noe å gi teologien som ikke må bli oversett, til forskjell fra den rike verdens sår.⁶⁶ Sett på bakgrunn av det passive aspektet ved den tause teologi, er det derfor de fattige som avslører falsk universalisme. De utgjør det partiske eller ikke-nøytrale utgangspunkt som teologen må gå gjennom. Men en viss universalisering av dette partiske er likevel nødvendig og uunngåelig filosofisk sett i teologiens andre akt. Sobrinos poeng er at det partiske må komme først, for bare da vil den sanne universalisme gjenvinnes. På denne måten vil ikke det partiske og det universelle stå i motsetning til hverandre.⁶⁷ Slik vil en fremmedgjørende⁶⁸ idealisme eller universalisme kunne overvinnes.

Den falske universalismens tildekkende karakter er altså noe som knyttes til fornuftens logiske bevegelser. Denne fornuften har det med å mildne⁶⁹ og dekke over skandalen som korset utgjør, både Jesu kors og de historiske kors. Som skandale forblir derfor korset som

⁶² Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 17.

⁶³ Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 69.

⁶⁴ Samme verk ss 21/69. Denne oppgaven kan ikke redegjøre inngående om Guds rike i Jon Sobrinos teologi, men utryddelsen av lidelsen og konstruksjonen av Guds rike er analogier i jesuittens forfatterskap.

⁶⁵ Sobrino, J. *La fe en Jesucristo* (1999) s 84.

⁶⁶ Samme verk s 41.

⁶⁷ Samme verk s 62.

⁶⁸ "Fremmedgjørende" er synonymt med "tildekkende". Se bruken av det første i Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 14.

⁶⁹ Min oversettelse av "soften" i Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 233.

offtest noe ukjent, glemt og aktivt tildekket.⁷⁰ Med Paulus' ord i Romerne 1,18 beskriver Sobrino sannheten som noe som undertrykkes med urett. Det skjer så lenge vi mennesker ikke er villige til å se de korsfestede ansikt til ansikt. Hvis vi gjør det, vil vi begynne å se sannheten ved ting i verden. Fornuften er som en del av skaperverket rammet av syndens realitet, og har derfor av seg selv ingen tilgang til sannheten. Det er bare de korsfestede og deres fattigdom som kan gjøre det mulig for oss å overvinne uvitenheten og avsløre løgnen. Dette krever omvendelse og det er det bare de undertrykte som kan gjøre mulig. Og denne omvendelsen skjer ikke bare på den intellektuelle plan, men også øyne og hjerte vendes mot de fattige.⁷¹ Bli vekket, kaller også Sobrino denne hendelsen.⁷² Hvis denne skandalen er myknet opp så den ikke lenger er i stand til å vekke oss. Da ender vi opp med en "billig åpenbaring" som med sine enkle svar igjen vil virke tildekkende.⁷³

Men å formidle denne hendelsen språklig (verbalt eller skriftlig) kan ikke gjøres uten den andre teologis fornuft og universalisme som lett dekker over den samme hendelsen. Å formidle hendelsen utenfor teologiens første akt synes derfor å være problematisk. Ikke minst, fordi det som manifesteres på korset (både Jesu kors og de historiske kors), er utenkelig.⁷⁴ Følgelig gir naturlig teologi ingen tilgang til det. Korsets realitet må åpenbares for oss.⁷⁵ Dette må skje *sub specie contrarii* (mot alle forventninger), hvilket for Sobrino betyr å lære og se tale i stillhet og død i liv. Ja, det er en type affinitet mellom oss som skapte og det som åpenbares, for uten noen som helst affinitet med den åpenbarte Gud på korset ville det ikke være mulig for å kjenne ham. Men den talen i korsets stillhet som åpenbarer Gud gis ikke direkte til oss. I første omgang er derfor teologisk stillhet nødvendig.

Tausheten om Gud har også en annen viktig grunn innenfor Jon Sobrinos teologi. De fattige eller korset gjør sann erkjennelse av verden mulig for oss. Deres frembrudd skjer før enhver kognitiv virksomhet, som sagt tidligere. Ettersom dette frembruddets ansvar bare kan svares

⁷⁰ I forhold til Levinas er denne tildekningen et interessant poeng som Enrique Dussel gjør til et hovedpoeng i sin 1492 *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Her bruker Dussel Levinas' begrepspar det Samme og det Andre i beskrivelsen av hvordan europeernes erobring av Amerika var det Sammes tildekning av den Andre; *el indígena*.

⁷¹ Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992)

⁷² Samme verk s 27.

⁷³ Her parafaserer Sobrino den allerede nevnte Bonhoeffer som skrev at "Billig nåde er den dødelige fienden for vår kirke" (min oversettelse). Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 298.

⁷⁴ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 251.

⁷⁵ Det vil si en teologi som objektivt kan nå Gud gjennom de positive elementene i Guds skaperverk i motsetning til korsets negative elementer. Positivitet og negativitet er et grunnleggende begrepspar hos Sobrino. Samme sted.

gjennom aktiv praksis, blir menneskets kognitive prosess, etiske reaksjon og aktive handling noe som skjer samtidig. De kan ikke løsriives fra hverandre. Ja, det er bare gjennom aktiv praksis at mennesket kan lære. Sagt i bibelsk forstand: Man kjenner Gud når man praktiserer rettferdigheten.⁷⁶ Kunnskap om Gud eller sann teologi er ikke noe som først og fremst læres gjennom tanken, men gjennom den aktive kampen for å utrydde de fattiges lidelser; ta de korsfestede ned fra korset. Fordi dette er synonymt med å følge Jesus Kristus for Sobrino, blir denne etterfølgelsen betingelsen for å få kunnskap Gud.⁷⁷

Oppsummert kan vi si at det er det korsfestede folk som bringer oss til taushet om Gud, som avdekker falsk idealisme eller universalisme, som gjør at vi kan se sannheten ved tingene i verden og som bringer oss til en praksis hvor vi lærer Gud å kjenne. Dette gjør det korsfestede folk gjennom en etisk interpellasjon eller en etisk hendelse.

De fattige som åpenbaring

Det korsfestede folk blir dermed det teologiske sted hvor kunnskap om Gud gis mennesket. De korsfestedes etiske interpellasjon blir følgelig en epistemologisk betingelse for teologi, om vi skal følge Sobrinos tankegang. Det er interpellasjonen som setter teologen i stand til å vite noe om Gud, og denne interpellasjonen bryter med de forestillingene teologen har på forhånd. Det blir et avgjørende epistemologisk brudd for den som arbeider teologisk.⁷⁸ I tillegg blir det et nødvendig brudd hvis teologi skal bli mulig, ettersom Sobrino har forkastet naturlig teologi. Da blir åpenbaring nødvendig for kunnskap om Gud. På det teologiske sted gis åpenbaringen, og den knytter jesuitten altså til de fattiges frembrudd.

Som vi har sett, identifiseres de korsfestede og de fattige som ett og samme fenomen. Det teologiske sted er de fattige. Dermed melder spørsmålet seg: Hvem er de fattige? I evangeliene er de fattige de som lever i former for økonomisk og sosiologisk fattigdom, ifølge Sobrino. De typifiseres i motsetning til rike mennesker, og denne beskrivelsen av fattige står i kontinuitet med Det gamle testamente.⁷⁹ Gustavo Gutiérrez mener Bibelen beskriver de fattige ut fra den klassiske trilogien om farløse, enker og fremmede.⁸⁰ Ut fra økonomisk og

⁷⁶ Her er den indirekte innflytelsen fra den spanske filosofen Xavier Zubiri gjennom Ella curía tydelig. Samme verk s 68. Se også Gonzalez, A. *El Significado Filosófico de la Teología de la Liberación* (1993) ss 154-159.

⁷⁷ Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 17.

⁷⁸ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 31.

⁷⁹ Samme verk ss 79-84.

⁸⁰ Gutiérrez, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (2002) s 105.

sosiologisk fattigdom, kan de fattige som teologisk sted identifiseres innenfor en geografisk og dermed sosial kontekst: ”de fattiges verden”. Kontekster preget av massiv fattigdom og lidelse forbindes slik til åpenbaringen, og følgelig er ikke alle kontekster like egnede for teologisk refleksjon. Det er altså viktig hvor man plasserer seg som teolog.

Men åpenbaringen determineres ikke av en sosial kontekst. Åpenbaringsens sted er ikke det samme som åpenbaringsens kilde. Kilden kan ikke bestemmes kategorisk og dermed forutsees. Denne kilden er snarere en "substansiell"⁸¹ situasjon som kan gi seg for mennesket og som konfronterer teologen i den forstand vi har beskrevet denne uunngåelige konfrontasjonen og etiske interpellasjonen ovenfor. Denne virkeligheten gir seg innenfor de fattiges verden, men som denne verdens fattige. Den gir seg *i* en kontekst, men ikke *som* kontekst.⁸²

Samtidig kan Sobrino gå langt i å spesifisere kontekstene som er egnede for teologisk refleksjon. Han betegner tredje verden er et mer autentisk teologisk sted enn den første verden. Og han knytter ofte det korsfestede folk til tallfestede størrelser som borgerkrigens 75.000 ofre i El Salvador⁸³ og konkrete historiske hendelser som massakren ved elven Sumpul mellom det nevnte landet og Honduras i 1981.⁸⁴ Sobrino kontekstualiserer slik teologien.

”To stand at the foot of Jesus’ cross and to stand at the foot of the historical crosses is absolutely necessary if we want to know the crucified God,”⁸⁵ skriver jesuittpresten i sin kristologi. Ettersom Gud bare kan kjennes gjennom sin åpenbaring, blir de historiske kors medium for denne åpenbaringen. Og siden vi ovenfor påviste sammenfallet mellom de fattiges frembrudd som etisk interpellasjon og de historiske korsene i Sobrinos teologi, får åpenbaringen karakter av et etisk krav og interpellasjon som tilkommer den første teologiens

⁸¹ Samme verk s 28. Det kan synes noe inkoherent at Sobrino tar tilflukt til filosofiske kategorier som bærer konnotasjoner av "substans-ontologi" gitt hans relasjonelle tilnærming. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 265.

⁸² Samme verk s 31. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 25. Denne sontringen mellom kontekst og kilde for åpenbaringen er fundamental for å bevare et skille mellom teologi og samfunnsvitenskap i spørsmålet om hvem som er fattige. Den objektiverende samfunnsvitenskapen mener jeg her står i motsetning til teologiens åpenbaringstanke, og når denne åpenbaringen knyttes til den fattige blir det epokegjørende for frigjøringssteologien å skjelne. Dette har ikke vært tilstrekkelig gjort i latinamerikansk frigjøringssteologi. Leonardo Boff er ett eksempel. Rolim, F. C. "Teologia da Libertação no Brasil" *Catolicismo: cotidiano e movimentos* (1992) ss 35-42.

⁸³ Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 17.

⁸⁴ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 256.

⁸⁵ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 251.

passive aspekt. Åpenbaringens ansvar roper på et svar eller praksis hvor åpenbaringen gjøres sann eller historisk. Slik blir den verifisert.⁸⁶

Det korsfestede folks frelse

Korset manifesterer denne interpellasjonen i den lidelse som er påført den korsfestede gjennom urett av andre mennesker. Det er et resultat av syndens makt over mennesker.⁸⁷ Således er korsets faktum en skandale og den mest tragiske hendelsen for mennesket. De første kristne kom likevel til troen på at i denne tragedien og all dens negativitet fantes noe positivt; på Jesu kors finnes *frelse*. Jesus Kristus er *Frelseren*. Dette er noe som bekjennes på et trosnivå eller som del av teologiens første akt. Det nye testamentet tok like fullt i bruk teoretiske modeller for å forstå denne troen på et analytisk eller teologisk nivå.⁸⁸ På dette nivået understreker Sobrino igjen de nevnte farene med teologiens andre akt.

En av disse modellene er figuren av YHWHs Lidende Tjener, beskrevet i Jesaja 42:1-9; 49:1-6; 50:1-11; 52:13 - 53:12. Referansene til denne figuren i evangeliens beskrivelser av Den korsfestede Jesus Kristus er mange. Det Sobrino gjør, er en kristologisk nylesning av disse Jesaja-tekstene.

Sobrino tar utgangspunkt i det ekklesiologiske aksiom om at Kristus har en kropp som gjør ham nærværende i historien. Deretter påpeker han likheter mellom YHWHs Lidende Tjener og det korsfestede folk, noe som indikerer at dette folket faktisk er Kristi kropp i historien. Etter en meditasjon over det korsfestede folks virkelighet, analyserer han hvilke aspekter ved denne Tjeneren som viser seg i det korsfestede folk. Han tar utgangspunkt i at Tjeneren er et historisk offer og et frelsende mysterium.⁸⁹ Hvordan bringer dette folket frelse?

For det første bringer folket frelse ved å bli drept for å ha etablert rettferdighet. Dermed har de samme misjon og skjebne som Tjeneren Jesus. ”All types of prophets”⁹⁰ endte opp som Tjeneren for det de *aktivt* gjorde. Den store majoriteten av folket led imidlertid samme

⁸⁶ Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 62.

⁸⁷ Samme verk s 233. Sobrino hevder spørsmålet om hvorfor synden har makt og hvorfor ikke engang Gud kan unnslipe denne historiske lov er det mest radikale spørsmål det menneskelige intellekt kan utfordres av. Denne teodice-problematikken er en viktig bestanddel i Sobrinos teologi, men her er det ikke plass til å gå nærmere inn på dette.

⁸⁸ Samme verk s 222.

⁸⁹ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 254-258.

⁹⁰ Samme verk s 258.

skjebne som Tjeneren for det de var. Uskyldige barn og kvinner ble *passivt* tatt av dage, og i sin taushet er de det største beviset på urett og den største protesten mot den. Frelsen kan ut fra Ignacio Ellacurías soteriologi som Sobrino henviser til, forstås som etableringen av rettferdigheten i en fullstendig betydning av ordet (hebraisk: *mishpat*). Dette impliserer at når søken etter å virkeliggjøre dette i historien gir retning til et menneskes liv, er dette livet i sin helhet frelsende.⁹¹ Men hva da med de passivt lidende – kan de da bringe noen frelse?

Både de passivt lidende og de aktivt kjempende er historiske ofre. Derfor bringer de for det annet frelse ved å bære verdens synd, slik som Tjeneren. Og YHWHs Lidende Tjener er som sagt, lik Jesus. Gjennom å bære andres synd frelser Tjeneren dem fra sine synder. Han er stedfortreder og soner for de mange. For Sobrino er synd først og fremst det som forårsaker at folk dør før sin tid og blir historiske ofre. Det nye testamentets grunnleggende utsagn om at Jesus ”døde for våre synder”, betyr at han ble slått til døde i en spesiell historisk situasjon av syndere. Han led under konsekvensene av deres synd. Det var syndens makt som drepte Tjeneren, som korsfestet Jesus og som fortsetter å korsfeste folk i dag. Derfor bærer det korsfestede folk sine undertrykkes synd på sine skuldre. Ofrene viser ut fra sin påførte lidelse hva som er synd i dag og hva mennesket skal gjøre med det, nemlig å utrydde den. Men de viser også et vilkår for å utrydde synden. Synden kan ikke utryddes uten å bære den, gjennom å lide under syndens historiske konsekvenser: Undertrykkelse og død. Bare slik kan den fjernes.⁹² Korset må bæres.

Det tredje soteriologiske poeng er at det korsfestede folk har en evne til å sjokkere gjennom skandalen og avsløre løgneren undertrykker sannheten (Rom 1,18). De tilbyr muligheten for omvendelse som intet annet i denne verden kan. På denne måten er de lys for verden, og dette lyset er frelsende. Det korsfestede folk gir ”negativt lys” når det avslører etisk sett dårlige løsninger for denne verdens problemer, som Sobrino særlig mener har sitt opphav i den rike delen av verden. Men det gir også ”positivt lys” når det viser hva slags utopi som bør konfigurere samfunnets løsninger på de samme problemene. Vi har fått et lys som kan veilede oss i riktig retning, insisterer Sobrino.⁹³ Dette lyset er en epistemologisk forutsetning for å se sannheten ved tingene i verden. Det korsfestede folks lys er åpenbaring som fremkaller et

⁹¹ Jeg følger Stålsetts systematisering av Sobrinos elementer her. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 72.

⁹² Her er det vanskelig å overse Stålsetts advarsler om at slike teologiske utsagn kan tolkes på kyniske vis. Siden jeg ikke kan gi Stålsetts viktige innvendinger plass her, vil jeg gjerne henviser til dem. Samme verk s 73

⁹³ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 261-262.

epistemologisk brudd med sin evne til å sjokkere. Åpenbaringen er ikke en ren stadfestelse av noe som er. Korsets åpenbaring er snarere et kall til solidarisk praksis for de korsfestede: Det korset som er - er skandaløst. Det må forvandles. Slik knyttes epistemologi, soteriologi og etikk sammen.⁹⁴

I tillegg påpeker Sobrino at det korsfestede folk bringer frelse i å tilby håp, kjærlighet, tilgivelse til sine undertrykkere og verdier som ikke finnes andre steder. På denne måten har de et evangeliserende potensial, som den latinamerikanske bispekonferansen (CELAM) slo fast i 1979. Sobrino skriver om det humaniserende potensialet som dette folket har i gjentatte vendinger, slik at frelse ser ut til å nærme seg humanisering.⁹⁵

Vi har tidligere i denne oppgaven trukket frem aspekter ved Jon Sobrinos teologiske metode. I dette avsnittet om det korsfestede folks frelse ser vi også hvordan Sobrino kan hevde at frigjøringssteologiens metode i dypeste forstand også er dens budskap.⁹⁶ Det er frelse i den første akts passive aspekt hvor det korsfestede folks skandaløse lys viser at lidelsen forårsaket av synd må utryddes. Og det er frelse i den første akts aktive og medlidende reaksjon hvor forsøket på å utrydde denne lidelsen impliserer søken etter å etablere rettferdighet. Kampen for rettferdighet er på samme tid søken etter frelsen, ifølge Ellacuría/Sobrino.

Frelse for de andre – først

Frelsen kommer altså fra det korsfestede folk – fra de andre. Men hvem er det frelsen gis til? Den gis også til de andre – først. Det er de korsfestede som før alt annet gjøres må tas ned fra korsene. Det er dem som mest aktivt nektes frelsen av ondskapens krefter i verden.⁹⁷ Derfor er også evangeliets primære adressater dem.⁹⁸

Et intervju Sturla Stålsett gjorde med Jon Sobrino høsten 1993 illustrerer denne soteriologiske dreiningen fra *min* frelse til *de andres* frelse:

”Han refererte til Luthers grunnspørsmål: ”Hvordan kan jeg finne en nådig Gud?” Så spurte han retorisk: Er ikke dette et ganske annet utgangspunkt enn det Paulus har, når han til og med kan

⁹⁴ Stålsett påpeker hvordan soteriologi og epistemologi henger sammen. Jeg vil også legge til etikk her, for etikken kan ikke sees adskilt fra de to første i Sobrinos teologi. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 74. Note 101.

⁹⁵ Samme verk s 75.

⁹⁶ Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 43.

⁹⁷ “(...) la formalidad salvífica del mensaje cristiano no acaece en un mundo neutro o simplemente limitado, sino en un mundo privado activamente de salvación (...).” Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 51.

⁹⁸ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 79.

utbryte: ”Jeg skulle gjerne vært forbannet og skilt fra Kristus, var det bare til hjelp for mindre brødre og landsmenn” (Rom 9,3)?”⁹⁹

For Sobrino er ikke utgangspunktet for teologi at *jeg* skal finne en nådig Gud. Utgangspunktet er heller, som vi har sett, hvordan vi kan finne en Gud som er nådig mot de andre; de korsfestede. Det er de som trenger nåden og frelsen¹⁰⁰ aller mest. Og som vi har sett: Bare ved å først søke deres frelse – ta *dem* ned fra korsene – kan *jeg* finne frelse.

Denne frelsende bevegelsen fra (de) korsfestede til meg som handlende subjekt og til (de samme?) korsfestede antyder at frelsen er en virkelighet som gis i menneskelige relasjoner. Med Ignacio Ellacurías ord virkeliggjøres den gjennom menneskelig deltakelse.¹⁰¹ Det betyr imidlertid ikke at frelsen er et resultat av våre egne bestrebelser. Luthersk polemikk mot gjerningsrettferdighet treffer ikke her. Derimot er det slik at gjennom relasjonene med det korsfestede folk mottar vi frelsen fra Gud.¹⁰²

Samtidig er ikke dette en ahistorisk frelse som først venter meg i det hinsidige,¹⁰³ men den tilbys meg nå – i min korsfestede samtid. Dermed er det en frelse som realiseres innenfor menneskenes historie. Den er historisk. Det var også Ellacurías forutsetning for å tale om det korsfestede folks frelse.¹⁰⁴

Det at frelsen skjer i de menneskelige relasjoner antyder enda et sentralt aspekt ved den. Den kan ikke isoleres til en rent subjektiv realitet, den er tvert om intersubjektiv og må deles mennesker imellom. Dette hevder Jon Sobrino er en bibelsk tanke. Ja, han mener forestillingen om en rent individuell frelse ville vært helt absurd for både Det gamle og Det nye testamente.¹⁰⁵

Oppsummering

Jeg har nå tegnet et bilde av Jon Sobrinos soteriologi med utgangspunkt i hans tale om de fattiges frembrudd og det korsfestede folk. De fattiges frembrudd har en etisk betydning, som

⁹⁹ Stålsett, S. *For de fattige først* (2002) s 39.

¹⁰⁰ Nåden og frelsen blir i denne sammenheng synonyme.

¹⁰¹ Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) ss 63/69.

¹⁰² Samme verk s 203.

¹⁰³ Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) s 68.

¹⁰⁴ Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) ss 63/69.

¹⁰⁵ Sobrino, J. *La fe en Jesucristo* (1999) s 78.

taler for seg selv ut i fra de fattiges lidelser. Deres lidelse fordrer en etisk praksis, og denne reflekteres over i teologiens andre akt.

Talen om det korsfestede folk betegner den samme virkeligheten, men denne tolkningen tillegger de fattiges nød en teologisk betydning. I sine lidelser er de fattige korsfestet på lignende vis som Jesus Kristus, og deres korsfestelse fordrer Kristus-etterfølgelse. Etterfølgelsen består i å ta de korsfestede ned fra korsene, noe som også reflekteres i teologiens andre akt. Erfaringen av de fattiges frembrudd eller møtet med det korsfestede folk går forut for all kognitiv virksomhet via fornuften. Dette er derfor teologiens første akt, som også inkluderer den aktive praksisen for rettferdighet. Denne akten er preget av teologisk taushet.

Fornuften har det med å mildne skandalen ved lidelsene og korsene til de fattige, særlig gjennom dens tilbøyeligheter til å trekke universelle slutninger. Slike slutninger dekker over virkeligheten hvis de ikke tar utgangspunkt i åpenbaringen som gis gjennom de fattige i en sosial og historisk kontekst. Denne åpenbaringen kan omvende fornuften, og er den epistemologiske betingelse for å se sannheten ved ting i verden. Åpenbaringen kan derimot ikke gi svar på om hvorvidt Gud eksisterer eller ikke.

Sobrino argumenterer for at det korsfestede folk deltar i Jesu frelsesverk på forskjellige vis. Han skjelner mellom det aktive korsfestede folk som forsøker å etablere rettferdighet i historien, og det passive som er uskyldige ofre for korsfestelsen. Det folk som passivt korsfestes frelser gjennom sin stedfortredelse/soning og ved å besitte evnen til å sjokkere og derigjennom tilby omvendelse.

Denne skissen av Sobrinos soteriologi vil jeg trekke inn i den følgende presentasjonen av filosofen Emmanuel Levinas, med det siktemål å nærme meg noen svar på oppgavens problemstilling: Kan vi betegne Det korsfestede folk i Jon Sobrinos forfatterskap som den Andre i Emmanuel Levinas' forstand?

III. Presentasjon av Emmanuel Levinas

– sammenlignet med Jon Sobrino

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas vokste opp i en jødisk familie i Litauen. Som 11-åring gjennomlevde han den russiske revolusjonen i 1917, men nå som fordrevet jøde i et annet land; Ukraina. Etter en flukt gjennom Europa endte han opp i Frankrike, og begynte sine filosofistudier i Strasbourg seks år senere. Med kort vei til Freiburg, oppsøkte den unge jøden Edmund Husserl og Martin Heideggers katetre. Frem til 1939 fortsatte han studiene i Paris, året da han som innkalt soldat ble deportert til en fangeleir for jøder i Bretagne og senere til en konsentrasjonsleir i Tyskland. Uniformen beskyttet Levinas fra den verste skjebne, og hans kone og datter ble holdt skjult i en katolsk kirke under hele krigen. Men resten av familien fra Kaunas i Litauen omkom i Holocaust.

Med sitt jødiske engasjement fungerte Levinas lenge som direktør for Ecole Normale Israélite Orientale, som siden 1860 hadde utdannet jøder fra Nord-Afrika og Midtøsten i moderne språk og vitenskaper. Skolens mål var å integrere jødene i moderne samfunn, og med sine opplysningsideer utgjorde den en sekulariserende kraft innen jødedommen. Levinas førte videre den intellektuelle siden ved denne jødedommen, men reagerte mot skolens oppfatning om at den moderne europeiske kulturen og den jødiske arven representerte de samme universelle ideer. For å gjenopplive og dyrke frem det originale og unike ved jødedommen, tillat Levinas hebraisk større vekt i undervisningen. I tillegg fordypet han seg i eksegetiske studier på originalspråket, gikk i lære hos rabbinere og opptrådte selv som rabbi gjennom Talmud-utleggelsler. Levinas' rabbiniske jødedom har på denne bakgrunn et intellektuelt preg, i motsetning til den mer inderlige hasidisme.¹⁰⁶ Siden ble han også utnevnt til professor i filosofi ved sekulære universiteter i Frankrike.

Levinas har på denne bakgrunn både et religiøst og filosofisk forfatterskap. Det første består av essays om jødedom og talmudiske kommentarer. Det andre kan betegnes som fenomenologisk-inspirert filosofi, selv om det er et åpent spørsmål om hvorvidt denne

¹⁰⁶ Levinas, E. *Nine Talmudic Readings*. (1990) ss x-xv (oversettelsens innledning).

filosofien er fenomenologisk og sekulær i det hele tatt. I denne oppgaven vil jeg behandle Levinas' religiøse og filosofiske verker som en enhet.

Filosofens kritikk av teologien

I min presentasjon av Jon Sobrino viste jeg hvordan jesuitten tok utgangspunkt i en erfaring eller møte som kunne beskrives allment filosofisk, men som Sobrino tolket teologisk for å vekke det mest sentrale i den kristnes tro. Jeg gikk dermed fra det filosofiske og endte opp i teologien. Hvordan skal filosofien til en tenker som Levinas bringes inn i dialog med Sobrinos frigjøringssteologi? Er ikke filosofi og teologi to uforenlige tilnærminger til virkeligheten med hvert sitt språk?¹⁰⁷

Filosofen Dominique Janicaud er av de som synes å mene nettopp det. Han antyder at Levinas heller burde presentere sin tenkning som teologi enn filosofi. Janicaud hevder at fransk fenomenologi har tatt “en teologisk vending” som truer fenomenologiens vitenskapelighet fordi vendingen går ut over de metodologiske grensene som Husserl tegnet opp.¹⁰⁸ Han utroper Levinas til den hovedmistenkte for sviket mot en Husserl-tro fenomenologi, fordi den jødiske filosofen bombarderer intensjonalitetens horisont fra Husserl¹⁰⁹ med teologiske forestillinger¹¹⁰ som for eksempel den Andre, åpenbaring og det Uendelige.¹¹¹ Disse forestillingene hører ikke hjemme der, mener Janicaud. Levinas er av de mange filosofer som

¹⁰⁷ Jeg stiller dette spørsmålet på blant annet bakgrunn av det klassiske skillet der filosofien tok seg av det naturlige (natur) og teologien det overnaturlige (nåden). Purcell, M. *Mystery and Method* (1998) s 336.

¹⁰⁸ Janicaud, D. *Phenomenology and “the theological turn”* (2000).

¹⁰⁹ Denne horisonten er intensjonell fordi den gis for en bevissthet som alltid er rettet mot gjenstander eller objekter med subjektets intensjoner. I forståelsen av Husserl baserer jeg meg særlig på Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) ss 143-156.

¹¹⁰ Med hvilken berettigelse kan Levinas gjøre dette? For å øve en viss grad av rettferdighet overfor Levinas i denne debatten, vil jeg gjerne grovt få skissere Levinas' tolkning og overskridelse av Edmund Husserls fenomenologiske metode. Ut fra forestillingene om bevissthetens rettethet og intensjonalitet ender Husserl opp med et autonomt subjekt, hvor den mest opprinnelige kunnskapen om verden tilegnes gjennom reduksjonene; gjennom forestillingsaktens selvkontroll og aktpågivenhet. Men i denne aktens (*noesis*) bevissthetsstrøm er det likevel en åpning for en erkjennelse av verden som går hinsides subjektets intensjonelle representasjon av verdens fenomener. For det forestilte (*noema*) gis aldri for bevisstheten helt og fullt, men alltid fra et perspektiv eller ståsted. Dermed er persepsjon inadekvat i forhold til sitt objekt. Hver persepsjonsakt er et unntak, og det som er gjenstand for akten står alltid mot en horisont. Disse horisontene vil intet blick få øye på; de er glemte og åpner for en passivitet i væren. Dermed overskrides den objektiverende tanke av en glemt erfaring, som den lever av. Det forutsatte korrelasjonen mellom *noesis* og *noema* er brutt, fordi det sistnevnte har et glemt overskudd som *noesis* ikke er på høyde med, som det ikke kan ta opp i bevisstheten ved sin egen aktivitet. Bruddet på korrelasjonen og overskuddet knytter Levinas til etikken. Det er ut fra dette bruddet Janicaud mener Levinas fyller intensjonalitetens horisont med teologiske forestillinger. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 18. Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) ss 143-156.

¹¹¹ Janicaud kan lett anklages for å gjøre Husserls metode til en doktrine. Enhver overskridelse av doktrinen vil dermed bli anklaget for å ikke holde seg til den rette fenomenologiske lære. Men denne oppgaven tar ikke sikte på å diskutere hva det er legitimt å kunne kalle fenomenologi eller filosofi. Janicaud, D. *Phenomenology and “the theological turn”* (2000) ss 26-27.

tar utgangspunkt i denne horisonten. Denne tilsvarer det meningsinnholdet som til enhver til gir seg for bevisstheten. Bevisstheten er alltid intensjonell ved at den retter seg mot gjenstander og objekter i væren.¹¹²

Janicaud påstår at ”phenomenology has been taken hostage by a theology that does not want to say its name”.¹¹³ Jeg tror det er riktig at Levinas ikke har villet innrømme det teologiske ved sin filosofi. Den yngre filosofen Jacques Derrida fant det da også nødvendig å påpeke Levinas' "medskyldighet" med teologien i sitt kjente essay fra 1968, *Violence et Metaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*.¹¹⁴ Derrida reiste spørsmålet om hvorvidt Levinas' diskurs ville kollapse uten en teologisk kontekst å forstå den innenfor, på grunn av sin teologiske basis.¹¹⁵ Derridas spørsmål ble reist på bakgrunn av at Levinas har skydd ordet “teologi” som pesten inntil den siste perioden i hans forfatterskap.¹¹⁶ Hans opposisjon mot teologien har basert seg på en spesiell forståelse eller utøvelse av teologi.

Teologi i Levinas' diskurs har vært ensbetydende med en vestlig filosofisk tradisjon som har ødelagt og undertrykket transcendenten gjennom å tematisere og objektivere den.¹¹⁷ Slik har den gjort Gud til en nærværende væren. Det guddommelige mysterium er blitt redusert til en substans som mennesket kunne gjøre nærværende eller avspeile for sin egen tanke gjennom sin fornuft. Med andre ord, Gud er blitt en ontologisk kategori. Dette har resultert i en gudsforestilling dedusert fra den immanente totalitet, hvorav det sistnevnte er et nøkkelord hos Levinas som settes i motsetning til det transcendentenes uendelighet og annerledeshet. Totalitet er summen av det jeget forestiller seg gjennom en representerende fornuft som alltid reduserer og forråder¹¹⁸ det transcendentenes presentasjon gjennom re-presentasjon.¹¹⁹ Denne totaliteten er økonomisk i sin natur, hvilket betyr at i dens orden utveksles tjenester i

¹¹² Levinas sier han står i dyp gjeld til den Edmund Husserl, men påpeker i innledningen til et av sine filosofiske hovedverk at han sprenger Husserls fenomenologi. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 18.

¹¹³ Samme verk s 43.

¹¹⁴ Derrida er en av Levinas' aller viktigste kritikere, og disse to tenkerne har hatt gjensidig innflytelse på hverandre. Derfor er den franske filosofen relevant i denne sammenheng.

¹¹⁵ Jeg baserer meg her på Ulpiano Vazquez' lesning av Derrida. Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 42.

¹¹⁶ I forordet til den tyske utgaven av *Totalitet og Uendelighet* gir Levinas ordet ”teologi” en positiv betydning. Levinas, E. *Underveis mot den Annen* (1998) s 105. I denne oppgaven kan en Levinas-kjenner reagere på at jeg ikke tydelig nok tar hensyn til det interne spennet og utviklingen i Levinas' filosofi eller at jeg ikke plasserer elementene jeg trekker ut av denne filosofien i en forfatterskapets større sammenheng. Slike presiseringer vil imidlertid gå ut over denne oppgavens rammer.

¹¹⁷ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 44. Levinas, E. *Of God Who Comes To Mind*. (1998) s 56.

¹¹⁸ Levinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1987) s 52.

¹¹⁹ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 296.

gjensidige forhold ut fra likevektige regnskap. Innenfor totaliteten finnes ingen ubalanse, skyld eller ansvar i utgangspunktet. Tvert imot er dens bevegelse forutbestemt og teleologisk med ett mål for øyet: Balanse i regnskapene.

Når så den transcendent Gud ble innlemmet i denne totalitetens orden som den immanente ontologien baserer seg på, ble guden redusert en overnaturlig leverandør av tjenester som opererte etter økonomisk logikk. Filosofenes gud ble deretter forent med den mytiske gud¹²⁰ som intervenerte direkte i menneskenes historie gjennom mirakler. Med en gud som ikke lenger trengte noe utenfor jegets indre for å formidle sine intervensjoner, ble dette en interioritetens religion. Dermed gikk ikke gudens bevegelse om eksterioriteten, eller andre mennesker som Levinas knytter eksterioritet an til. På denne måten ble tilgangen til guden direkte gjennom interioriteten eller tanken.¹²¹ Ved å utføre tjenester gjennom mirakuløse intervensjoner i historien ble gudens rolle magisk, og ikke moralsk. Dette ble en gud som ikke krevde noe av menneskene, men som menneskene satte sine egne betingelser overfor.¹²²

Ifølge Levinas har teologien bare komplettert den messianske eskatologien gjennom filosofiske beviser, og nøytralisert den. Ubalansen etterlatt av eskatologien ble slik brakt tilbake til balanse. Teologien har slik fungert som det Sammes filosofi eller krigens ontologi, som står i motsetning til det Andres filosofi eller fredens messianisme.¹²³ Det Samme reduserer alltid det¹²⁴ Andre til det Samme, det gjenkjennelige eller det allerede erkjente. Dette utgjør en bevegelse og tilbakekomst til seg selv, som Levinas sammenligner med Odyssevs vei som hadde ett mål for øye: Å vende tilbake dit hvor han ble født. Være hjemme er derfor det Sammes modus og dens lære er en egologi.¹²⁵ Det Andre kan bryte inn i det Sammes bevegelse og føre det mot noe Annet, slik Abraham ble ledet fra sitt hjem og inn i et fremmed land. Denne nye bevegelsen, hvor jeget evige selvtrivsel brytes, er den etiske

¹²⁰ I sine filosofiske skrifter ser vi en pejorativ bruk av ordet "mytisk". Han hevder den monoteistiske tro er rensert for myter. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 71. Bakgrunnen for denne nedvurderingen av det mytiske er fremfor alt påvirkningen fra den franske etnologen Lucien Levy-Bruhl. Han mente å finne en premoderne logikk i primitiv religion hvor deltakelsen i kulten korresponderte med en måte å tenke på som var likegyldig til motsetninger og som identifiserte alt. Levinas fant her et eksempel på det Sammes religion, som han også mente å kunne finne i filosofer som Heidegger.

¹²¹ Interioritet tilsvarer det autonome og bevisste subjektets indre tanke. Eksterioritet tilsvarer det andre menneskets væremåte som alltid utenfor eller større enn min tanke. Derfor kalles også Levinas' verk *Totalitet og Uendelighet* "et essay om exterioriteten.

¹²² Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) ss 50-51.

¹²³ Disse motsetningene manifesteres tydelig i forordet til Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 11-20.

¹²⁴ Jeg bruker "det" og "den" før "Andre" slik jeg oppfatter Levinas veksler mellom "det Andre" som benevnelse for en mer generell bevegelse eller fordring innen filosofien og "den Andre" som et mer partikulært menneske.

¹²⁵ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 27/35.

bevegelse.¹²⁶ Odyssevs typifiserer den jødiske filosofens tale om "det greske" mens Abraham står "det jødiske" moment i filosofien. Den Andres filosofi står dermed i motsetning til det Sammes teologi som støtter seg på filosofenes Gud. Denne guden er blitt totaliteten eller systemets tjener, ved å inngå i ontologiske gudsbevis som avspeiling av en universell orden, med Hegels idealisme som det grelleste eksempelet. Denne universalismen utgjør det Sammes seier overfor det Andre,¹²⁷ fordi det Samme absorberer det Andre i sin orden og det Andres etiske bevegelse stoppes og nøytraliseres. Kort sagt, er teologien Levinas her taler om det samme som onto-teologi og teisme.¹²⁸

Rammer kritikken Sobrinos teologi?

Et spørsmålet som kommer opp er om Levinas kritikk av teologien rammer all teologi. Er kritikken relevant mot Jon Sobrinos teologi? På sett og hvis er denne kritikken total. Levinas legger til grunn at fornuften kan ikke annet enn å gjenkjenne seg selv. Fornuftens struktur er solipsistisk; den finner ingen annen årsak enn seg selv og vender tilbake til det Samme.¹²⁹ Fornuftens erkjennelser utgjør derfor uunngåelige reduksjonistiske representasjoner av den Andres presentasjon. Slike erkjennelser forløper ontologisk ved å nøytralisere den Andre for å forstå og begripe det. Og denne begripelsen er allerede besittelse og makt.¹³⁰ Dette kaller Levinas også for tematisering, noe som er objektivierende og danner en totalitet.¹³¹ Alle produkter av fornuften, slik som denne spesialoppgaven i teologi eller til og med Levinas' egen filosofi danner herved totaliteter. Å tenke uten overhodet å være hjemme i det Samme er umulig. Det er også derfor Derrida skriver i det nevnte essay: "By making the origin of language, of sense, and of difference the relation to the infinitely other, without relation to the same, Lévinas resigns himself to *betraying his own intention* in his philosophical discourse."¹³² Ja, like fullt som Levinas' kritikk rammer ham selv, rammer den også tenkeren vi har brakt inn i denne sammenheng, det vil si inn i denne totalitet: Jon Sobrino.

Men som vi har sett, er også Sobrino skeptisk til fornuftens struktur. Mens Levinas er kritisk til fornuften vis a vis den Andre, er Sobrino mistenksom overfor den menneskelige tanke i forhold til skandalen som korsets frelsende realitet. Ovenfor forsøkte jeg å vise hvordan den

¹²⁶ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) ss 52-53.

¹²⁷ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 81.

¹²⁸ Purcell, M. *Levinas and Theology* (2006) s 51.

¹²⁹ Levinas, E. *Time & the Other* (1987) s 58-66.

¹³⁰ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 36-37.

¹³¹ Samme verk ss 34-35.

¹³² Min uthevelse. Derrida sitert i Janicaud, D. *Phenomenology and "the theological turn"* (2000) s 43.

baskiske jesuitten hevder fornuften har en tildekkende karakter i å mildne det skandaløse og opprivende ved korsets lidelse. Det gjør den særlig gjennom universaliseringer som ikke tar høyde for den radikaliteten i de fattiges lidelser i forhold til lidelser i generell forstand. Den ender i en falsk universalisme, og idealistiske posisjoner er eksempler på dette. De vil gi mening gjennom teologien, med det falske premisset om at de fattiges problemer ikke trenger praktiske løsninger men forklaringer. Sobrino vil gjendrive dem gjennom å sette den partiske og ikke-nøytrale praksisen for å ta de korsfestede ned fra korset, som betingelse for det universelle. Tankens *logos* skal ikke fritt bevege seg uten et ansvar. Levinas vil også sette en ikke-nøytral betingelse for det universelle. Denne betingelsen er den partikulære Andre.¹³³ Men i motsetning til Sobrino, tror han ikke den falske og totaliserende universalismen kan overvinnnes.¹³⁴ Snarere vil fornuftens universalisme alltid være hensatt i en intrige muliggjort av det partikulære ved den Andre.¹³⁵ Levinas går lenger enn Sobrino når han stadig vektlegger fornuften som uunngåelig reduksjon, objektivisering, makt og besittelse. Sobrino medgir at korsets mysterium aldri kan beskrives adekvat. Men han kritiserer ikke selve det å beskrive mysteriet. Han ser den teologiske fornufts farer, men ikke det at teologien nødvendigvis må forråde sitt objekt. Det kan se ut som frigjøringsteologien lider under å ikke ha gjennomgått en grundig positivismekritikk, særlig om vi tar dens bruk av marxismen i betraktning.¹³⁶ Frigjøringsteologien generelt kan da også kritiseres for å kunne lede til en tilstand av "epistemologisk uskyld"¹³⁷. Det kan virke som om bare man befinner seg i de fattiges verden vil man formidle sannferdig.

¹³³ Jeg kommer tilbake til hva Levinas legger i begrepet "den Andre". Her ser vi eksempler på kritikk av det Derrida kaller "the metaphysics of presence and logocentrism" både hos Sobrino og Levinas. Derrida, J. *Of Grammatology* (1976) s 22.

¹³⁴ Jeg holder muligheten oppe for at jeg kan mistolke Sobrinos intensjon med denne påstanden. Likevel oppfatter jeg det slik at Sobrino her snakker om en overvinnelse på et teoretisk plan. Det minner meg om den hegelienske forløsning (*aufhebung*), en dialektisk opphevelse eller syntese som er uforenlig med Levinas' Andre. Derrida, J. *Of Grammatology* (1976) s xi.

¹³⁵ Er det partikulære noe partisk? Levinas er i alle fall klar på at det står i motsetning til nøytralitetens filosofi. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 74.

¹³⁶ Som kritikk av psykologismen ble Husserls fenomenologi også en positivismekritikk. Ifølge Husserl gjøre ikke psykologismen rett overfor den umiddelbare erfaring, fordi den alltid søkte årsaksforklaringer på den. I den grad Levinas står i gjeld til Husserls tenkning utgjør også han en positivismekritikk. Marxismen er som samfunnsvitenskap sårbar overfor positivismekritikken. Den har vært i bruk som frigjøringsteologiens samfunnsanalyse siden denne bevegelsens spede start på 1950- og 60-tallet.

¹³⁷ Assmann, H. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. (1991) s 26. Samtidig bør det nevnes at denne boken er nettopp et eksempel på en frigjøringsteologisk fornuftskritikk som i aller høyeste grad anerkjenner fornuftens epistemiske vold. Denne volden utgytes i de økonomiske teoriene som ble satt ut i praksis gjennom blant annet de multilaterale finansinstitusjonene (Det internasjonale pengefondet og Verdensbanken). Ifølge frigjøringsteologene har institusjonene gitt død til mange mennesker gjennom forverret fattigdom.

I rettferdighetens navn skal vi overfor Sobrino her understreke at for ham kommer denne sannferdigheten fremfor alt kommer til uttrykk i praksis. Og fornuften kan bare konfigureres som et kjærlighetens redskap eller åpenbaringsverifikasjon i praksis. Mennesket lærer gjennom å gjøre, det lærer sann teologi gjennom å praktisere rettferdighet. Dette minner mye om Levinas' utlegning av Sinai-hendelsen i en av hans Talmud-kommentarer. For å høre Loven må man først utføre Loven, skal vi tro jødens eksegesi. Han mener fristelsen som ligger bak hele den onto-teologiske tradisjon som han opponerer mot, er å vite før man gjør. Vi vil ha kunnskap vi selv kan teste ut gjennom våre beviser, før vi fritt bestemmer oss for om vi skal gjøre noe. Men Sinais åpenbaring er ikke noe vi kan velge bort, ifølge Levinas: Den sier at vi er forpliktet til å gjøre noe. Åpenbaringen betinger fornuften.¹³⁸

Det er altså ikke viten verken Sobrino eller Levinas først og fremst vil ha av sine lesere. Det er praksis. *To be or not to be* er derfor egentlig ikke spørsmålet. Det avgjørende er ikke om Gud finnes eller ikke - valget mellom teisme eller ateisme. For verken Sobrino eller Levinas er ateismen hovedproblemet. Hovedutfordringen for begge er snarere avgudsdyrkelse.¹³⁹ Levinas gir attpå til ateismen en positiv rolle. Å ikke vite hva Gud *er* i ontologisk forstand, betyr å være skapning naturlig atskilt fra sin skaper. Denne atskilte skapningen lever i ateisme og vet ikke hva Gud, ettersom denne skapningen verken kjenner det Gode eller det onde.¹⁴⁰ Av denne grunn finnes ingen naturlig religion for Levinas, slik det heller ikke finnes noen naturlig teologi for Sobrino. Levinas hevder mennesket er naturlig ateist.

Jeg holder foreløpig spørsmålet åpent om Levinas har gått fra det filosofiske til det teologiske, slik Dominique Janicaud hevder. Det er derimot utvilsomt at Levinas har en kritikk som rammer teologien, om ikke alle deler av den. For som vi har sett, deler Sobrino det mest fundamentale av kritikken mot den onto-teologiske tradisjon. Dette bekreftes når vi ser på Levinas' mer spesifikke kritikk av kristendommen.

¹³⁸ Levinas, E. *Nine Talmudic Readings*. (1990) ss 34-46.

¹³⁹ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 58. Sobrino, J. *Jesus the Liberator* (1994) ss 180-192. For begge skjer avgudsdyrkelsen når noe immanent gjøres absolutt for mennesket. Men Levinas' avgudsdyrkelse synes å være enda mer omfattende enn Sobrinos, fordi den er et produkt av fornuftens erkjennelse når denne reduserer noe til et tema.

¹⁴⁰ Det Gode betegnes med stor forbokstav ut fra sitt overskudd og sin høyhet i Levinas' filosofi. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 50-55.

Levinas og kristendom

En sammenligning mellom den kristne Jon Sobrino og den jødiske Emmanuel Levinas kommer ikke utenom det faktum at sistnevnte brukte mye energi på å polemisere mot kristendommen. Når jeg nå har skissert opp Levinas' kritikk av onto-teologien som ifølge han skal ha gjennomsyret den vestlige filosofi, har jeg også vist mye av bakgrunnen for Levinas' iherdige motstand mot den kristne tros ideer.

I essayet *Jewish Thought Today* fra 1961 hevder Levinas at kristendommens nytestamentlige messianisme (i likhet med onto-teologien) er mytisk fordi den ikke gjør menneskene ansvarlige for rettferdighet på jorden, men gir forrang til den udødelige sjelens frelse i det hinsidige.¹⁴¹ Den kristne frelsen kan bare måles i sin rene interioritet og kjennes på sine magiske effekter, skrev han noen år tidligere.¹⁴² Dermed ender kristendommen opp som en interioritetens religion hengitt en frelseseegoisme¹⁴³ hvor de kristne sjeler spiller sine roller i et illusorisk drama.¹⁴⁴ Levinas ser også rødt når det kommer til det kristne dogmet om inkarnasjonen: "Incarnation is neither possible nor necessary",¹⁴⁵ skriver han. Levinas mener i *Jewish Thought Today* at den er umulig, fordi han tror dogmet funderes på tanken om at inkarnasjonen gjør direkte tilgang til forståelse av Gud mulig.¹⁴⁶

Om vi skal rette denne polemikken mot Sobrino, blir vi på Sobrinos vegne nødt til å tilbakevise det aller meste. Sobrino mener jo at den nytestamentlige messianismen gjør oss ansvarlige nettopp fordi den manifesterer korsets skandale. Korset er invitasjon og krav til etisk handling. Den kristne frelsen er på ingen måte magisk for Sobrino, men må realiseres med den største realisme om at å bekjempe synd betyr å bære synd inntil korsets pinefulle død. En slik frelse kan ikke måles i tankens indre, men tvert om må den verifiseres¹⁴⁷ gjennom praksis i historien i våre relasjoner med de fattige. Og her er det ikke de udødelige sjelers frelse som står på spill, men de samtidige ofre for verdens synd. De er de korsfestede

¹⁴¹ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 161.

¹⁴² Samme verk s 140.

¹⁴³ Samme verk s 101. Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 57. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 307.

¹⁴⁴ Den Andre fjerner dramaet, og innfører alvoret. Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 91. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 73.

¹⁴⁵ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 159. Påstanden er opprinnelig den jødiske teologen F. Rosenzweig sin begrunnelse for å ikke konvertere til kristendommen. Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 214.

¹⁴⁶ Dette mener jeg kommer tydelig frem samme sted. Denne forvekslingen av nærvær som inkarnatorisk i teologisk forstand med nærvær i ontologisk forstand er noe som gjør at for eksempel en filosof som Derrida ofte generaliserer teologi som onto-teologi. Dette mener jeg ofte forårsaker en misoppfattelse av teologi fra filosofisk hold, selv om anklagen alltid vil være berettiget i den grad teologi blir onto-teologi som støtter seg på væren.

som møter oss i dag som vi skal kjempe for å ta ned fra korsene. Dette er for all del ikke noe illusorisk drama. Det er blodig alvor.¹⁴⁸ Det har blodet fra de aktive forkjemperne for rettferdighet, som erkebiskop Oscar Romero eller rektoren Ignacio Ellacuría, vist med sjokkerende tydelighet. At inkarnasjonen gir direkte tilgang til kunnskap om Gud, vil Jon Sobrino benekte på det sterkeste. Hans poeng er jo nettopp at vi kan ikke vite noe om Den korsfestede Gud uten å gå via det korsfestede folk - vi kan ikke vite noe om Jesus Kristus uten etterfølgelsen av Ham, det vil si uten praksis.

I 1968 ble Levinas invitert av katolske intellektuelle i Paris til å svare på spørsmålet: "Hvem er Jesus Kristus?"¹⁴⁹ Siden *Jewish Thought Today* hadde Det annet Vatikankonsil synliggjort sterke økumeniske bevegelser i det religiøse Europa, og den polemiske brodden er erstattet av en mer forsonlig tone fra Levinas' side. Jøden Levinas tar seg friheten til å omforme tittelen på sitt innlegg til *Gud som menneske?* for å spørre "i hvilken grad disse ideene som uforbeholdent gjelder for den kristne tro, har en filosofisk verdi".¹⁵⁰ Men premisset for sin kritikk av et av de sentrale dogmene i kristen tro, inkarnasjonen, er uendret fra polemikkens dager:

"Kan den Gud som ydmyker seg for å bli "... hos den som er sønderknust og nedbøyd i ånden" (Esaias 57,15), "den forviste, enken og den faderløses" Gud, den Gud som viser seg i verden gjennom sin allianse med det som utelukkes fra verden, kan Han, i sin umåtelighet, bli en *nå-nærværende* i verdens tid? Er det ikke for mye for hans armod? Er det ikke for lite for hans ære, uten hvilken armoden ikke er ydmykelse? For at annetheten som forstyrrer orden, ikke straks skal bli *deltagelse*¹⁵¹ i orden, for at det hinsidiges horisont skal forbli åpen, er det nødvendig at tilsynekomstens ydmykhet allerede er avstand. For at løsrivelsen fra orden ikke ipso facto skal være deltagelse i orden, må denne løsrivelse - ved den høyeste anakronisme - gå forut for dens inntreden i orden. Det kreves en tilbaketrekning som er innskrevet i fremrykningen og som fortid aldri har vært nåtid. Den konseptuelle figur som ambivalensen - eller gåten - tegner av denne anakronisme, hvor inntreden skjer etter tilbaketrekning, og som derfor aldri har vært innhold i min tid og dermed er uminnelig, skal vi kalle spor. Men sporet er ikke enda et ord: Det er Guds nærhet i min nestes ansikt."¹⁵²

Premisset for Levinas' kritikk her er at den kristne læren om inkarnasjonen gjør Gud til en "nå-nærværende" væren som dermed kan avdekkes og observeres direkte på lik linje med andre værender eller objekter innenfor væren. Den transcendent Gud slukes opp av det immanente. Dermed absorberes guddommen av det Samme og kristen teologi blir onto-

¹⁴⁷ Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 62.

¹⁴⁸ Drama og alvor er motsetninger innenfor Levinas' filosofi, som forbindes henholdsvis med det Samme og det Andre. Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 91.

¹⁴⁹ Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) ss 281-283.

¹⁵⁰ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 96.

¹⁵¹ Begrepet "deltakelse" avslører også Levinas' pejorative nedvurdering av inkarnasjonslæren til en form for primitiv religiøsitet slik Levy-Bruhl har beskrevet den. Se note .

teologi. ”Han”¹⁵³ går inn i ordenen og dermed klarer han ikke å forstyrre ordenen som annethet. Denne guden gjør seg følgelig ikke nær i min nestes ansikt.

Er det en slik gud Jon Sobrino ender opp med i sin kristne teologi? Vi har bemerket at rett nok anvender Sobrino filosofiske termer som bærer på en ontologisk arv. Men hans relasjonelle tilnærming og hans vektlegging av det diskontinuerlige ved kors-hendelsen gjør at han beveger seg bort fra et ontologisk rammeverk. Selv når han tyr til dialektikken, ender han ikke opp med endegyldige synteser som absolutt viten i hegelsk forstand. Han viser til et kors som sjokkerer det ontologiske som kan erkjennes via fornuften, som vekker fornuften ut fra sin skandaløse lidelse. Korset er utenkelig for fornuften. Den korsfestede i Sobrinos teologi er på ingen måte deltakende eller medskyldig i ordenen eller totaliteten. Det understrekes at det er et uskyldig offer for totaliteten og slik utgjør den største protest mot den verden som utelukker og ekskluderer de fattige. Denne inkarnerte Gud bryter frem før det ontologiske nærværende som kan erkjennes av fornuften - før all kognisjon, ifølge Sobrinos teologi. Hans Gud bryter frem i de fattige og gjør seg nær i deres lidelse.

Er ikke en ”nå-nærværende” inkarnasjon som Levinas kaller det, i meste laget for denne sistnevnte gudens armod? Er det ikke også for lite for hans ære? Jo, en inkarnasjon som vi får direkte tilgang til gjennom fornuften er nok både for mye og for lite for Sobrinos inkarnasjon. Derfor er da også den transcendent Gud er alltid større enn vi kan tenke. Men som vi har sett, er Sobrinos Gud ikke bare større enn dette. Han er også mye mindre.

Levinas åpnet foredraget *Gud som menneske?* med å minne om det jødisk-kristne fellesskapet som kom til uttrykk under "de tragiske årene"¹⁵⁴; under den andre verdenskrig. Og han bruker et begrep som "jødisk-kristen visdom"¹⁵⁵ med konnotasjoner av et felles tankegods. Han sier han skal vurdere den filosofiske gyldigheten av de kristne ideer. I stedet ser vi at den jødisk baserte polemikken mot inkarnasjonslæren kommer opp i ny form og ut fra et onto-teologisk premiss som den kristne Jon Sobrino ikke kan sies å dele. Foredraget kan derfor ikke sies å ha synliggjort relevante divergenser mellom Sobrinos kristne teologi og Levinas' filosofi - som vi

¹⁵² Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 99.

¹⁵³ Levinas bruker hannkjønnsmetaforen for Gud. Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 72. Dessverre er feministisk bevissthet om den patriarkalske metaforbruken for det guddommelige i den jødisk-kristne tradisjonen mangelfull i Sobrinos tekster og nærmest fraværende hos Levinas.

¹⁵⁴ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 95.

¹⁵⁵ Samme verk s 96.

nå aner også er basert på jødisk tradisjon. For essayet *Jewish Thought Today* er fra den religiøse delen av Levinas' forfatterskap.

Teologiens mulighet for Levinas

Hittil har jeg pekt på Levinas' kritikk og de umuligheter som følger av denne. Ut fra hans filosofi blir teologi umulig som onto-teologi. Men betyr det at teologien i det hele tatt er umulig? Eller er det åpninger for teologi i positiv forstand for Levinas?

To be or not to be er ikke et spørsmål som kan eller bør besvares i første omgang – fremfor alt ikke når det kommer til Gud. Jeg sier fremfor alt, fordi for Levinas utgjør ”ontologiseringen” av Gud den farligste, fordi fornuftens abstraksjonen av det transcendent er den høyeste av alle menneskelige abstraksjoner. Og jeg sier i første omgang, for den Sammes fornuft som ikke kan annet enn å ontologisere og derigjennom redusere det Andre, har sin plass innenfor denne tenkningen. Men en immanent fornuft som svarer på spørsmålet om Guds eksistens, vil svare ut fra sin egen allerede erkjente orden og redusere teologi til årsaksforklaringer om tingene slik de *er*. Dermed vil fornuften fra begynnelsen av (gresk: *arkhé*¹⁵⁶) forholde seg til Gud som en intellektuell sannhet. En slik fornuft vil tale om Gud i direkte objekt med det premiss at jeget kan bevege seg fritt til erkjennelse av Gud slik den erkjenner en gjenstand.¹⁵⁷ En slik teologi er ”umoden”¹⁵⁸ og ”utålmodig”¹⁵⁹ fordi den tematiserer det transcendent, som ifølge Levinas er irreduktibelt til et tema eller en representasjon.¹⁶⁰ Og den er umulig, fordi det transcendent kommer til syne som et ab-solutum.¹⁶¹ At noe er ab-solutt betyr i denne sammenheng løsrivelse fra ethvert forsøk på tematisering og objektivering fra teologene. Som sagt, finnes ingen naturlig religion. Det naturlige jeget forblir ateist. Som ateist er skapningen er atskilt fra sin Gud. Da kan den ikke dedusere sitt guddommelige opphav i verdens orden eller totalitet.¹⁶²

¹⁵⁶ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 79.

¹⁵⁷ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 71.

¹⁵⁸ Samme verk s 16.

¹⁵⁹ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 85.

¹⁶⁰ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 73.

¹⁶¹ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 60.

¹⁶² Ifølge Levinas er Bibelen svært edruelig i sine kosmiske bilder. Den gir oss ingen fasttømret kosmologi. Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) ss 211/233.

I denne objektiverende vestlige filosofi settes jegets autonomi som mer opprinnelig eller arkisk¹⁶³ enn noe annet og som noe som kan hvile i sin egen berettigelse. Tenkere som Kant og Hegel postulerte om at all kunnskap har sitt utspring i subjektets selv-nærvær som siden kaster lys over alle verdens mørke avkroker.¹⁶⁴ Fordi en slik fornuft for Levinas allerede er besittelse og makt, ender dette i krigen og urettferdigheten. Dette suspenderer moralen.¹⁶⁵ Krigens maktovergrep begynner i i det Sammes reduksjon av det Andre.¹⁶⁶ Denne krigen oppfatter jeg som en krig i historisk og politisk forstand.¹⁶⁷ Levinas skriver i minnet om Holocaust¹⁶⁸ og gjør denne ”moralens fallitt”¹⁶⁹ til det umiddelbare utgangspunkt for sin tenkning. Hans utgangspunkt blir der hvor tankens frie bevegelse ender i umenneskelighet, vold og utbytting.¹⁷⁰ Og Holocaust er et slikt utgangspunkt. På grunn av den moralske fallitt som menneskelig lidelse vitner om, er en teologi ut fra tankens frie bevegelse umulig. En slik teologi tror dens uttrykk er adekvat i forhold til sitt objekt. Den tror den avspeiler eller reflekterer objektet. En slik teologi er umulig for Emmanuel Levinas. Dens umulighet består i dens vold.¹⁷¹

Tankens frie bevegelse omkring det transcendent må derfor bringes til taushet. Ontoteologiens diskurs må avbrytes på grunn av volden som den leder til. Avbrytelsen kan derfor sies å være *etisk*. Det betyr at det autonome jegets frie tanke eller bevisstheten mister førsteplassen.¹⁷² Altså mister den teologiske *tanke* førsteplassen. Vi kan derfor konkludere med jesuitten Ulpiano Vazquez Moro: Teologien suspenderes i Emmanuel Levinas’ filosofi og settes på vent. Hva suspenderes den av?

Søren Kierkegaard er en av de kristne tenkerne som har påvirket Levinas mest, inkludert sistnevntes oppfatning av kristendom. Kierkegaard tok til orde for en suspensjon av den allmenne etikken for at Abraham skulle være lydige mot Gud, slik det skildres i den danske filosofens *Frygt og bæven*. Dermed var det en teologisk suspensjon. Kierkegaard kalte den en

¹⁶³ Av gresk: arkhé.

¹⁶⁴ Samme verk s 24.

¹⁶⁵ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 12.

¹⁶⁶ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 44.

¹⁶⁷ Det historiske og politiske er begge begreper som knyttes til det ontologiske og totaliteten i Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996).

¹⁶⁸ Levinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1987) s 7.

¹⁶⁹ Levinas, E. *Fenomenologi og etik. Utvalg, oversættelse og innledning ved Michael Rasmussen* (2002) s 55.

¹⁷⁰ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 97.

¹⁷¹ Her kan umuligheten illustreres med drapets umulighet. Den Andre som sårbarhet og forsvarsløshet kan ikke tilintetgjøres fordi dennes betydning er uendelig. Den Andre yter uendelig motstand – ikke med en enda større kraft enn drapsmannens – men med hele værens transcendens. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 195.

teleologisk suspensjon av etikken, med lydigheten mot Gud som det suspenderende *telos*. Men for Levinas ville et høyere religiøst mål være uløselig bundet til en teleologi med ontologiske røtter. Suspensjon ville vært noe som var der fra begynnelsen av, noe arkisk. Dermed er det ikke snakk om en teologisk suspensjon i Kierkegaards betydning. Men Levinas vil hinsides ontologien og suspensjon kan derfor ikke spores som noe arkisk eller opprinnelig i tanken. Den suspensjon som er etisk bryter med tanken som an-arki. Det vil si at suspensjonen er uten opprinnelse. I stedet for en teologisk suspensjon av etikken (Kierkegaard), har vi her med å gjøre en etisk suspensjon av teologien.¹⁷³

Tausheten om Gud er påtagelig i Levinas' første tiår som filosof. Gjennom denne teologiske tausheten kommer noe annet til syne, noe som er radikalt annet for den teologiske bevisstheten; en begivenhet eller avbrytelse som Levinas kaller etikk. Det Sammes bevissthet avbrytes av den Andres etikk. Det er ikke en ontologisk gjengivelse den Andre ber om, men ansvarets betydning: Etisk handling. Dette er som sagt å gjøre uten å vite; handle etisk uten å forsøke å tematisere eller erkjenne Gud. Dette er ateisme i positiv forstand,¹⁷⁴ men det er også religion; en forbindelse mellom det Samme og det Andre uten å utgjøre en totalitet.¹⁷⁵

Tausheten om Gud ser altså ut til å være religion gjennom etisk praksis for den Andre, uten at det handlende subjekt har funnet endelige svar på hva den Andre ber om; det gjør uten å vite noe om Gud.

Utviklingen i Levinas' filosofi illustrerer dette ganske godt. For etter flere tiårs teologisk stillhet installerer han "Gud" i sin diskurs som en nødvendighet for filosofien.¹⁷⁶ Men det er et ord som "expresses a notion religiously of utmost clarity but philosophically most obscure".¹⁷⁷ Ordet "Gud" kan ikke bli klarere enn for religionen som ikke tenker Gud, men står i forbindelse til den Andre i etisk praksis. Men for filosofien som nødvendigvis tenker, forblir Gud noe utilgjengelig. Filosofien betyr her enhver menneskelig tanke, også den teologiske. Derfor er det bare gjennom de etiske forbindelser med den Andre at ordet "Gud" og de teologiske begreper som følger derav kan få betydning. Uten etikkens betydning, "ville de

¹⁷² Samme verk s 61.

¹⁷³ Kierkegaard, S. *Samlede værker. Bind 5. Frygt og Bæven* (1963) ss 51-62. Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) ss 93-94.

¹⁷⁴ Samme verk s 71.

¹⁷⁵ Samme verk s 30.

¹⁷⁶ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 66.

¹⁷⁷ Levinas, E. *Nine Talmudic Readings*. (1990) s 32.

teologiske begreper være tomme og formelle”.¹⁷⁸ Etikken er ikke en gren av den menneskelige tanke – den er den første tanke, hevder Levinas.¹⁷⁹ Det er altså etikken som forlener teologien med betydning. Etikken er i denne forstand teologiens første tanke. Den teologi som ikke har etikken som sin første tanke, forblir umulig for Levinas.

Således er det menneskenes etiske situasjoner som gjør teologien nødvendig for Levinas. Vi har sett at disse situasjonene kommer til oss som avbrytelser og suspensjoner av vår teologiske tanke. Den Andre setter vår tanke på vent i passivitet, men kaller den samtidig til en aktiv bruk av den som en uunngåelig del av den etiske avbrytelsen. Tanken kan ikke annet enn å tematisere og dermed redusere etikkens uendelige ansvar til et endelig svar. Men vi er dømt til å svare – ikke bare overfor den Andre, men også overfor *den tredje* som er tilstede i mitt møte med den Andre. Den tredje er nærværet av samfunnet eller menneskeheten, og introduserer nødvendigheten av å sammenligne og overveie etiske løsninger ved hjelp av fornuften.¹⁸⁰ Denne overveielser er derfor høyst tvetydig; svaret er slett ikke gitt. Forholdet til den tredje er et abstrahert forhold,¹⁸¹ og den ontologiske tematiseringen er derfor uunnværlig for den aktive praksis som utgjør svaret til denne tredje – et svar som er lik rettferdighetens medium. I forholdet til den tredje er altså den Sammes teologiske abstraksjon nødvendig. Det avgjørende i Levinas’ tenkning er imidlertid at initiativet til å abstrahere forrådene og reduserende om det transcendent kommer fra den Andres etiske interpellasjon, og dette initiativet bryter med det som fornuften har tenkt eller sagt om det transcendent. Teologien suspenderes, men gjøres på nytt nødvendig: ”Transcendensen bør avbryte sin egen visning. Dens stemme bør tie fra det øyeblikk dens budskap høres.”¹⁸² Teologi må derfor avbryte det som den forsøker å si, men som forsøket aldri kan romme. Den må av-si det sagte for på ny å forsøke at si det som det sagte finner behag i,¹⁸³ det vil si det transcendentes Sigen.

Den transcendent Gud kan altså ikke utsies. Dermed er positiv teologi umulig ut fra ontologiske premisser som anser sine stadfestelser om tingenes orden som definitive og

¹⁷⁸ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 72.

¹⁷⁹ Samme verk s 304.

¹⁸⁰ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 209-210.

¹⁸¹ Edsbrudd kaller Derrida dette at vi er dømt til å tenke ontologisk for å svare den Andre i søken etter rettferdighet. Derrida, J. *Adjø til Emmanuel Levinas* (2002) s 49.

¹⁸² ”La transcendencia debe interrumpirse su propia demostración. Su voz debe callar desde el momento en que se escucha su mensaje” (min oversettelse). Levinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1987) s 230.

¹⁸³ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 20.

sikre.¹⁸⁴ Men teologiens mulighet finnes heller ikke i negasjonen av det ontologiske. I negasjonen er ikke den Andre ab-solutt i forhold til det Samme, men relativ. Slik inngår den i den ontologiske totalitet.¹⁸⁵ Levinas vil derfor benekte muligheten av en negativ teologi som når frem til erkjennelse av Gud gjennom å si hva noe ikke er. *To be or not to be* er ikke et spørsmål som bør besvares. Det kan bare overskrides av den Andre som er hinsides væren og totaliteten, som muliggjør etisk praksis. Dette er en praksis som aldri får nok av etiske krav fra den Andre. Den kan aldri tilfredsstilles eller føle seg selvtilstrekkelig så lenge den Andre er offer for vold og utbytting.¹⁸⁶ Dermed er teologi bare mulig for Levinas som en utilstrekkelig tanke dømt til å tenke mer enn den tenker, en lengsel som ikke vil hjem til det Samme. Den må være en *via eminentiae* hvor den Andre omtales i superlativ,¹⁸⁷ på en unik og opphøyende måte som presser tanken til sin ytterste grense, gjennom ”misbruk av spoget”.¹⁸⁸ Dette misbruket skal gå så langt at tanken rakner og kan av-si seg selv fordi den på nytt er blitt hjemsoekt av den Andre som åpenbaring. Levinas’ forfatterskap utgjør jo utrettelige gjentakelser og overdrivelser om den Andre, for eksempel når han skriver om ”en passivitet mer passiv enn all passivitet”¹⁸⁹. Dette er i god jødisk ånd, for i likhet med den talmudiske kommentar-tradisjonen er filosofien som eksegeese¹⁹⁰ av den Andres åpenbaring ”uten ende og uten kontinuitet”¹⁹¹. Her er det altså sammenheng mellom Levinas’ religiøse praksis og hans filosofiske praksis.

Å ”nevne det Gode ved navn”¹⁹² eller begå teologi har altså blitt en nødvendighet – til tross for alle Levinas’ angrep på onto-teologien og selv om dette må skje gjennom misbruk av språket. Og dette er en teologi som er mulig hinsides ontologien som ansiktets fenomenologi.¹⁹³ Mot slutten av sitt forfatterskap vedkjenner Levinas at teologi er mulig, selv om han forholdt seg eksemplarisk taus om Gud de første tiårene som filosof. Korresponderer disse vilkårene for teologiens mulighet i Levinas’ filosofi med Sobrinos åpninger for teologi?

¹⁸⁴ Denne moderne troen på og stadfestelsen av fornuftens selv-sikre og endegyldig karakter hos en tenker som Kant påpekes også av Derrida. Han kaller dette ”apokalyptisk begjær”. Røssaak, E. *Det postmoderne og de intellektuelle. Essays og samtaler* (1998) s 66-67.

¹⁸⁵ Samme verk ss 31-32.

¹⁸⁶ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 57.

¹⁸⁷ Purcell, M. *Mystery and Method* (1998) s 338.

¹⁸⁸ Uttrykk som ”en passivitet mer passiv enn all passivitet” er typisk for denne ”metoden”. Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 89.

¹⁸⁹ Samme sted.

¹⁹⁰ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 20.

¹⁹¹ ”(...) está sin fin y sin continuidad” (min oversettelse). Levinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1987) s 250. Levinas’ suspensjon er følgelig uten et kierkegaardsk (eller aristotelisk) telos.

¹⁹² Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 89.

¹⁹³ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 105.

Levinas' og Sobrinos betingelser for teologi

Den Andres avbrytelse og det Sammes refleksjon skjer ikke simultant. Som motsetninger står de ikke som to likestilte alternativer vi fritt kan velge mellom. De tilhører to forskjellige og uunnværlige momenter innenfor Levinas' tanke, hvor den Andre snarere inverterer enn ekskluderer det Samme.¹⁹⁴ Her er en interessant likhet med Sobrinos teologi. Den består jo av to forskjellige og uunnværlige måter å gjøre teologi på: Den første akts passive og aktive aspekt i tillegg til den andre akts teoretiske refleksjon. Disse aktene er heller ikke simultane, men de fattige og korsfestedes frembrudd eller skandale går forut for den teologiske tanke. Og de korsfestede omvender snarere enn å gjøre seg av med den andre teologi. Det er ikke bare slik at tanken kommer for sent til å beskrive den første teologis møte med Sobrinos korsfestede eller Levinas' Andre. Den teologiske tanken holdes tilbake og settes på vent hos begge. Vi kan dermed konkludere med at også hos frigjøringsteologen Sobrino suspenderes teologien av hendelse med etisk betydning: De fattiges frembrudd som tilsvarer de korsfestedes historiske kors. Denne hendelsen og reaksjonen på den er første teologi for Sobrino. Man kan dermed si at etikken som passiv konfrontasjon og aktiv praksis er første teologi. Dette samsvarer med Levinas' oppfatning av etikken som passivt møte med den Andre og den aktive praksisen som skal følge det. Etikken blir slik tenkningens første tanke. Dermed blir den også den teologiske tanke første tanke for Levinas.

Slik Levinas gjør Holocaust som "moralens fallitt"¹⁹⁵ til det umiddelbare utgangspunkt for sin tenkning, gjør Sobrino Latin-Amerikas ofre for undertrykkende samfunnsstrukturer til sitt utgangspunkt. Begges utgangspunkt er medmenneskers lidelse, noe Levinas kaller momentet da gud virkelig var død eller skjulte seg. Det samme kaller Sobrino korsfestelse og øyeblikket da Guds Sønn ble drept og da "Gud skjuler sitt ansikt".¹⁹⁶ Begge fremhever at i dette lidelsens moment preget av teologisk taushet åpbarer Gud seg.¹⁹⁷

Jeg tror et viktig spor av denne suspensjonen i Sobrinos teologi er hans avvisning av å gi svar på spørsmålet *to be or not to be* teologisk. Ikke en gang den inkarnerte Gud viser *at* det finnes en gud, men *hvilken* gud som inkarnerer seg i snekkersønnen fra Nasaret.

¹⁹⁴ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 60.

¹⁹⁵ Levinas, E. *Fenomenologi og etik. Utvalg, oversættelse og innledning ved Michael Rasmussen* (2002) s 55.

¹⁹⁶ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 143.

¹⁹⁷ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 143. Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 60. I samme verk s 77 refererer Levinas til samme skriftsted i 2. Mosebok som Luthers korsteologi gjør. Sistnevnte står som sagt en teologisk tradisjon Sobrino er sterkt påvirket av.

Som sagt, var nødvendigheten av å bedrive teologi *etisk* for Levinas. Jeg vil argumentere for at det samme er tilfellet for Jon Sobrino. Hvorfor beskriver han de fattiges lidelser *teologisk* – som en korsfestet virkelighet? For å vekke det mest sentrale i den kristnes tro, har vi sett. Og hva skal han vekkes til? Jo, reaksjon på korsets lidelser; utrydde lidelsen. Det er som nevnt tidligere etisk praksis Sobrino vil ha av sin leser. Han vil at de korsfestede skal tas ned fra korsene. Det kan ikke gjøre uten det Sobrino kaller formidlinger, og dette skjer innenfor teologiens andre akt. Det tilsvarer den Sammes etiske overveielser som ifølge Levinas må gjøres i forholdet til den tredje. Klassisk etikk som en gren av filosofien tilhører derfor frigjøringsteologiens andre akt og Levinas' forhold til den tredje. Felles for dem er at teoretiske overveielser hører hjemme her.

Sobrino virker utrettelig i sine gjentatte omdreininger rundt motivet om de fattige og de korsfestede. Ja, også i så måte ligner han Levinas – ut fra sine stadige gjentakelser om det etiske forholdet vi står i. Og overdrivelser? Ja, mang en kristen kan nok avfeie Sobrinos tale det korsfestede folk som en overdrivelse. Til og med Levinas ville ha kunnet reagert sterkt på Sobrinos spissformulering om frigjøringsteologien: ”Vi gjør ikke teologi *etter* Auschwitz, men *i* Auschwitz.”¹⁹⁸ På denne måten har Sobrino etablert en kontinuitet mellom både de fattiges korsfestelse i dag, Jesu korsfestelse på Golgata og jødernes lidelser under Holocaust. En slik kontinuitet mellom Holocaust og Golgata har Levinas allerede argumentert skarpt imot, i form av sin polemikk mot den kristne forskeren i Det gamle testamente, Paul Claudel.¹⁹⁹ Det er også eksempler på andre som også har avvist å bruke noe annet enn det jødiske språket til å tolke en hendelse hvor de aller fleste var nettopp jøder.²⁰⁰ Likevel skal vi huske på at Claudels kristendomsforståelse ikke tok utgangspunkt i det diskontinuerlige ved korshendelsen og Holocaust, slik Sobrino forutsetter. Derfor stiller jeg det åpent om hvorvidt Levinas faktisk ville ha reagert på Sobrinos Auschwitz-metafor som en overdrivelse.

En forskjell mellom Levinas og Sobrino er imidlertid at førstnevnte mener denne diskontinuiteten ikke bare skal suspendere og utsette den teologiske tanke, men til og med avsi den samme tanken og bryte ned den mening som er i ferd med å stivne i en totalitet. Dette er ikke en idé vi finner tydelig artikulert i Sobrinos tekster. Derfor kan vi si at Levinas' tekster

¹⁹⁸ Sobrino skriver med referanse til et dikt av den katolske biskop emeritus Pedro Casaldáliga, og på bakgrunn av Johann Baptist Metz' formulering av teologiens hovedproblem i etterkrigstidens Tyskland om hvordan gjøre teologi etter Auschwitz. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 2. Note 3.

¹⁹⁹ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) ss 119-132.

²⁰⁰ Soelle, D. *The Silent Cry. Mysticism and Resistance* (2001) s 149.

i større grad uttrykker et dekonstruktivt potensiale.²⁰¹ På den annen side er muligens forskjellen ikke så stor. Sobrino påpeker korsets nærmest ikonoklastiske karakter, når han mener det betyr slutten på alle forestillinger vi har om Gud. Når Sobrino til stadighet poengterer hvor epokegjørende det er å møte de historiske kors i dag og at disse korsene er enormt mange, mener jeg det kristne liv for Sobrino medfører å stadig la sine forestillinger brytes ned av korsets skandale. Dermed kan vi si at en av-sigelse av det sagte teologiske også er en implikasjon av Sobrinos teologi. Frigjøringsteologiens metode bekrefter også denne av-sigelsen. Når den gir ontologiske konsepter fra for eksempel samfunnsvitenskapene teologisk betydning, sekulariserer den samtidig sine egne teologiske konsepter.²⁰² Gjennom frigjøringsteologiens iboende evne til å endre sitt innhold,²⁰³ relativiseres disse konseptenes absolutthet. For eksempel utgjorde frigjøringsteologiens bruk av den samfunnsvitenskapelige avhengighetsteorien på 1970-tallet en viktig etisk interpellasjon, som siden falmet i sin absolutte karakter og ble av-sagt av frigjøringsteologene for å gi plass til nye og mer meningsbærende interpellasjoner.²⁰⁴

Om vi skal sammenligne Levinas' *via eminentiae* og Sobrinos to akter metodisk, tror jeg vi på vegne av begge må oppgi det moderne metodiske krav om transparens. Begge tenkere søker å nærme seg et utenkelig fenomen som aldri kan vise seg for tanken i sin fulle fenomenalitet. Levinas følger Husserls fenomenologiske metode et stykke på vei og Sobrino tar en del metodiske forholdsregler, men for begge står det og faller med en åpenbaring som tanken ikke kan romme. Dette underminerer muligheten for den moderne metodens gjennomsiktighet og forståelighet.²⁰⁵ Ja, noe av budskapet til dem begge er nettopp å bryte opp denne forutsatte transparensen ved å invertere og omvende fornuften. For Sobrino er jo i dypeste forstand dette budskapet også hans metode.

Oppsummert kan vi altså si at det er etikken som gjør teologi både mulig og nødvendig som en suspendert onto-teologi, både for Emmanuel Levinas og Jon Sobrino. Etikdens suspenderende interpellasjon er første teologi og åpenbaring, som gis gjennom den Andre ifølge Levinas og det korsfestede folk ifølge Sobrino. Denne fordrer aktiv praksis, og er fra

²⁰¹ Robbins, J. *Altered Reading: Levinas and Literature* (1999) s 30.

²⁰² Stålsett, S. J. *The crucified and the Crucified* (1997) s 151.

²⁰³ Eksempler på denne åpenheten er Gutiérrez endrede syn på avhengighetsteorien, og frigjøringsteologen Juan Luis Segundos syn på åpenbaringen gjennom tradisjonen som en "learning to learn"-prosess. Beyer, P. *Religion and Globalization* (1994) ss 144-145. Segundo er en teolog som Sobrino refererer mye til.

²⁰⁴ Som den nevnte kritikken av nyliberalismen fra frigjøringsteologisk hold, er et eksempel på.

²⁰⁵ Purcell, M. *Mystery and Method* (1998) s 339.

Gud. Tausheten om Gud skal først brytes etter denne første teologi, og da er man over i Sobrinos andre teologi og Levinas' objektiverende fornuft og forhold til den tredje. De har dermed en ganske likt syn når det gjelder hvilke fundamentale forutsetninger den teologiske refleksjon bør ha.

Er Levinas' filosofi en teologi?

Levinas er altså en filosof som åpner for teologiens gyldighet. Ikke bare det. Han mener filosofiens oppgave er å "forstå en gud som ikke er forurenset av væren".²⁰⁶ Bevarer den da sin sekularitet? Eller skal vi regne Levinas som en teolog på linje med Sobrino? Kan vi da avdekke en levinasiansk soteriologi?

Levinas' åpning for teologien kom frem i hans kritikk av det Sammes ontologi og subjektiviteten som fulgte av denne: Det autonome jegets egologi. Når Levinas proklamerer at hans filosofi søker å befri subjektiviteten fra denne egologien stiller han som sagt den messianske eskatologien opp som motpol og som et *positivt* moment.²⁰⁷ Den greske egologi blir dermed parert av den jødiske messianisme. Denne eskatologien setter oss i forbindelse med en subjektivitet hinsides totalitetens eller bevissthetens egologi; en messiansk subjektivitet som er hinsides bevisstheten. Vi har sett Levinas har "lokalisert" etikken hinsides væren som bevissthetens avbrytelse og suspensjon. Og den messianske eskatologien er da en jødisk og bibelsk tradisjon? Er dermed etikken sammenfallende med den profetiske tradisjonen fra Bibelen?

Om vi går over til Levinas' religiøse forfatterskap, vil vi se at denne messianismen knyttes mer eksplisitt til Det gamle testamentets profetiske skrifter. Og ikke bare det. I Levinas' tale om messianismen dukker figuren om YHWHs Lidende Tjener opp, med eksplisitte referanser til Jesaja 53. Denne utvalgte tjeneren er Messias, og Messias i dag er det rettferdige mennesket som lider, som har tatt på seg andres lidelse. Siden dette er et personlig kall for alle mennesker, er alle personer Messias. For det å være en person eller være meg selv er å ta på seg hele verdens lidelse.²⁰⁸ Israel er for Levinas alle mennesker som har tatt på seg dette

²⁰⁶ "Entender a un Dios no contaminado por el ser" (min oversettelse). Levinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1987) s 42.

²⁰⁷ Jeg velger her å kalle dette et moment i stedet for et alternativ, all den tid det Samme ikke kan velges bort, men snarere må "knuses" eller "inverteres". Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 12.

²⁰⁸ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 87.

voldsomme ansvaret – etter å ha blitt utvalgt.²⁰⁹ Alle mennesker er utvalgt – utvelgelsen er universell. Derfor er ikke Israel eller ”det jødiske” for Levinas en historisk eller kulturell størrelse, men en metafysisk størrelse som benevnelse på en menneskehet som har gjort som YHWHs Lidende Tjener. Den har tatt det etiske ansvar på sine egne skuldre ved å bære verdens lidelser. Israel defineres derfor ikke etnologisk eller geografisk,²¹⁰ men ut fra å være rammet av usikkerhet og leve under vilkåret av å være et offer.²¹¹ Jødedom leves således ut som det rettferdige menneskets lidelse.²¹² Israels historie defineres ikke kronologisk ut fra historiografien, men anakronistisk; ut fra en uminnelig fortid. Den kan bare benevnes ut fra invitasjonen eller kallet fra denne fortiden til å skape en ny historie. Israels humanisme defineres ikke ut fra etnologien eller sosialantropologien, men kan også bare benevnes ut fra invitasjonen og kravet om å skape et nytt menneske. Ingen lære om menneske kunne realisert denne invitasjonen til å skape et nytt menneske. For en hver lære er ontologisk og faller innenfor væren. Men Israels humanisme er hinsides væren. Den er ”den Lidende Tjeners humanisme”,²¹³ slik det heter i Levinas’ religiøse forfatterskap. Den er *Humanisme de l’autre homme*, slik tittelen på en av hans filosofiske verker lyder. At denne filosofisk fortolkede humanismen også er Tjenersangenes humanisme, bekreftes av den eksplisitte referansen til Jesaja 53 i boken.²¹⁴ Denne referansen har jeg gjengitt under innledningen til denne oppgaven. Disse eksplisitte referansene til profetstekster fra Det gamle testamente blir stadig hyppigere utover i det filosofiske forfatterskapet.

Det er ved hjelp av den profetiske messianisme og dens motiv om YHWHs Lidende Tjener at Levinas sprenger²¹⁵ ontologiens voldelige egologi. Egologiens autonomi eksploderer når den messianske subjektiviteten oppstår som heteronomi.²¹⁶ Levinas utarbeider en lære om denne subjektiviteten og ender derfor i en heterologi. Denne heterologien har sitt opphav eller inspireres av Levinas’ lære om Messias, som jeg nå har presentert. I etymologisk forstand er altså filosofien om den Andres humanisme en *kristologi*.²¹⁷ Betyr dette at Levinas har stilt opp

²⁰⁹ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 137.

²¹⁰ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 45.

²¹¹ Samme verk s 240.

²¹² Samme verk s 144.

²¹³ Samme verk s 171.

²¹⁴ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 60.

²¹⁵ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 294.

²¹⁶ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 42.

²¹⁷ “La cristología –en el sentido etimológico (=discurso sobre el Mesías, pueblo o persona)”. Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 46.

en kristologi som kritikk av den vestlige filosofi? Bør ikke dermed Dominique Janicaud gis rett når han betegner Levinas' tanke som teologi?

Levinas skriver at han henter uvurderlig viktig motstand til totalitetsideen hos den jødiske teologen Franz Rosenzweig.²¹⁸ Rosenzweig ville gripe til filosofien for å finne betingelsene for sin "nye teologi" som skulle bygge bro mellom skapelse og åpenbaring, for å igjen forene åpenbaring og frelse. Filosofien hadde ifølge denne tyske jøden "det totale innhold av åpenbaringen – ikke som åpenbart innhold, men som skapt innhold."²¹⁹ På denne bakgrunnen burde det intellektualistiske sannhetsbegrepet (som lå i begreper som "væren" og "totalitet") i vestlig metafysikk erstattes av den bibelske ideen om skapelse. For sannheten kan ikke reduseres til en intellektualistisk teori.²²⁰ Levinas tilkjenner ikke dette som intensjonen for sin filosofi, men i praksis bygger han filosofien sin på denne erstatningen. Så selv når han tyr til Platons idé om "det Gode hinsides væren" eller Descartes' idé om "det Uendelige",²²¹ holder han seg innenfor Rosenzweigs program.²²² For, som Levinas senere sier, en filosof må snakke "gresk".²²³ Levinas' filosofi består av denne grunn i en oversettelse av hans bibelske kristologi om YHWHs Lidende Tjener fra "det jødiske" til "det greske".²²⁴ Det er anledning til å se på Levinas' kamp mot ontologiens totalitetsideer som et moment som skjer innad i teologien, slik Rosenzweig så det. Det som kan forvirre en Levinas-leser er hans pejorative bruk av begrepet "teologi" og erstatningen av Rosenzweigs "teologi" i Levinas-tekster med ordet "religion" eller "etikk".²²⁵

Triaden skapelse – åpenbaring– frelse²²⁶ fra Rosenzweigs teologi strukturerer og informerer følgelig Levinas' kritikk av ontologien. I essaysamlingen om jødedom, *Difficult Freedom*, kommer denne triaden eksplisitt til syne som uttrykk for enhver mulig relasjon mellom mennesket og Gud. Disse teologiske kategoriene skal imidlertid underordnes rettferdigheten som er sterk nok til å omfatte alle i samfunnet. Det betyr at de skal underordnes den jødiske

²¹⁸ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 18.

²¹⁹ "La filosofía posee el contenido total de la revelación no como contenido revelado, sino como contenido creado" (min oversettelse). Rosenzweig sitert i Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 158.

²²⁰ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 53-54.

²²¹ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 39-41. Levinas, E. *Underveis mot den Annen* (1998) s 48.

²²² Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 159.

²²³ Levinas, E. *Of God Who Comes To Mind* (1998) s 85.

²²⁴ Samme sted. Forståelsen av Levinas' filosofi som oversettelse bekreftes i Levinas, E. *Fenomenologi og etik. Utvalg, oversettelse og innledning ved Michael Rasmussen* (2002) ss 50-51: "Min terminologi kommer ikke fra Biblen. Ellers ville det være Biblen fra ende til anden."

²²⁵ Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 158.

²²⁶ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 194.

messianismen, som Levinas forstår særlig ut fra motivet YHWHs Lidende Tjener.²²⁷ Videre ser vi i denne essaysamlingen at en konseptuell omstilling av denne triaden til filosofiske termer:

”If morality must truly exclude violence, a profound link must join reason, language and morality. If religion is to coincide with spiritual life, it must be essentially ethical.”²²⁸

Teksten er fra 1952 og viser at intensjonen fra Rosenzweigs program med å forene den teologiske triadens kategorier, nå er oversatt til filosofien. Der skal den strukturere Levinas’ diskurs og dens resultat blir det vi allerede har pekt på hos Levinas: Religion korresponderer med etikk.

Levinas holder imidlertid ikke filosofien sin fri for disse teologiske kategoriene. Dette forvirrer oss. Skal vi forholde oss til Levinas som teolog eller filosof? For i hans filosofi som opposisjon eller motstand mot ontologiens totalitetsideer gjenfinner vi triaden i både dens teologiske og filosofiske form. Vi finner at Levinas i tråd med Rosenzweig oversetter det teologiske ”skapelse” med det filosofiske ”fornuft” og det teologiske ”åpenbaring” med det filosofiske ”språk”²²⁹ – i motsetning til den tredje: Frelsen. Det teologiske ”frelse” er erstattet av det filosofiske ”moral” eller ”etikk”.²³⁰ Men denne erstatningen er vanskeligere å spore fordi ”frelse” er et begrep som i Levinas’ filosofi pejorativt likestilles med ”belønning” eller ”egoisme”. Frelsen som i Levinas’ religiøse forfatterskap er et positivt uttrykk,²³¹ blir i hans filosofi nedvurdert til det Sammes tilbakekomst eller til en brikke i et spill som utgjør en totalitet.²³² Frelsen plasseres innenfor rammen av den onto-teologiske kristendom eller filosofi som jeg har beskrevet ovenfor. Dermed har Levinas knapt noen soteriologi ut fra sine filosofiske tekster. Men dette er bare tilsynelatende, for det mangler ikke på soteriologisk språkbruk eller soteriologiske forestillinger i denne filosofien. Soteriologien er implisitt, mens læren eller filosofien om skapelse og åpenbaring er langt mer eksplisitt.²³³

²²⁷ Samme verk s 21. Se også referanser til Tjenersangene fra Jesaja i ss 59-96.

²²⁸ Samme verk s 7.

²²⁹ ”(...) det væsentlige ved sproget: sammenfaldet mellom det åpenbarede og den åpenbarende i ansigtet.” Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 59.

²³⁰ Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 200.

²³¹ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990).

²³² Særlig blir den nevnte Søren Kierkegaard kritisert for dette. Dette synes å bekrefte den uenighet vedrørende suspensjonens betydning som jeg har påpekt ved hjelp av Vazquez ovenfor. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 73/305/307. Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 62.

På bakgrunn av dette er det behov for å moderere Asbjørn Aarnes' utsagn om at "Levinas bryter med teologien og følger Bibelen".²³⁴ For ikke bare åpner Levinas for teologien, men han bruker den til sitt filosofiske byggverk i en grad som gjør at vi både kan gjenfinne en bibelsk kristologi i messiansk forstand av ordet og en implisitt soteriologi. I Levinas' tanke utgjør teologiske kategorier som skapelse, åpenbaring og frelse fundamentale bestanddeler. De er så grunnleggende at jeg konkluderer med at dette ikke bare er en fundamentaletikk, i motsetning til Heideggers fundamentalontologi.²³⁵ Hans oppfølging av Rosenzweigs teologiske program med å bruke filosofien internt i teologien til å gjøre teologiens forutsetninger eksplisitte,²³⁶ gjør at kjernen i Levinas' diskurs forblir teologisk. Fordi Levinas søker å fundere bibelske ideer filosofisk, er det ikke bare fundamentaletikk²³⁷ han realiserer. Det er også fundamentalteologi. Og fordi det funderer den etiske praksis for den Andre, som i kristendommen kalles nestekjærligheten, kan dette også kalles fundamentaldiakoni.

Oppsummert kan vi si at det gjennom den profetiske messianisme og dens motiv om YHWHs Lidende Tjener at Levinas opponerer mot det autonome subjekt og ontologien. Med dette utgangspunkt uttaler Levinas at filosofiens oppgave er å "forstå en gud". Forståelser av en gud må nødvendigvis nedtegne seg som teologi. For selv om Levinas tolker den Andres betydning filosofisk, så samsvarer denne betydningen med bibelske forestillinger. Derfor tilsvarer den Andres humanisme den Lidende Tjeners humanisme, når vi her behandler Levinas religiøse og filosofiske forfatterskap under. Fordi den Lidende Tjeners humanisme munner ut i en lære om Messias, kan Levinas også sies å inneholde en kristologi i etymologisk forstand.

Jeg skal ikke vurdere hvorvidt Levinas' oversettelse av den teologiske triaden fra Rosenzweig til filosofiske termer, kan regnes som filosofisk gyldig. Det jeg derimot her vil understreke, er at oversettelsen baserer seg på en teologisk kjerne. Når denne kjernen i oversettelsen forsøkes fundert filosofisk, realiseres en fundamentalteologi.

²³³ "Den store styrke ved monoteismens skapelsesidé er, at denne skapelse skjer *ex nihilo* (...)." Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s

²³⁴ Atskilt fra denne oppgavens problemstilling er dette uansett et umulig utsagn, for hvem kan vel følge Bibelen og unngå å tenke teologisk? Hvem kan følge Platon og unngå å tenke filosofisk? Det viser behovet for å korrigere den norske resepsjonen av Levinas. Aarnes, A / Bjørnstad, H. / Kolstad, H. *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. (1995) s 11.

²³⁵ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 147.

²³⁶ Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 297.

²³⁷ Se betegnelsen i Aarnes' forord til Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 13.

Det er disse grunnleggende aspektene ved Levinas' tenkning, som gjør at en sammenligning mellom Levinas' etikk og Jon Sobrinos soteriologi er nærliggende. Begge har frelsesforestillinger i sin tenkning, som funderes ut fra en bibelsk horisont – selv om denne horisonten også inkluderer Det nye testamente for den katolske teologen Sobrino. Felles for dem er, som forsøkt vist, at motivet om YHWHs Lidende Tjener fra Jesaja 53 er retningsgivende for begges forståelse av denne horisonten.²³⁸ Hvilke likheter kan vi på dette grunnlaget finne mellom Levinas' implisitte soteriologi og Jon Sobrinos eksplisitte soteriologi?

Etikk som soteriologi

Jeg viste altså til teksten hvor Levinas' oversettelse av Rosenzweigs teologiske kategorier til filosofien fremkom. Fem år etter Levinas publiserte denne teksten, skrev han *Le temps et l'autre*. I denne tidlige perioden av Levinas' filosofiske forfatterskap bruker han frelse i en oppvurdert betydning. Det kan virke som om han ennå ikke har funnet en egnet filosofisk kategori for "frelse". Han skriver at "everyday life is a preoccupation with salvation".²³⁹ Dagliglivet utgjør ikke et fall for eller svik av det autentiske mennesket som Heidegger søker, men er avgjørende for frelsen i den forstand at livet vårt kan bli en frelsesvei om vi kommer opp i en hendelse som hindrer oss i å stadig falle tilbake i det Samme.²⁴⁰ Heideggers *dasein* mestrer væren som erkjennelse etter å ha blitt kastet inn væren i ensomhet. Fornuften gjør det bare enda mer ensomt fordi fornuftens struktur er solipsistisk.²⁴¹ Heller ikke Husserls subjekt er i stand til å erkjenne noe *annet* enn sitt alter ego.²⁴² Levinas postulerer et behov for frelse og setter dette opp som ensomhetens motsetning.²⁴³ I Heideggers og Husserls værensfilosofier er altså subjektet selv ute av stand til frelse.²⁴⁴ Det impliserer at det ikke kan opprette et forhold med andre mennesker og frigjøre seg fra ensomhet. Men det frelsen eller frigjøringen ville bestått i, ville vært "a liberation of the ego in relation to the self." Men hvordan er det mulig, om det skal uttrykkes på "gresk"? Levinas' etterfølgende filosofi forsøker å gi svar på

²³⁸ Stålsett antyder til og med at det finnes en kanon innenfor Bibelens større kanon ut fra Jon Sobrinos skrifter, som inkluderer Jesaja-sangene. Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified* (1997) s 196. Note 95.

²³⁹ Levinas, E. *Time & the Other* (1987) s 58-66.

²⁴⁰ Samme verk s 66.

²⁴¹ Samme verk s 65.

²⁴² Samme verk s 85.

²⁴³ Den bibelske figuren "Jacob" personifiserer dette behovet. Samme verk s 61.

²⁴⁴ Vazquez, U. M. *El Discurso sobre Dios* (1982) s 143.

det, uten å bruke ordet ”frelse” i en positiv betydning. Slik uttrykkes frelsen fra egoet henimot selvet – det messianske selvet²⁴⁵ – 21 år senere:

”Jeg blir kalt til et ansvar som aldri ble kontraktfestet, innskrevet i den Annens ansikt. Intet er mer passivt enn denne anklagen som går forut for enhver frihet. Vi må tenke denne med stor årvåkenhet. Nærheten er ikke bevissthet om nærhet. Den er en besettelse som ikke er forhøyet bevissthet, men en bevissthet mot strømmen, som velter bevisstheten over ende. En hendelse som fravriker bevisstheten dens initiativ, som løser meg opp og plasserer meg foran den Annen som skyldig, en hendelse som stiller meg for tiltale, en forfølgelsens tiltale fordi den går forut for enhver feil – og som fører meg til *selvet*, til en akkusativ som ikke etterfølger en tidligere nominativ.”²⁴⁶

Slik føres altså egoet i passivitet til det messianske selvet, en bevegelse som innstifter etikken. Denne forførelsen er en besettelse som går mot og forut for subjektets aktive besittelse som bevissthet.²⁴⁷ Autonomien endevendes av den nevnte heteronomien. Denne heteronomiske og fremmede etikken finnes forut for tanken. Er dette en etisk hendelse som vi kan finne trekk av hos Jon Sobrino?

Også hos Sobrino finnes en hendelse med etisk betydning før subjektets autonome tanke trer inn. For Sobrino er dette erfaringen av de fattige eller korsfestedes nød, mens Levinas ser på denne lidelsen han kaller ansiktet som en ”ren erfaring (...) uten begrep”²⁴⁸. Erfaringen kan for ingen av dem fritt tilegnes eller velges bort, da den går forut for enhver frihet. Tvert imot, presser den seg på subjektet utenfra som noe fremmed,²⁴⁹ som anklage eller tiltale. Denne anklagen uttrykker seg som det første spørsmål eller kritikk²⁵⁰ subjektet står overfor. Dette spørsmålet er etisk og stiller jeget i passiv eller akkusativ, som ikke etterfølger en tidligere nominativ: Et annet menneskes lidelse rammer eller konfronterer *meg*. Denne konfrontasjonen ”de-sentrerer” og ”plasserer” meg på den andres sted, med Sobrinos ord. Ordlyden til Levinas ligner, der hendelsen ”plasserer” meg foran den Annen. Denne plasseringen gjør at subjektet ”glemmer sin egeninteresse”, ifølge Sobrino. Plasseringen i Levinas’ tekster gjør at jeg blir indifferent eller likegyldig til min egen død i etisk praksis for den Andre.²⁵¹ Hos Sobrino kan plasseringen føre meg til kors-døden i *aktiv* etterfølgelse av Jesus Kristus. For Sobrino er både

²⁴⁵ “The Self [*Moi*] as Self, taking upon itself the whole suffering of the world, is designated *solely* by this role (min uthevelse). Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 89.

²⁴⁶ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 99.

²⁴⁷ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 91.

²⁴⁸ Levinas, E. *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes* (1998) s 55.

²⁴⁹ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 56.

²⁵⁰ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 60.

²⁵¹ Samme verk ss 54/58. ”Men det finnes ansvar som er slik at vi ikke kan unngå å samtykke i å dø for det.” Samme verk s 94.

plasseringen fra det *passive* korsfestede folk, og Kristus-etterfølgelsen til det *aktive* korsfestede folk, *frelsende*.

Dette korsfestede folket så vi var åpenbaringens kilde for Jon Sobrino. Erfaringen av å stå ansikt til ansikt med de fattige og korsfestede åpenbarte den Korsfestede Gud. De fattige ble knyttet til Bibelens trilogi bestående av farløse, enker og fremmede. For Levinas er erfaringen av den Andre også åpenbaring som et forhold ansikt til ansikt.²⁵² Den Andre er betydning uten kontekst, det vil si åpenbaring *kath'auto*.²⁵³ Den Andre henvender seg til meg ut fra den elendighet som fremgår av den farløses, enkens og den fremmedes ansikt,²⁵⁴ altså ut fra Bibelens trilogi. Vi så hvordan Sobrinos reaksjon på de fattiges lidelse ikke trengte annen grunn enn lidelsen selv. Det var som om lidelsen talte for seg selv. Og vi så hvordan de fattige eller korsfestede som åpenbaring ga seg *i* en kontekst, men ikke *som* kontekst. Det var en åpenbaring som utløste en etisk reaksjon som munnet ut i aktiv handling, og i dette var det frelse. Hos Levinas kommer den Andre til oss ut fra konteksten, men betyr uavhengig av den ved seg selv. Dette er den første tale, og denne innstifter altså etikken eller den implisitte frelsen i Levinas' filosofi. Går vi til Levinas' religiøse skrifter vil vi se denne sammenhengen mellom åpenbaring og frelse uttalt og tydelig:

”... it is not that Revelation *announces* to man that he will be redeemed. The Revelation *provokes* Redemption. The Revelation of God to Man, which is the love of God for Man, provokes Man's response. Man's response to God's love is the love of one's neighbour.”²⁵⁵

Den Andres åpenbaring²⁵⁶ skjer mot bevissthetens forventninger og som sagt, ”velter bevisstheten over ende”. I likhet med Sobrino er det altså en åpenbaring *sub specie contrarii* som ”vekkelse”²⁵⁷ for subjektet. I dette provoserer den frem frelse for Levinas. Mennesket kan bare vite hva den skal gjøre (etisk sett) ut fra den Andre som åpenbaring. Skapelsen knyttes til denne provokasjonens utematiserbare viten,²⁵⁸ som bare er tilgjengelig for mennesket fordi det som skapning er absolutt passivitet. Dette er en passivitet som

²⁵² Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) ss 58-60.

²⁵³ Gresk: Ved seg selv.

²⁵⁴ Samme verk s 71.

²⁵⁵ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 192.

²⁵⁶ Dette uttrykket kan gi konnotasjoner av å ha sitt opphav eller årsak i den Andres tanke eller intensjon. Det er på ingen måte slik Levinas' tanke om den Andres åpenbaring bør forstås. Det er den Andre som eksterioritet og ikke interioritet som besetter min bevissthet. Derfor er også den menneskelige deltakelse eller *coperatio* i Levinas' implisitte soteriologi primært fundert i den Andres passivitet, og sekundært i min aktivitet. Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 198. Stålsett, S. J. *The crucified and the Crucified* (1997) s 201.

²⁵⁷ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 87.

²⁵⁸ Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 73.

manifesterer seg som frelsens verk i *meg*. I menneskets passivitet skapes det nye gjennom åpenbaring. Dette nye er frelsen, som Levinas omtaler som etikken eller religionen. Vi ser altså hvordan triaden av de teologiske kjernebegrepene fra Rosenzweig er bundet sammen i Levinas' filosofi.

I det filosofiske verket *Totalité et Infini* kaller Levinas dette for "skapelsens under", at en "moralisk væren" er skapt eller provosert frem. Menneskets moralske svar til Gud på åpenbaringsansvar er det som "forløser skapelsen". Underet eller forløsningen er altså etikken, med Levinas' filosofiske språk. Dette soteriologiske språket i filosofisk drakt bekrefter at etikken eller moralen som står i forbindelse med den andre er frelsen. Etikken som står i forbindelse med den tredje, er derimot ikke selve frelsen eller underet, fordi den er allerede hengitt en erkjennende fornuft som reduserer møtet med den Andre. Forholdet til den tredje bør heller betegnes som etikk i klassisk forstand av ordet: Dydsetikk, pliktetikk, konsekvensetikk etc. Vi kan dermed slutte at også i Levinas' filosofi er det i likhet med Sobrino en nær sammenheng mellom epistemologi, soteriologi og etikk.

Jeg har nå fokusert på hvordan frelsen skjer hos Levinas, med dens etiske hendelses likheter med Jon Sobrinos soteriologi. Men hva består denne frelsens verk som "moraliske væren" mer positivt av for Levinas?

Det er slående at flere av de mest sentrale kategoriene den kristne tradisjonen har brukt for å omtale Kristi frelsesverk også dukker opp i Levinas' betegnelse av frelsesverkets moralske væren i det messianske selvet. Og det er interessant i denne sammenheng at disse frelsesmetaforene finnes i Jesaja 53 om YHWHs Lidende Tjener, som Sobrino og Levinas begge refererer eksplisitt til.

Det moralske værens Jeg er uendelig ansvarlig foran den Andre, ifølge Levinas.²⁵⁹ Den Andre gjør meg til *stedfortreder* for alle eller hele verden fordi intet annet menneske kan ta min plass eller løse meg fra ansvaret. Jeg er *utvalgt* til en etisk praksis som gjør et *offer* fra min side påkrevd ut fra ansvaret, helt inntil min død.²⁶⁰ Dette ansvaret gjennomlides i en *soning* for de andre gjennom å være gissel for dem, uten å bekymre meg om deres ansvar for meg.²⁶¹ Dette

²⁵⁹ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 62.

²⁶⁰ Samme verk s 55.

²⁶¹ Samme verk s 94.

er det messianske selvets hemmelighet. Dette sammenfaller med den menneskelige subjektivitetens hemmelighet, som kommer til syne i Levinas' befrielse av den fra ontologien.²⁶² Men som vi har sett, er dette en frelsende hemmelighet som må åpenbares. Subjektivitetens betydning kan ikke oppdages gjennom jegets interioritet, men bare gjennom det forhold som jeget passivt settes i med eksterioriteten. Følgelig kan "ingen (...) redde seg uten de andre".²⁶³

Sobrino understreker at den aktive deltakelsen i Kristi misjon som etisk praksis er frelsende. Særlig er den det ut fra de aktive korsfestedes søken etter rettferdighet for andre. Det betyr at i Sobrinos soteriologi er frelsen først og fremst for de andre. Dette er omvendt frelseegoisme. Oppfattelsen av frelse som dennesidig rettferdighet for andre enn meg selv, er helt i tråd med Levinas' både implisitte og eksplisitte soteriologi. Den eksplisitte frelseslæren kommer til uttrykk i hans religiøse tekster, hvor vi leser at jødisk messianisme er bevissthetens situasjon når den bestreber seg på å skape et rettferdig samfunn for de andre.²⁶⁴ Frelsen er helt avhengig av slike bestrebelse, og må derfor skje via menneskelig deltakelse.²⁶⁵ Dette var jo også et fundamentalt trekk ved Sobrinos soteriologi. Levinas' frelse realiseres innenfor et samfunn. Den kan i likhet med Sobrinos frelse, sies å være historisk og intersubjektiv. For et rettferdig samfunn – det er jødedommens fundamentale budskap.²⁶⁶ Denne søken er i samsvar med det Jon Sobrino sier, knyttet til utopien. Det ikke-sted som er umulig, må veilede all moralsk handling. Bare slik blir handlingen moralsk.²⁶⁷ Den som handler moralsk gjør det uten å tre inn i *Det lovede land*, og gir avkall på å være samtidig med utfallet av disse bestrebelsene.²⁶⁸

Men for Sobrino gir også det *passive* korsfestede folk frelse. Dette folket er *utvalgt* til Guds fremste "middel" for frelse. Det korsfestede folk er *stedfortreder* og *soner* for de mange. Sobrino bruker altså flere av de samme frelsesmetaforene som Levinas bruker i sin filosofiske etikk, men på litt andre vis. Jeg skal forsøke å vise hvordan. Det passive korsfestede folk ligner Kristus gjennom å bære verdens synder. Vi så at i ytterste konsekvens medfører det for Sobrino at dette folket frelser ved å bære konsekvensene av sine undertrykkes synd på sine skuldre. En slik tanke er imidlertid vanskelig å finne støtte for hos Levinas. Derimot er det

²⁶² Levinas, E. *Totalitet og Uendelighet* (1996) s 50.

²⁶³ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 108.

²⁶⁴ Levinas, E. *Difficult Freedom* (1990) s 21.

²⁶⁵ Samme verk ss 192-193.

²⁶⁶ Samme verk s 159.

²⁶⁷ Levinas, E. *Fenomenologi og etik. Utvalg, oversettelse og innledning ved Michael Rasmussen* (2002) s 58.

²⁶⁸ Levinas, E. *Den Annens Humanisme* (1996) s 54.

som vist, det moralske jeget som er de andres stedfortreder og soner. Og dette er ikke ut fra et overblikk eller analyse som gjør det mulig å fastslå at det finnes undertrykte og undertrykkere. Nei, det er ut fra undertrykkelsen selv (*kath'auto*) at den Andre åpenbarer frelsens betydning. Kun i kraft av den Andres ynkelighet, sårbarhet og kyske nakenhet som allerede betyr bønnfallelse og bud skjer dette.²⁶⁹ Kan vi ut fra Levinas her innvende mot Ellacuría/Sobrino at de forveksler sin egen distinksjon mellom den første og den andre akt i teologien? Forveksler de det som Levinas ville kalt forholdet til den Andre og forholdet til den tredje, hvor samfunnsanalysen tilkommer det sistnevnte forholdet? Ut fra Levinas er det derfor vanskelig å forsvare ideen om det passive korsfestede folk som stedfortreder og soner.²⁷⁰ Derimot harmonerer Sobrinos tanke om at det korsfestede folk frelser gjennom å vise hva synd er og hva som må gjøres med den (utrydde den), mer med Levinas. For Levinas er det jo den Andre som ut fra sin nød åpenbarer hva som må gjøres etisk sett. Sobrino skriver som nevnt også at det korsfestede folk frelser gjennom å sjokkere verden ut fra sin skandaløse lidelse. Slik tilbyr de muligheten for omvendelse som intet annet i denne verden kan. Dette ligner også Levinas' syn om at den Andre som endevender subjektets intensjonalitet og velter dets bevissthet over ende.

Den messianske subjektivitet sammenfaller altså med all menneskelig subjektivitet som Levinas beskriver filosofisk i et soteriologisk språk ut fra motivet YHWHs Lidende Tjener. Det er sammenfall mellom den Andres åpenbaring og Bibelens åpenbaring, slik det også for Sobrino er en korrelasjon mellom de fattiges åpenbaring og Skriftens åpenbaring. Og ikke bare det. For Levinas hadde vi ikke hatt den messianske eskatologien som motstand mot den totaliserende ontologien, hadde det ikke vært for åpenbaringen *på Sinai*. Uten denne grunnleggende begivenheten, hadde vi ikke hatt den kritikken av ontologien som satte filosofi som første filosofi. Uten Israels historiske mediering eller formidling av *Torah*'en hadde dermed ikke frelsen funnet sted gjennom den Andre i dag.²⁷¹ Er det ikke en lignende struktur som ligger i Sobrinos kristne tro? Uten Kristi historiske kors hadde det heller ikke vært frelse

²⁶⁹ Samme verk s 61.

²⁷⁰ Dermed vil jeg gi rett til Stålsett på dette punkt. Stålsett, S. J. *The crucified and the Crucified* (1997) s 201. Jeg kan imidlertid ikke være enig i hans etterfølgende konklusjon om at det korsfestede folk ikke dermed er frelsens sakrament eller instrument. På samme vis som ansiktet har en sakramental betydning, bør vi ta til ordet for at det korsfestede folk har det. Purcell, M. *Mystery and Method* (1998) ss 251-296. Stålsett påpeker at Ellacuría ser ut til å blande sammen det betydningen av at det korsfestede folk "bærer andres synd" og det at det "lider under konsekvensene av andres synd". Stålsett, S. J. *The crucified and the Crucified* (1997) s 69. Denne påpekningen mener jeg peker i retning av at Ellacuría har blandet sammen teologiens første og andre akt i sin tale om det korsfestede folks stedfortredende og sonende rolle.

²⁷¹ Levinas, E. *Nine Talmudic Readings*. (1990) ss 34-46.

i dagens historiske kors. Ut fra begge ser denne medieringen eller formidlingen av frelsen ut til å ha brutt alle konfesjonelle grenser. For Levinas er Israel alle mennesker, fordi alle er utvalgt til moralsk væren. For Sobrino ser Rahners tanke om anonyme kristne ut til å tillate en ekklesiologi som sprenger alle institusjonelle grenser innen katolisismen.²⁷² For begge er frelsen universell, men overgangen fra det spesielle til det universelle skjer i forholdet til den Andre eller det passive korsfestede folk – gjennom etikken – og ikke gjennom konfesjoner.

²⁷² Sobrino, J. *Jesus The Liberator* (1994) s 301.

IV. Avslutning

Konklusjon

Jeg mener med denne oppgaven å ha vist at en sammenligning av den kristne frigjoringsteologen Jon Sobrino og den jødiske filosofen Emmanuel Levinas er fruktbar. Dialogen mellom de to i denne oppgaven har gitt meg nye innsikter om fundamentale sammenhenger på tvers av to fag og til og med to religioner. Denne sammenhengen tok utgangspunkt i deres fellestrekk i kritikken av onto-teologien innenfor vestlig tenkning. Denne kritikken munner for begge ut i en etisk suspensjon av den teologiske tanke, og en felles distinksjon mellom to momenter innenfor teologien som de benevner med forskjellige uttrykk. Jeg mener å ha påvist relevante likheter mellom Sobrinos første akt av teologien og Levinas' første filosofi, og dernest mellom Sobrino andre akt av teologien og Levinas' objektiverende tanke eller forholdet til den tredje. I dette viste jeg at flere av vilkårene for å bedrive teologi for dem er felles, og nødvendigheten av teologien for begge er etisk. Jeg har analysert deres forfatterskap på en måte som har satt meg i stand til å betegne både Sobrino og Levinas' tenkning for teologi. I deres tenkning har jeg så funnet frelsesforestillinger som er blitt fundert ut fra en bibelsk horisont – hvor motivet om YHWHs Lidende Tjener fra Jesaja 53 har fått en helt fremtredende plass. I tillegg har begge strukturert teologiske grunnbegreper som åpenbaring og frelse innbyrdes seg imellom og i forhold til allmenne filosofiske forestillinger på en måte som gjør at de kommer ut med ganske sammenfallende forestillinger om frelsen. Jeg har argumentert for at Sobrinos tale om frelsen gjennom det *passive* korsfestede folk – med noen unntak – ligner Levinas' tale om etikken gjennom den Andre. Denne talen er funderende for den soteriologiske likhet mellom Sobrinos *aktive* korsfestede folk og det messianske eller moralske selvet i Levinas' filosofi.

Jeg mener derfor det er mange gode grunner – til tross for de divergenser som finnes – til å betegne det *passive* korsfestede folk i Jon Sobrinos forfatterskap som den Andre i Emmanuel Levinas' forstand av dette ordet. Det korsfestede folk i Jon Sobrino som ut fra sin passive lidelse bringer frelse, innstifter etikken i Emmanuel Levinas i figuren som den Andre. I erfaringen av både det passive korsfestede folk og den Andre gis åpenbaringen som et forhold ansikt til ansikt. Dette er den epistemologiske forutsetningen for å handle etisk. Dernest er åpenbaringen for begge tenkerne betingelsen for å bryte den teologiske taushet og tale om Gud. Dermed spiller frelseshendelsen i Sobrinos tenkning den samme rollen som den etiske

hendelsen i Levinas' tenkning. I disse tenkernes forstand av ordene får kristen soteriologi og filosofisk etikk tilnærmet lik betydning.

Levinas' kritikk av kristendommen mister mye av sin argumentative kraft når Sobrinos tenkning settes som utgangspunktet for forståelsen av de kristne trossannhetene. Uten å ha eksplisitt referert til Levinas, synes Sobrino å ha ivaretatt de fundamentalteologiske implikasjonene av Levinas' tenkning. Men Levinas' teologi er *jødisk*. Det synes derfor som om jødisk og kristen teologi i disse to skikkelsene har nærmet hverandre.

Dernest kan vi spørre Jon Sobrino hva som står igjen som det unike eller konstitutive med Kristus-hendelsen vis a vis den jødiske messianismen vi har fått utmeislet gjennom Levinas. Hvis det kristne evangelium er et godt *nytt* – hva skal dette nye bestå i? Sturla Stålsett har allerede påpekt hvordan Sobrinos teologi truer gyldigheten av dette som Jesus oppnådde en gang for alle. Jeg har ingen klare løsninger eller svar på dette, men vil gjerne få bidra til å holde spørsmålet levende: Hva var det som var så *unikt* ved Den korsfestede i forhold til de korsfestede i dag?

Jeg har nevnt at det bør tas høyde for at Emmanuel Levinas og Jon Sobrino har utviklet sin tenkning i dialog og konfrontasjon med ulike samtalepartnere. Levinas' har blitt til i en spesiell kontekst og det samme har Sobrinos teologi. Begges umiddelbare utgangspunkt for å skrive har vært medmenneskers lidelse. Men Levinas har valgt å tematisere denne lidelsens betydning i et mer abstrakt og generelt språk enn Sobrino. Sobrino har kontekstualisert møtet med de korsfestede, og dermed har objektivering av deres åpenbaring vært sterkere enn hos Levinas når denne har blitt knyttet til spesifikke historiske situasjoner og politiske kontekster. Av-sigelsens nødvendighet har kanskje blitt manifestert tydeligere i utsagn som "frigjøringsteologien i krise"²⁷³ etc. og. Samtidig kan vi med Sobrino rette et kritisk spørsmål tilbake til Levinas: Har ikke Sobrinos kritikk vært mer radikal når han knytter den til konkret undertrykkelse? Er det ikke mer radikalt å knytte fornuftens undertrykkende karakter til de 75.000 drepte i borgerkrigen i El Salvador eller de millioner av sultofre i Etiopia enn til abstrakte filosofiske begreper som "reduksjon" og "nøytralisering"? Har ikke Levinas' tilflukt til en sofistisert filosofisk diskurs manifestert diskursens impotens i sin mangel på tale om

²⁷³ Stålsett, S. J. *The crucified and the Crucified* (1997) s 7.

den tredje – i sin motvilje mot å forråde den Andre i lydighet mot den tredjes rettferdighet? I denne sammenheng vil jeg gjerne få sitere Derridas bekymring i møtet med Levinas' filosofi:

“To be sure, in order to respect the totally other of alterity, it would be necessary that alteration itself – which always presupposes contact, an intervention, a socio-political or psychological transformation – is not possible... There is a moment, however, when in my view one *must* reengage negotiation; it is political or, let us say, historical concern. It is that if one holds this alterity without alteration in pure respect, one always risks lending a hand to immobilism, conservatism, etc., that is, to the very effacement of alterity itself.”²⁷⁴

Har Levinas' metafysiske tale om den Andre dekket over politiske, sosiale og kulturelle konflikter av større etisk betydning og ledet til immobilitet og konservatisme? Og har ikke denne talen gjennom hele Levinas' forfatterskap basert seg på en eurosentrisk totalitet bestående av Bibelen og gresk filosofi og slik øvd massiv vold overfor den tredje verdens alteritet? Har ikke Sobrino vært mer lojal mot den tredje verden som Europas Andre når han har gjort denne avgrunnen og konflikten til et grunnleggende premiss for sin tenkning?²⁷⁵

Men her er det også epokegjørende å spørre tilbake til Sobrino med utgangspunkt i Levinas' filosofi. Den Andre er alteritet i kraft av sin *etiske* differens – ikke en kulturell. Står ikke Sobrino i fare for å utvanne differensens etiske betydning når korsfestelsen i den tredje verden også knyttes til utryddelsen av – ikke bare mennesker – men også kulturer?²⁷⁶ Her vil jeg fremheve behovet for å skjelne mellom de to differensene og ut fra den messianske universalitetens sanne modus i Levinas' filosofi, gi forrang til den etiske.

Utblick

Tross Levinas' eurosentrisme tror jeg hans tale om den Andre har relevans for vårt forhold til den tredje verden – også innenfor den kirkelige kontekst hvor den Andre fortolkes teologisk. En slik fortolkning mener jeg Jon Sobrinos soteriologi er et eksempel på.

²⁷⁴ Derrida sitert i Robbins, J. *Altered Reading: Levinas and Literature* (1999) s 131.

²⁷⁵ “The eurocentric view of philosophy is still largely intact, both in institutional presentation of philosophy and in the declarations of some Western philosophy's finest minds. Take Levinas, for example. In spite of the pluralism that his thought celebrates, Emmanuel Levinas was quite explicit that he was not willing to look beyond the Bible and the Greeks as models par excellence: “I always say but in private that the Greeks and the Bible are all that is serious in humanity. Everything else is dancing.” Derrida does not exhibit the same prejudice, but insofar as Western metaphysics has from the outset been deconstruction's primary object, deconstruction has had little use for what falls outside Western metaphysics.” Mendieta, E. *Latin American Philosophy. Currents, issues, debates* (2003) s 84. Enrique Dussels *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* kan også tolkes som en slik type kritikk.

²⁷⁶ Sobrino, J. *Jesus The Liberator* (1994) s 254.

Levinas hevder fortolkning og forståelse allerede er besittelse og makt fra det fritt erkjennende subjektets side. Dette samstemmer i stor grad med såkalt postkolonial filosofi, som særlig vokste frem med Edvard Saids *Orientalismen*. I dette verket viste den palestinske litteraturviteren hvordan Vestens tolkning av de andre som de kolonialiserte resulterte i den konstruerte forestillingen om ”Orienten” ut fra sine egne premisser. Kolonialismen var ikke bare territoriell, men også epistemisk. Indiske Gayatri Chakravorty Spivak er blant de viktige tenkere som står i kontinuitet med denne kritikken.

Som jeg har pekt på i denne oppgaven er denne tematiseringen og objektiveringen av den Andre gjennom fortolkning ingen uskyldig affære – verken i etisk eller teologisk forstand. Å forsteine den Andre i stereotyper og allerede erkjente forestillinger er å redusere det Andre til det Sammes imperialisme. Filosofisk sett ut fra Levinas, er dette å nøytralisere etikken og utøve epistemisk vold. Teologisk sett kan dette bety å avvise frelse som gis gjennom de kolonialiserte Andre som ifølge Jon Sobrino er Kristi kropp i historien; det korsfestede folk.²⁷⁷

Det står altså frelse på spill i våre formidlinger og tolkninger av den tredje verdens lidelser. Er disse teologiske innsiktene noe kristne bistandsorganisasjoner og medier forholder seg til i sitt arbeid med markedsføring og journalistikk? Er de i stand til å formidle noe av den skandalen Sobrino taler om som kan sjokkere den vestlige verden og bringe den ut av det Sammes selvtilfredshet? Er den soteriologiske betydningen av postkolonialismens innsikter noe som kan tjene til en formidling som ivaretar *noe av* den Andres alteritet som nødvendigvis reduseres gjennom fortolkning? Og har en slik postkolonial soteriologi ennå sett dagens lys?

Dette er spørsmål som kan være med og gi mening til et videre arbeid med tematikken om det korsfestede folk som den Andre, og som helt hit har fulgt mitt arbeid med å sammenligne Jon Sobrinos soteriologi og Emmanuel Levinas’ etikk. Det er mitt håp at jeg skal være lydhør overfor av-sigelsen av disse spørsmålene – for igjen å kunne stille nye - i troen på Den korsfestede som avbryter dem.

²⁷⁷ Sobrino selv har allerede trukket klare forbindelser mellom korsfestelse og kolonialisme. Med Ellacurías ord: ”Los conquistadores de América Latina ”le han dejado como a un Cristo”. Sobrino, J. *El principio misericordia* (1992) s 121.

Litteraturliste

- Assmann, H. 1991 *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. (San José: Editorial DEI).
- Aarnes, A / Bjørnstad, H. / Kolstad, H. 1995 *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. (Oslo: Aschehoug).
- Beyer, P. 1994 *Religion and Globalization*. (London / Thousand Oaks / New Dehli: Sage Publication).
- Comblin, J. 1990 *Being Human. A Christian Anthropology*. (Kent: Burns & Oates).
- Derrida, J. 1976 *Of Grammatology* (Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press).
- Derrida, J. 2002 *Adjø til Emmanuel Levinas*. (Oslo: Cappelen).
- Dussel, E. 1992 *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. (Madrid: Editorial Nueva Utopía).
- Ellacuría, I. . 1993 "Pueblo Crucificado" i Ellacuría, Ignacio & Sobrino, Jon (red.): *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la teología de la liberación* . Bind II. (San Salvador: UCA Editores).
- Ford, D. F. 1999 *Self and Salvation*. (Cambridge University Press).
- Gonzalez, A. 1993 "El Significado Filosófico de la Teología de la Liberación" i Comblin, José, Gonzáles Faus & Sobrino, Jon (red.): *Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina*. (Madrid: Trotta).
- Gutiérrez, G. 1999 *Teología de la liberación. Perspectivas*. (Salamanca: Sigueme).
- Gutiérrez, G. 2002 *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. (Salamanca: Sigueme).
- Janicaud, D. 2000 *Phenomenology and "the theological turn"*. (New York: Fordham University Press).
- Kierkegaard, S. 1963 *Samlede værker. Bind 5. Frygt og Bæven*. (København: Gyldendal).
- Levinas, E. 1987 *Time & the Other*. (Pittsburgh: Duquesne University Press).
- Levinas, E. 1987 *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. (Salamanca: Ediciones Sigueme).
- Levinas, E. 1990 *Nine Talmudic Readings*. (Bloomington: Indiana University Press).
- Levinas, E. 1996 *Den Annens Humanisme*. (Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek).
- Levinas, E., 1996 *Totalitet og Uendelighet*. (København: Hans Reitzels forlag).
- Levinas, E. 1998 *Underveis mot den Annen. I norsk formidling ved Asbjørn Aarnes*. (Oslo: Vidarforlaget).

- Levinas, E. 1998 *Of God Who Comes To Mind*. (Stanford: Stanford University Press).
- Levinas, E., 2002 *Fenomenologi og etik. Utvalg, oversættelse og innledning ved Michael Rasmussen*. (København: Gyldendal).
- Mendieta, E. 2003 *Latin American Philosophy. Currents, issues, debates* (Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press).
- Nordstokke, K. 1990 *Ecclesiogenese. Konsil og kontekst i Leonardo Boff's ekklesiologi*. (Oslo: Diakonhjemmets Høgskolesenter).
- Purcell, M. 1998 *Mystery and Method*. (Milwaukee: Marquette University Press).
- Purcell, M. 2006 *Levinas and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Rasmussen, T. 2004 *Luthers reformasjon* (Oslo: Pax).
- Rahner, K. 1961 "Teologia del símbolo" *Escritos de teología IV* (Madrid: Taurus).
- Robbins, Jill 1999 *Altered Reading: Levinas and Literature* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Rolim, F. C. 1992 "Teologia da Libertação no Brasil" i Sanchis, P (org) *Catolicismo: cotidiano e movimentos* (São Paulo: Loyola).
- Røssaak, E. 1998 *Det postmoderne og de intellektuelle. Essays og samtaler* (Oslo: Spartacus Forlag).
- Sobrino, J. 1992 *El principio misericordia*. (San Salvador: UCA Editores).
- Sobrino, J. 1994 *Jesus the Liberator*. (Kent: Burns & Oates).
- Sobrino, J. 1999 *La fé en Jesucristo*. (San Salvador: UCA Editores).
- Soelle, D. 2001 *The Silent Cry. Mysticism and Resistance* (Minneapolis: Fortress Press).
- Stålsett, S. J. 1997 *The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*. (Oslo).
- Stålsett, S. 2002 "For de fattige først" *Ung Teologi*.
- Vazquez, U. M. 1982 *El Discurso sobre Dios*. (Madrid: UPCM).