

HØYDE OG HELLIGHET:

LEVINAS I RELIGIONSFILOSOFISK PERSPEKTIV

*Pour-l'autre homme et par là à-Dieu!
Ainsi pense une pensée qui pense plus qu'elle ne pense.¹*

1. INNLEDNING: Hvordan forstå ordet 'Gud' som et meningsfullt ord? 1
2. TRANSCENDENS: Utover væren. Idéen om Uendelighet. 3
3. HØYDE: Den Andres Ansikt. En assymetrisk relasjon. 5
4. HELLIGHET: Passivitetens subjekt. Den etiske hendelse; stedfortredelse og kenosis. 7
5. GUD: "... spor av en fortid som aldri var nåtid – men et fravær som fortsatt forstyrret"
6. TIL AVSLUTNING : Den messianske utopi

1. INNLEDNING: Hvordan forstå ordet 'Gud' som et meningsfullt ord?

1. La meg innlede med et sitat fra forordet til boken *Entre Nous* (Mellom oss) fra 1991, altså en bok utgitt nær slutten av Levinas' virke og en tekst som anslår sentrale toner i hele Levinas' forfatterskap:

"Værens hendelse ligger i en anstrengelse for å være. [. . .] Det dreier seg på et vis i værenshendelsen bare om selve denne væren. Å være som værende, det er umiddelbart å bekymre seg om å være." [Dette er] "de levendes liv i kampen for livet; menneskenes naturlige historie i krigens blod og tårer [. . .] det å være lukket-om-seg-selv" [. . .] "Og se, så bryter det frem, i livet levd av mennesker, dét å vie-seg-til-den-andre. Og det er strengt tatt der det menneskelige begynner, ren mulighet, men fra første stund ren og hellig mulighet. Innenfor [...] væren spent om seg selv; en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham; et ansvar for min neste. Anderledes enn væren! Det er dette bruddet med likegyldigheten - om

¹ Emmanuel Levinas 1982: *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris: Vrin; s.13

så likegyldigheten skulle være statistisk dominerende - , muligheten av den-ene-for-den-andre, som er den etiske hendelse."²

2. Jeg har satt som overskrift på denne studien "Levinas i religionsfilosofisk perspektiv" - og da kan en jo kanskje undre seg over at utgangspunktet er et sitat som setter fokus på "der hvor det *menneskelige* begynner". Religionsfilosofiens hovedtema er jo Gud, vil en tro, ettersom de sentrale religiøse tema er nettopp forholdet til Gud, eller til det Hellige, det Absolutte, "das Ganz-Andere". Men religionens tema er også, i lys av dette forholdet, eksistensens grunnleggende spørsmål om vår væren i verden og vår identitet som mennesker - eller det ofte banaliserte spørsmålet: "meningen med livet". . . Levinas sier et sted at han ønsker å gjennomføre en filosofi som både er "himmelen åpen og jorden tro" (1961, s.44). Som alt annet en vil belyse utfra Levinas tenkning, er det med utgangspunkt i hans filosofi om det *menneskelige* en vil måtte nærme seg også hans bidrag til å forstå en tale om *Gud*.

3. Levinas' forfatterskap er omfattende – og er i sin helhet gjennomsyret av et religiøst språk. Vi støter på ord som for eksempel *åpenbaring, skapelse, den Helt-Andre, den Aller Høyeste, hellighet*; nøkkelord i hans filosofi er *transcendens, uendelighet*. Vi finner et utall *bibelske referanser* – og også ordet 'Gud' brukes uten blygsel. Det er nesten litt underlig, at dette språket er blitt mottatt med en slik fascinasjon inntil entusiasme, og at det har hatt et allment nedslagsfelt også i klima hvor ordet 'Gud' langt fra naturlig faller en inn, hvor religion ofte har vært avskrevet som enten likegyldig eller meningsløs metafysisk spekulasjon.

² Emmanuel Levinas 1991: *Entre nous . Essais sur le pensée-à-l'autre*, Paris: Grasset; s.10

Om Levinas' tekster er gjennomsyret av et religiøst språk, så fastholder han like fullt at han arbeider som filosof. Riktignok har han også et omfattende *religiøst* forfatterskap, i den forstand at det tar utgangspunkt i en bestemt religiøs tradisjon, in casu den jødiske. Han har utgitt en rekke tekstkommentarer innenfor den jødiske tekstfortolkningstradisjonen og flere essays om jødedommen. Men Levinas understreker selv at det filosofiske og det jødiske er to adskilte og uavhengige områder i hans arbeide. Som filosof er hans siktemål å utlegge nettopp fenomenenes *filosofiske* betydning, uten å ta utgangspunkt i gitte teologiske begreper eller religiøse tekster. Han stiller seg helt avvisende til tilføyelsen "jødisk" filosof hva han selv angår. Ikke desto mindre høres den jødiske stemmen tydelig også i hans filosofiske verk, som vi kanskje vil oppdage. I det følgende er det ikke den jødiske tenkeren og tekst-kommentatoren, men filosofen Levinas jeg vil konsentrere meg om. Tekstgrunlaget er altså de filosofiske verkene, ikke de jødiske studiene.

I dette omfattende forfatterskapet kan fremheves den *kontinuiteten* som forbinder Levinas' skrifter. Der ikke noen brudd eller omvendning – ingen *Kehre* – i Levinas' forfatterskap. Der er vektforskyvninger heller enn faser. Fra begynnelse til slutt er det som om han stadig utbroderer og nyanserer én sentral visjon, en maktpåliggende innsikt han vil formidle. Slik det påpekes i forordet til en oversettelse av et av hans senere verk, kan en i lesningen av Levinas oppleve det "som om senere tekster er kommentarer til tidligere tekster"³. Den teksten jeg her først og fremst vil ta utgangspunkt i, er en utgivelse fra 1982; *De Dieu qui vient à l'idée*, altså: *Om Gud som kommer til forestillingen* eller *Om Gud som faller en inn*. Dette er en samling artikler

³ Richard A. Cohen, forord til E. Levinas (1974) 1981: *Otherwise than Being or beyond Essence*, Boston: Martinus Nijhof; s.xi

hvor spørsmålet om Gud og de teologiske sidene ved Levinas filosofi er eksplisitt reflektert. Det er spesielt artikkelen "Gud og filosofien" jeg her refererer til.⁴ Men heller ikke i dette verket finner vi noe *nytt* som vi ikke kunne finne allerede i tidligere tekster. Vi gjenfinner de samme nøkkelord og tema som mer utfyllende er utarbeidet i det som kan kalles de to hjørnesteinene i Levinas forfatterskap; avhandlingene *Totalitet og uendelighet* fra 1961 og *Anderledes enn væren eller utover vesen* fra 1974. Disse to vil derfor også være sentrale referansepunkter i det følgende.

4. I forordet til verket *Om Gud som faller en inn*, formulerer Levinas selv en sentral religionsfilosofisk oppgave, idét han beskriver sitt prosjekt som å

"undersøke mulighetene for å forstå ordet 'Gud' som et betydningsfullt ord" [...] "Det vi ettersøker her er den *konkrete fenomenologi* innenfor hvilken denne betydningen betyr eller kan bety..." (1982, s.7).

Spørsmålet er altså: Hvordan er *meningsfull tale* om Gud mulig? Under hvilke *fenomenologiske omstendigheter* er meningsfull tale om Gud mulig?

Når vi ser nærmere på hvordan Levinas søker å besvare disse spørsmålene, er det veien gjennom de sentrale begrepene i hele sin filosofi han leder oss. Jeg vil derfor i det følgende prøve å løfte frem Levinas' religionsfilosofiske bidrag med noen av hans nøkkelord som ramme:

- * transcendens og idéen om uendelighet;
- * den Andres Ansikt og den assymetriske relasjon (der *høyden* møter oss);
- * væren-for-den-andre i stedfortredelsen (hvor *hellighet* avtegner seg).

⁴ Emmanuel Levinas 1982: *De Dieu qui vient à l'Idé*, Paris: Vrin; s.93 – 127

2. TRANSCENDENS: Utover væren. Idéen om Uendelighet.

5. Vi kjenner Levinas som *transcendensens* tenker fremfor noen: Vedvarende undersøker han hvilken vei tanken kan følge for å nærme seg transcendensen som *transcendent*, ”ubesmittet” av enhver immanens. Det transcendent – det som overskrider det gitte i vår erfaringshorisont og går ut over vår naturlige verdens liv i anstrengelsen for å være – er i Levinas’ utlegninger det *helt fremmede*; en radikal annethet (alteritet) som bryter opp en væren spent og lukket om seg selv:

Transcendens er det *absolutt Andre*, og kan derfor ikke gjøres til objekt i min verden eller omfattes av min begrepshorisont uten å miste sin karakter av transcendens. Transcendensen må fremstå som *brudd* med det som kan ha sitt opphav i meg og gå ut over hva jeg noengang vil kunne gjøre til del av mitt eget. I denne forstand er transcendensen - det Andre – noe radikalt *ytre*; ”det som kommer til meg utenifra” (1961, s.34). Ved dette betegnes en avstand og en adskilthet fra min erkjennelsesaktivitet som det ikke står i jeg’ets makt å overskride. Transcendensen møter meg altså som det jeg ikke selv kan yte, men bare kan *motta*, *passivt*, som når jeg mottar en gave - eller *nåde* .

6. Betegnelsen ’transcendens’ kan i seg selv gi assosiasjoner til en tenkning om Gud. Men Levinas fremhever at en transcendensfilosofi ikke nødvendigvis er religiøs eller *teistisk* – den har ikke nødvendigvis Gud som term og endemål. Når han i et intervju blir spurt om forholdet mellom religion og filosofi, svarer Levinas at de er ”to adskilte momenter, men

begge er del av den samme åndelige prosessen som er å nærme seg transcendensen” (1988, s. 204). Transcendens-tenkningen er også en *filosofisk* tradisjon: I sin søken etter sannhet, sier Levinas, er filosofien ”en bevegelse som går fra den fortrolige og velkjente verden [...] mot det fremmede” (1957, s.165). Den er ”vendt mot et ”annetsteds”, et ”anderledes” og et ”Annet””, er ”en bevegelse som utgår [...] fra et ”hjem” vi bebor, mot et fremmed utenfor, mot et derute” (1961 s. 21). Filosofien er altså i sitt vesen en bevegelse i retning transcendens.

7. Men Levinas hevder – med kraft! – at filosofitradisjonen har *trått feil* i denne bevegelsen. I gjentatte analyser mener han å påvise hvordan filosofien, med sitt utgangpunkt og fundament i *cogito*, det aktivt erkjennende subjekt, umiddelbart vil omforme enhver fremmedhet til noe kjent, noe er-kjent, og slik blir transcendensen underlagt ”det Sammes orden” - det møter meg ikke lenger som noe *annet*. Jeg skal ikke gå nærmere inn på disse analysene her. Men på bakgrunn av Levinas’ filosofikritikk kan en spørre; har da *religionen* lykkes bedre enn filosofien i å nærme seg det transcendent som radikal alteritet? Ifølge Levinas har den ikke det.

8. Nå har jo religionen flere språk: På den ene siden har vi *den teologiske tanke*; de intellektuelle, rasjonelle forsøk på å forstå ”Bibelens Gud” (sml. Levinas 1982, s.94f): Overfor den *positive teologi*, som søker å nærme seg Gud utfra tanken om en *værenslighet* mellom Skaperen og alt det skapte (*analogia entis*), kan vi kanskje ane Levinas’ kritikk: Gud sies å være Annen i den forstand at han er den ypperste, den høyeste virkeliggjørelse av det vi allerede kjenner her i denne verden. Derved omgjøres Gud til et

intensjonalt objekt, et tema for tanken, og fanges i ontologiens språk. Den såkalte *negativ teologiens* vei nærmer seg Gud gjennom å fremheve nettopp den *forskjell* som alltid består mellom Skaperen og det skapte. Utfra denne benektes enhver likhet mellom Gud og alt hva vi kan kjenne og meningsfullt si. Men også her bli Guds absolutte transcendens fanget i værens nett: Å si hva Gud *ikke* er, gir en indirekte karakteristikk av hva Gud *er*, og igjen er Guds transcendens tenkt innenfor immanensens horisont.

9. På den andre siden er en stor del av religionens språk knyttet, ikke til den rasjonelle teologi, men til *beretninger om en troens erfaring*. Men å påberope seg religiøs erfaring er ifølge Levinas heller ingen farbar vei for å gi mening til ordet Gud (sml. *ibid*, s.103f): En slik erfaringsberetning antas å være uavhengig av filosofi og rasjonell teologi, men legges inn under filosofiens grep allerede ved at de religiøse opplevelser fortolkes som en erfaring av *væren* og *nærvær*, eventuelt som en mystisk forening med det guddommelige. Gud blir et erkjennelsesobjekt erfart som nærvær for et subjekt – ikke åpenbart som noe ytre, radikalt annet og fremmed. Igjen omgjøres transcendens til immanens; Gud forstås som del av vår egen verden.

10. Så igjen; hvordan er meningsfull tale om Gud overhode mulig? ”Man spør seg om det er mulig å legitimt tale om Gud uten å gjøre vold på det *absolutte* som hans ord synes å bety” (*ibid*, s.8). Levinas søker betydningen av en Gud *hinsides* væren, ikke i betydningen en annen verden, en ”bak-verden”, men ”ubesmittet av væren” (1974, s.10). Gud kan, som transcendent, ikke være et ypperste værende, et ontologisk fundament, eller garanten for en himmelsk salighet av en annen verden. Både den aktive

fornuftserkjennelsens vei og troens naive eller intuitive vei avvises altså som forståelse eller tilnærming til Gud. Forsøkene på å erkjenne og tale om Gud støter på de samme vanskelighetene som værensfilosofien møter når den søker å begrepsliggjøre transcendens som et tema: Hvordan kan vi tale om noe utenfor væren, som ikke omslutes av væren? Religionens språk ”*ryster ikke filosofien*”, bryter ikke med det velkjente - også religionens tematisering ute-lukker Gud som radikalt Annen, og legger ham inn under erkjennelsens systematiserende aktivitet. Levinas’ prosjekt blir da å undersøke hvordan ’Gud’ kan uttrykkes ”i en rasjonell diskurs som vil være *hverken ontologi eller tro*” (1982, s.96, min uthevn.)

11. Levinas vil gjennomføre et filosofisk prosjekt, og må følge tankens veier; hvordan da *tenke* dette ”utover væren”, som hverken er eller ikke-er? I artikkelen ”Gud og filosofien” griper Levinas tilbake til en tankefigur han utmynter allerede i en artikkel fra 1957, altså 25 år tidligere, og som han stadig siden, helt til sine siste verk, kommer tilbake til: *idéen om Uendelighet* (*ibid*, s.104ff). I ”Gud og filosofien” brukes uttrykkene ”idéen om uendelighet” og ”idéen om Gud” om hverandre, som var de synonymmer.

Levinas refererer her til Descartes’ 3.dje Meditasjon, og fremhever hvordan Descartes, idet han vender seg *innover* i søken etter fast og sikker viten, støter på en forestilling som så og si vender tenkningen *utover*: forestillingen om Uendelighet. Uendeligheten er transcendensens figur:

”Uendeligheten er det særegne for en transcendens som transcendent, det uendelige er det absolutt andre” (1961, s. 41).

Idéen om uendelighet står i en særstilling blant alle de forestillinger jeg kan ha, ved at uendeligheten i og for seg er noe jeg umulig kan forestille meg.

Ved idéen om uendelighet tenker jeg ”det tanken ikke kan romme”, sier Levinas; subjektet ”tenker mer enn det tenker”. En idé uten form og innhold, ubegripelig, uten begrep, en forestilling som ikke er et *noe* min bevissthet kan være rettet mot, en tanke uten endemål. Ved idéen om uendelighet ”*tenkes det som alltid er utenfor tanken*” (ibid, s.10). Levinas ser her en tankens vei som går helt hen til å ”*sprengne tanken*” – den ”bryter opp det ‘jeg tenker’” som ifølge Kant ”ledsager alle mine forestillinger” (1982, s.108). Jeg støter på en fremmedhet, en absolutt alteritet, som hverken kan ha sin kilde i eller omfattes av meg og min tankeaktivitet. Slik avsløres at subjektet ikke er sin egen opprinnelse, dvs subjektet *skaper ikke seg selv*.

12. Levinas fremstiller dette bruddet i bevisstheten som en *edrueliggjøring* eller en *oppvåkning* (ibid, s.104). Bruddet, dét å støte på en idé som jeg umulig selv kan yte, er noe jeg *undergår* eller *utsettes* for – som

”en *passivitet* mer passiv enn noen passivitet, lik passiviteten av et traume gjennom hvilket ideen om Gud skulle ha vært *satt i oss*. . .”.

Gud som ”kommer til forestillingen”, som ”faller meg inn” som en tanke jeg bare passivt mottar, antyder her *skapningens* passivitet. Uendeligheten er innsatt i meg fra uminnelige tider: Satt, innpodet eller innplantet i tanken, betegner den

”en idé som betyr med en betydning forut for nærvær, forut for enhver opprinnelse i bevisstheten og derved opprinnelsesløst (an-arkisk) tilgjengelig i sitt spor” (ibid, s.107).

Sporet av en skapelse forut for tid og evighet, kunne vi kanskje si. Levinas omtaler dette som en relasjon, gudsrelasjonen-i-meg. Men altså som et *spor* bare, ikke som Guds *nærvær* i meg. Idéen om Uendelighet, eller synonymt;

idéen om Gud, viser til et område av *mening* som ikke er styrt av eller underlagt bevisstheten, men som likevel ”faller oss inn uten tvetydighet mellom sannhet og mysterium” (1961? s. ?). Den viser en tankens vei hvor ordet ’Gud’ kan ha mening, ikke som en essens, en substans eller væren, men som radikal eksterioritet - transcendens møtt i dypet av subjektiviteten, men som der bare kan være *gitt*.

3. HØYDE: Den Andres Ansikt. En assymetrisk relasjon.

13. Det er denne idéen om Uendelighet som fenomenologisk konkretiseres i den Annens Ansikt – skjønt; de beskrivelsene hos Levinas som kan omtales som ”*Ansiktets fenomenologi*”, peker jo nettopp *utover* ethvert fenomen, ”står i kontrast til enhver fenomenalitet” (1982, s.7).

Den transcendens som idéen om Uendelighet bærer bud om, møter meg i den Andres Ansikt som en konkret erfaring – men erfaring her av en annen orden enn dét som kan være gitt for tanken: Ansiktet, likesom idéen om Gud eller om Uendeligheten, trosser enhver inlemmelse i subjektets erkjennelseskategorier. Ansiktet er det som ”hvert øyeblikk overskrider den idé om den Andre jeg kan ha i meg” (1961, s.43). Ansiktet kan ikke tilbakeføres til det allerede kjente, kan aldri reduseres til noe bestemt. Eller i Levinas’ terminologi: Ansiktet ”kommer til meg utenifra”, fra et annet sted eller et ikke-sted – det forblir alltid ”*ytre*”. Ansiktet har altså transcendensens og uendelighetens kjennetegn.

Ansiktet kommer til meg som det fremmede, ugripbare, men ikke desto mindre som *uttrykk*, som *betydning*. Ansiktet er ikke et erfaringsobjekt som bevisstheten tillegger mening - det er *selv* en *kilde* til mening, en mening som "*åpenbarer seg*", forut for min aktive begripelse og fortolkning. Ansiktet *taler*, den Andre møter meg som et spørsmål - *hvor er din bror?* I møte med Ansiktet – nakent og sårbart - ligger en henvendelse som påkaller mitt svar og mitt ansvar. Men ansvaret er ikke noe jeg tar på meg; ansvaret er *pålagt* meg, ansvaret er *alltid-allerede-der* i kraft av den Andres tilsynekomst. I samme øyeblikk som Ansiktet åpenbarer seg, er jeg innsatt i ansvaret, *passivt*, forut for ethvert valg, forut for enhver vurdering, enhver begrunnelse.

14. Levinas beskriver møte med den Andres Ansikt som transcendentens hendelse i min konkrete eksistens – det er den andre konkrete *personen* som er transcendent, radikal alteritet: "Det absolutt andre, det er den Andre, min Neste" (1961, s. 28). Men ansvaret som den Andres tilsynekomst pålegger meg, innebærer et radikalt brudd med min værenshorisont, med enhver immanens; det er

"en situasjon hvor totaliteten brister [. . .] En slik situasjon er eksterioriteten eller transcendentens stråleglans i den Andres ansikt" (ibid, s. 9).

Brudd, derved, også med min og den Andres gjensidighet som værender-i-verden. Den andre melder seg som *epifani*, en åpenbaring, som *fra det høye* – en konkret åpenbaring av det jeg ikke kan hente utfra meg selv, men bare kan motta. Den andre blir min "læremester". Ansvars-relasjonen til den andre er en *assymetrisk* relasjon; den Andre står over meg, kommer før meg. *Uendeligheten åpenbares i denne assymetrien.*

"Nesten er ikke inkarnasjonen av Gud, men i ansiktet [...] er Nesten nettopp en manifestasjon av den høyde Gud åpenbares i" (ibid, s. 77)

15. Og dette, for Levinas, er *erfaring* i *radikal* betydning – en omveltende erfaring, et innbrudd i og en rystelse av meg selv og min verden:

"Erfaring i den eneste radikale betydning av ordet, er forhold til et ytre, til et Annet, uten at denne utvendigheten kan innlemmes i det Samme" (1957, s.172).

Senere (hvor han er kommet lenger inn i kampen med språket) uttaler han det samme med et visst forbehold:

". . . forholdet til det uendelige må uttrykkes på en annen måte enn som erfaring. Men hvis erfaring nettopp betyr et forhold til det absolutt Andre [...] - det vil si til det som alltid overskrider tanken - da fullender forholdet til uendeligheten erfaringen par excellence." (1961,s15)

Skal vi da kalle dette en *religiøs* erfaring? En erfaring, ikke av et Høyeste Værende eller av forening og nærvær - mer som en erfaring av "en høyde som himmelen over oss", eller uendeligheten "tilgjengelig i sitt spor". Kun *min Neste* "er en manifestasjon av den høyde Gud åpenbares i", og Levinas fortsetter; "Vårt forhold til menneskene [...] gir de teologiske begreper deres eneste betydning" (1961, s.77). En religiøs erfaring – eller en relasjon til transcendenten – er mulig, ikke som ontologisk viten eller erkjennelse, men som en etisk relasjon. Ordet 'Gud' faller en inn som et meningsfullt ord kun *entre nous*, mellom oss, i lydhørheten og lydigheten overfor ansvaret som pålegges meg i møte med den Andre.

Men dermed er ikke alt sagt. Levinas forfølger *innebyrden* av dette møte videre; møte med *høyden* som innsetter det *hellige* i verden.

4. HELLIGHET: Passivitetens subjekt.

Den etiske hendelse; stedfortredelse og kenosis.

16. Vi har sett at Levinas fremhever min *passive* posisjon i møte med transcendenten: – transcendenten (eller uendeligheten eller den Andre) er det som er meg gitt, som jeg bare kan motta. Det er i denne passive mottagelsen jeg blir til som subjekt.

I forordet til *Totalité et Infini*, sier Levinas at boken er “et forsvar” for “en subjektivitet grunnet i idéen om uendelighet”, som “tar i mot den Andre, som gjestfrihet” (1961, s.11f). I subjektiviteten “fullendes idéen om uendelighet” (ibid). Ikke bare er transcendenten det som bare kan være meg gitt; jeg blir *meg selv gitt* i møte med den Andre.

17. Den dypeste strukturen av subjektiv erfaring, hva Levinas kaller “psyken”, er strukturert i relasjonen av *svar* og *ansvar* overfor den andre som påkaller meg. Subjektivitetens første ord er ikke “*ego sum, ego existo* – jeg er, jeg eksisterer”, som Descartes formulerer det samtidig med sitt *cogito*. Subjektivitetens figur er profetens lydhørhet og lydighet, som – når kallet av Herren – sier: “*Me voici!*” “*Se, her er jeg!*”. Eller kanskje skulle vi oversette akkusativene her mer direkte; “*meg her!*” Disse ordene kan uttales bare i første person presens: Jeg fremkalles som svar på den andres tiltale og *individueres* - blir meg, uerstattelig, unik og enestående. Jeg blir

den andres *utvalgte* - “som om kravet er rettet bare mot meg”. Og Levinas får dette til å høres ut som en kjærlighetserklæring; “. . .bare meg . . .”. Ansvar er helt og holdent min affære, jeg kan ikke overgi det eller rette kravet mot noen annen. Ansvar pålegges meg: Forut for all aktivitet og forut for enhver gjensidig utveksling, forståelse og fellesskap, altså som *ren passivitet*, er jeg underkastet den Andre i ansvaret

18. I løpet av sitt forfatterskap formulerer Levinas subjektiviteten i et stadig mer radikalt – og religiøst – språk: Selve definisjonen av mennesket blir *muligheten for offer, soning, og stedfortredelse (substitusjon)* for den andre.⁵ Ikke bare er jeg ansvarlig for mine egne handlinger og deres konsekvenser; - jeg er ansvarlig like til *soning for den andres skyld*. Ikke bare er jeg underkastet den Andre i ansvaret for hva som måtte vederfares ham eller henne; - jeg har ansvar like til *å sette meg i den andres sted*. Jeg er “den andres *gissel*”; ansvaret som er der fra opphavet av, betyr at når jeg blir til som subjekt er jeg *allerede inntatt* av den andre. *Å bli til som subjekt innebærer at den Andre inntar jeg’ets plass*. Dette er den “*etiske hendelse*” der det menneskelige begynner, som det het i sitatet innledningsvis: Når innenfor værenshendelsen noe annet bryter frem; dét “å vie-seg-til-den-andre [...] en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham; et ansvar for min neste. Anderledes enn væren!” Denne “ordenen av væren-for-den-andre er helligheten som kilde til all verdi” (1982, s.5).

19. “I subjektiviteten fullendes idéen om uendelighet”, hevder altså Levinas. Jeg’ets væren-for-den-andre, stedfortredelsen, går langt utover ethvert objektivt, begrenset og velfundert ansvar - den går like til et *grense-*

⁵ For en utlegning av subjektiviteten slik forstått, se E. Levinas 1974: *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990; kapittel IV. Sml. spesielt s. 159f, 176f, 179ff.

løst ansvar, et ansvar som ikke kan begrunnes, som er uten opprinnelse og fundament, et *uendelig* ansvar. Uendeligheten åpenbarer seg i stedfortredelsen som et ansvar *utover væren, anderledes enn væren, u-naturlig og uten grunn*. Den etiske hendelse væren-for-den-andre er vitnesbyrdet om *hellighetens* tilstedeværelse i en verden hvor menneskene er sårbare, utsatte, nakne. Iboende i møte med den andre, er en apell om hellighet. Kallet til hellighet er kallet til å akseptere det uendelige ansvar som ikke noe menneske kan ta på seg, som ikke står i min makt. Det er et kall til ”å gjøre det kun Gud kan gjøre; tre i den andres sted, utsonne den andres skyld, ta ansvar for det hele ... et ansvar av *messianske* dimensjoner”.⁶

20. *Messianismen* er hos Levinas et personlig kall for hvert menneske, og er selve definisjonen av ipseiteten, selvheten – det som gjør jeg’et til meg. Subjektiviteten som væren-for-den-andre ”fullender idéen om uendelighet”, det vil si; bryter utover væren, utover sin væren-hos-seg-selv, sin immanens: Denne ”oppvåkningen” er ”noe man kan beskrive som en inkarnasjonens skjelven”, den avsetter subjektet fra ”sitt kongedømme av identitet og substans” og ”endrer subjektets immanens i dypet av dets identitet” (1982, s.119f). Gjennom ansvaret gjenfinner subjektet ”en ny identitet” (ibid) - eller vi kunne kanskje si at det blir ”født på ny”, som det heter i enkelte religiøse tradisjoner. *Messianismen*, *hellighetens* mulighet, avtegner seg kun ved *et desentrerte, detroniserte subjekt* – vi skaper oss ikke selv, men er

skapninger. Kallet til hellighet er kallet til å akseptere denne skapt-heten og *i radikal forstand bli til ved en Annen*.

*

21. Stedfortredelsen, hvor jeg’et blir subjekt ved å *oppgi* seg selv for den andre, i *uttømmingen* av seg selv (– i *kenosis* som det heter på teologisk –) er slik jeg leser det, en nøkkel i Levinas’ religionsfilosofi - eller kort og godt; i hans filosofi. Der er inkarnasjonen, hvor Gud, den Høyeste, Uendeligheten ”går som en skjelven gjennom verden”, og høyde møter hellighet i åpenbarings hendelse.

Den etiske hendelse ”utover væren” er nettopp *utover* væren; den ikke noe som *er*, men noe som stadig *skjer*. Den er ”innbruddet”, det plutselige, som overrumpler meg. Parallellt kan vi si at hverken ansvarligheten eller dens ytterste uttrykk; stedfortredelsen, er noe *vi er* eller *kan* være. Ansvaret er det som bryter opp vår væren, den er selve *muligheten* for og higen etter det Gode som ikke står i min makt. Ansvaret ”for alt og alle” – hvordan skulle vi kunne bære en slik bør? Jeg tror noe av Levinas’ svar er at *vi bærer den ikke*. Den kommer til oss *ubedt* – plutselig og i konkrete situasjoner: ”Det etiske”, sier han, er et område hvor

”Uendeligheten [. . .] bare *skjer / passerer (se passe)* som Uendelighet og som oppvåkning...” (1982, s. 123).

Religiøst sett ligger deri åpenbaringen og skapelsens betydning, hvor frelsen, soningen for verdens lidelse, stedfortredelsens mulighet, er gitt som det messianske kall som er subjektivitetens gåte. ”Se, her er jeg!” eller ”meg her” – her-og-nå, i dette øyeblikk og fra opphavet av – er *selve definisjonen av det menneskelige*, og derved *vitnesbyrdet* om Gud.

⁶ Frandsen,, Henrik Vase 2001: *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense: Universitetsforlaget; s.184f

22. Vi startet med Levinas' spørsmål om hvordan ordet 'Gud' kan falle oss inn som *et meningsfylt ord*. Levinas siterer ofte det Gamle Testamentet, og utsagnet fra profeten Jeremia er ett sitat av flere som peker mot hvordan ordet 'Gud' kan bety: "Han sørget for at arme og fattige fikk sin rett . . . er ikke dette å kjenne meg?" lyder ordet fra Herren" (Jer.22,16). Meningsfull tale om Gud er for Levinas mulig bare i etikkens språk:

"Setningen hvor Gud kommer og blander seg i ordene er ikke "jeg tror på Gud". Den religiøse diskurs [. . .] er ikke dialogen. Den er "se, her er jeg", sagt til min neste som jeg er utlevert til og hvor jeg forkynner fred, dvs mitt ansvar for den andre" (1982, s.123).

Etikk er "profetisk tale", og profeten er Guds budbærer – profetisme er "rent vitnesbyrd" (ibid,s.124). Og kun i en profetisk diskurs blir ordet 'Gud' et meningsfylt ord.

Hvilken Gud? kan vi da spørre, og fortsatt søke svaret i et "hvem" eller et "hva". For Levinas erkjennes ikke Gud som et hvem eller et hva, men som et *hvordan*; subjektiviteten er "transcendensens teater" (ibid), stedet hvor transcendensen *utspiller* seg og blir intelligibel ved å anta etisk betydning som "det Gode utover væren". Gud møtes som kun *et spor i menneskets hellighet*.

5. GUD: "spor av en fortid som aldri var nåtid

– *men et fravær som fortsatt forstyrrer*"

23. Vi har sett at Levinas søker betydningen av en Gud "ubesmittet av væren", en Gud hvis absolutte transcendens ikke gjøres vold på ved å legges

inn under erkjennelsens og immanensens grep. Videre så vi at en relasjon til transcendensen er mulig som en *etisk* relasjon; i møte med den Andre som kaller meg til bruddet med væren i den etiske hendelsens passive selvpoppivelse. Det etiske er i Levinas' filosofi *transcendensens hendelse*:

"Etikken er ikke et moment i væren; den er anderledes og bedre enn væren, den er selve muligheten for utover-væren". (1982,s.114f)

Og, fortsetter han, det er i etikken at

"[. . .] Gud løsrives fra objektiviteten, fra nærværet og fra væren. Han er hverken et objekt eller en samtalepartner. Hans absolutte avstand, hans transcendens, går over til å bli mitt ansvar [. . .] for den andre." (ibid)

Gud åpenbares, men *kun* i den etiske grunnsituasjon. Nåde og forsoning er gitt, men kun gjennom oss i stedfortredelsens mulighet. Som bl.a. Davis påpeker, skriver Levinas ofte i sine tekster *a-Dieu* (til-Gud) istedenfor substantivet *Dieu* (Gud).⁷ *a* – til – antyder bevegelsen henimot Gud, og *adieu* antyder et farvel til Gud som en ontologisk kategori: Vi kan nærme oss Gud, men aldri nå ham. At Gud åpenbares kun innenfor den etiske orden, vil si at det nærmeste vi kan komme Gud er i møte med den andre, i den mellommenneskelige dimensjonen. Gud møtes kun *entre nous*; mellom oss.

24. Men heller ikke dette er "å møte Gud" i betydningen Gud *tilstede*. Gud, har vi sett, er ikke del av væren, er ikke et nær-vær; Gud *er* ikke – heller ikke "i" den Andre. I artikkelen om "Gud og filosofien" heter det:

"Gud er ikke ganske enkelt "den første andre" eller "den andre par excellence" eller "den absolutt andre", men annen enn den andre, anderledes

⁷ Davis, Colin 1996: *Levinas. An Introduction*, Cambridge / Oxford: Polity Press; s.98

annen, annen ved en alteritet som er forut for den andres alteritet, forut for den etiske forpliktelsen overfor min neste og forskjellig fra enhver neste, transcendent like til fraværet” (1982, s.115)

Og i en fotnote til dette avsnittet tilføyes:

”Spor av en fortid som aldri var nåtid - men et fravær som fortsatt forstyrrer” (ibid, fotnote 16).

Gud *er* ikke – er ikke væren og nærvær. Men heller ikke kan vi si at Gud *ikke* er; Gud er ikke *intet* – rent fravær. Gud er transcendent ”like til fraværet”, men ”et fravær som fortsatt *forstyrrer*”. Guds betydning er ”forut for nærværet”, men er ”opprinnelsesløst (an-arkisk) *tilgjengelig i sitt spor*”. Ved begrepet om ”sporet”, søker Levinas en formulering av det paradoksale og spenningsfylte forholdet mellom nærhet; transcendensen som bryter inn i mitt konkrete liv, og fravær; det absolutt Andre, utover væren og cogito. Et spor av ”uendeligheten i transcendensens bevegelse”, som en studie uttrykker det.⁸ Et *spor* er som om det *vibrerer* mellom nærvær og fravær; noen har vært her, noen har passert, og her-og-nå møter vi det som alltid allerede er forbi. . . Gud er ”spor av en fortid som aldri var nåtid”, men som stadig *bryter inn i nåtiden*, et spor som ”fortsatt forstyrrer”.

25. Vi er allerede flere ganger blitt konfrontert med denne *tidens dimensjon* i Levinas’ tenkning: Ansvar er ”an-arkisk”, dvs uten opphav, uten begynnelse, fra ”en uminnelig fortid”; møte med den Andre er et ”innbrudd”; transcendensens hendelse er det *plutselige*, en ”oppvåkning”; Gud er ”forut for” – forut for nærværet, forut for den annens alteritet, forut for den etiske forpliktelse. Levinas’ tenkning om tiden er en avgjørende

forutsetning for å utdype hva som ligger i begrepet om ”sporet” – men er et omfattende tema som ville kreve en annen studie enn den vi her har satt oss føre å gjennomføre.

Så la oss *så langt* stoppe der: Hvilken Gud? Den som ”fortsatt forstyrrer” i den etiske hendelsens profetiske vitnesbyrd, hvor sporet av en ikke-nærværende Gud omvelter værens orden.

6. TIL AVSLUTNING : Den messianske utopi

26. Jeg vil avslutningsvis først vende tilbake til et spørsmål som umiddelbart melder seg i denne lesningen: Stilt overfor Levinas’ språk, som Ricoeur har påpekt er et *hyperbolsk* språk, overdrivelsenes språk, til det ekstreme;⁹ – hvordan skal en forholde seg til det? Ricoeur understreker at *hyperbolen* må forstås som ”en systematisk praktisering av *eksess* i den filosofiske argumentasjon”, den fremstår som ”en strategi egnet til å produsere virkningen av brudd som idéen om eksterioriteten i betydningen ab-solutt alteritet, forbindes med”.¹⁰ Men utover å være en strategi i den filosofiske utlegning; hva kan det konkret bety, å være ansvarlig ”for alt og alle” i en passiv selvoppgivelse overfor den Andre, stedfortredende, som den andres ”gissel” – hva vil det si? Noen hver kan her rygge tilbake. . .

Jeg har allerede fremhevet at den etiske hendelse ”utover væren” nettopp må oppfattes som en hendelse, ikke noe som *er*, men noe som stadig skjer, og at hverken ansvarligheten eller dens ytterste uttrykk; stedfortredelsen, er

⁸ Frandsen, H.V., 2001: *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense Universitetsforlag; s.174

⁹ se Ricoeur, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil; s.388 ff.

¹⁰ op.cit., s. 389

noe som står i vår makt – det kommer til oss ubedt, ”vekker” oss, plutselig og i konkrete situasjoner. Og empirisk sett, så møter vi det jo – hengivelsen inntil offeret, vitnesbyrdet om hellighet, åpenbart i selvoppgivelsen – dette finnes som hendelser i verden, det *skjer*: Kanskje kan noen eksempler gi innspill til forståelse av ”den etiske hendelse” i mer konkret forstand.

Ett eksempel er historien om Maximilian Kolbe: Denne polske presten, som senere er blitt helligkåret, satt i konsentrasjonsleir under krigen. En dag, som så mange andre dager, ble fangene stilt opp og noen menn vilkårlig valgt ut for å gå i gasskammeret. En av dem utbrøt: ”Min kone, mine barn – skal jeg aldri se dem igjen?” Ved disse ordene gikk Kolbe frem i rekkene og tilbød seg å ta mannens plass, å dø i hans sted. ” . . . en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham. . . ”.

Andre eksempler: For noen år siden kom jeg over en bok av den polsk-franske skribenten Marek Halter – boken slo meg som var den en hel rekke ”bilder fra virkeligheten” av hva Levinas omtaler.¹¹ Forordet begynner slik:

”Det Gode, finnes det? [. . .] Denne boken er opplevelsene til et menneske som drar ut for å lete etter det minste lille lysglimt, den mest beskjedne gnist av det Gode i det Ondes sluk [. . .] – en reise gjennom sjeler, samvittigheter og hjerter.”

Forfatteren legger ut på en reise gjennom Europa for å oppspore mennesker som under krigen ”ikke nølte med å risikere livet for å berge liv”, og for å fortelle deres historie. Og dette er beretninger om hverken helter eller helgener, men om helt alminnelige mennesker. Noe som går igjen i flere av intervjuene og samtalene med disse menneskene, er at når de blir spurt om

hvorfor de slik satte livet på spill, blir de svar skyldige. Spørsmålet blir møtt med litt undrende og nølende utsagn som: ”– Det er da normalt”, ”– det er jo bare slik når noen trenger hjelp”, ”– hvorfor? . . . de var jo i fare”. ”– Derfor. Det er slik”. Disse ”les gens de *parce que*” (folkene av *derfor-det*), som Halter kaller dem (s.46), handlet ikke utfra rasjonelle overveielser og beslutninger, ikke på grunnlag av en bestemmelse tatt. De ga ureflekterte og umiddelbare – kan vi si *passive?* – svar. For å sitere bare ett av utallige eksempler:

”Når bestemte De Dem for å berge jøder?” ”Jeg bestemte ingenting. En mann banket på døren min. Han sa at han var i fare. Jeg sa han skulle bli, og han ble helt til slutten av krigen. Han var den første.”

Godheten i ondskapens sluk. En hendelse i verden hvor ”det menneskelige begynner”, for å tale med Levinas; ”*bruddet med likegyldigheten – om så likegyldigheten skulle være statistisk dominerende*”.

27. Til slutt: Levinas’ prosjekt, sies det, er å nyformulere filosofien ved å stille den overfor et annet utgangspunkt enn det filosofitradisjonen har vært dominert av – et ”*annet*” som filosofien har ekskludert. Levinas’ kritikk av vestens tanketradisjon er uten nyanser: *Ingen* tenkning har gitt rom for den transcenderserfaringen han peker på. Han medgir riktignok at der finnes noen få unntak, men dette kun i form av ansatser som med en gang forlattes til fordel for ”det Sammes orden”. Transcenderserfaringen – betingelse og utgangspunkt for såvel erkjennelse som subjektdannelse – er for Levinas mulig å utlegge bare i *bruddet* med enhver ontologisk horisont overhode. Det må nevnes at dette levinasianske ”dogme” er blitt utfordret og problematisert i den filosofiske debatt, uten at vi her skal gå videre inn i

¹¹ Halter, Marek 1995: *La Force du Bien*, Paris: Robert Laffont

denne. I forlengelsen av vår religionsfilosofiske tematikk, vil jeg imidlertid reise spørsmålet knyttet til den samme totale avvisning også av en *troens erfaring* som vei til et møte med transcendens.

Levinas hevder selv at enhver filosofi springer ut av en før-filosofisk erfaring. Møte med ”transcendensen i den Andres Ansikt”, er for ham denne før-filosofiske erfaring som er filosofiens utgangspunkt; ”Ansiktet er ren erfaring, erfaring uten begrep” (1957, s.177). Hvordan er denne primære erfaring å forstå? En erfaring av en annen orden enn den vi begriper i en refleksiv akt, en ”ren” erfaring av det absolutt Andre, en erfaring uten begrep . . . ubegripelig? En slik erfaring kan bare forstås som en form for *mystisk* erfaring, vil enkelte kommentatorer hevde. Og der er unektelig slående paralleller mellom Levinas’ og religiøse tradisjoners beskrivelser av møte med ”det Helt-Andre”:

For å ta det mest nærliggende i vår kontekst, så har en bred mottagelse blant kristne filosofer og teologer vist at Levinas omtaler noe som vekker gjenklang og gjenkjennelse. Går vi til de kristne mystikernes skrifter og deres ”beretninger om troens erfaring”, så er den kanskje mest sentrale formuleringen av gudserfaringen uttrykt nettopp som en *umiddelbar* og *begrepsløs* erfaring, og i metaforen en erfaring ”ansikt til ansikt”.¹² Vi finner også der formuleringer av *det messianske kall*: Den kristne er kalt til forening og likedannelse med Kristus, Messias, og målet for det kristne livet er å kunne si med Paulus; ”det er ikke lenger jeg som lever, men Kristus som lever i meg” (Gal. 2,20). En kontinuerlig kristen erfaringsdimensjon synes å

være at Kristi etterfølgelse i sin ytterste konsekvens innebærer selvoppgivelse, *kenosis*; forening med Gud erfares som et radikalt skifte av fokus fra jeg’et til den Andre, hvoretter mitt liv ikke lenger tilhører meg, men er overgitt Gud i disponibilitetens ”*ja, her er jeg*”. Det er en *forvandlende* erfaring som jeg ikke selv bevirker, men som er *gitt*, som gave. I denne erfaringen blir forening med den Helt-Andre, Gud, og forening med den Andre, min neste, to sider av samme sak; ”Hva dere gjorde mot en av disse mine minste har dere gjort mot meg” (Mt. 25,45). Selvoppgivelsen er innebyrden av hva det vil si å leve som *skapning*; å stille seg åpen for kontinuerlig, gjennom et helt liv og stadig på ny, å *bli til ved en Annen*. Slik erfarer mystikeren å bli seg selv gitt i møte med Gud. *Livet selv* blir mottatt som gave; ”alt er nåde” og *ikke mitt eget*.

Når jeg her – stikkordsmessig – trekker frem disse eksempler på likheter, så er det ikke i og for seg for å argumentere for at Levinas beskriver noe som må kalles en mystisk erfaring (hva nå det måtte være . . . i seg selv et svært ullent begrep, hvis betydning krever en nærmere klargjøring¹³). Det er mer for å antyde at Levinas’ sentrale visjon har vært erfart, tenkt rundt og formulert, også i tradisjoner som påberoper seg såvel en ontologisk forståelse som en troens erfaring. Altså en åpning mot at det likevel kan være mulig å nærme seg en formulering av transcendsensrelasjonen, også ad de veier han selv så bastant avviser.

Men hvorom allting er . . . kanskje har få tenkt ”det Andre i det Samme” så *gjennomført*. Ved å fokusere den messianske *kenosis* som både en mulighet og et ”faktum” i verden, subjektiviteten utover enhver egologi,

¹² For referanser og eksempler på parallellene til Levinas som jeg påpeker i dette avsnittet, se Thomassen, Magdalene 2000: ”Erkjennelse og gudserfaring i Edith Steins religiøse forfatterskap” i Møller og Nygård (red.) 2000: *Edith Stein – filosof og mystiker*, Oslo: Emilia; s.223-254

¹³ For en utlegning av mystikkens erkjennelsesvei og noen innspill til klargjøring av begrepet, se Thomassen,op.cit., f.eks. s.226f

utover ”det Sammes primat eller narcissismen” (1957, s.167), stiller han oss overfor en filosofi som vil ”ryste oss” og søke å gi – også rasjonell – mening til en omveltning av tingenes orden, utfra en overbevisning om, eller en åpenbaring av, menneskets kall og godhetens betingelser.

”Hvis filosofiens vesen skulle bestå i å vende tilbake til noe forut for alle vissheter [. . .] hvis den lever av kritikk, da skulle den Andres ansikt være selve begynnelsen til filosofien.” (ibid, s. 178)

Den messianske utopi er i Levinas’ filosofi en kontinuerlig kritisk instans som ikke bare filosofien og religionen, men livet selv må prøves mot.

ANVENDT LITTERATUR:

Av Emmanuel Levinas:

- 1957: “La Philosophie et l’idé de l’Infini” i Levinas 1988a; s.166-178
- 1963: ”La Trace de l’Autre” i Levinas 1988a; s.187-202
- 1961: *Totalité et Infini*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990
- 1965: ”Enigme et phénomène” i Levinas 1988a; s.203-216
- 1968: ”Un Dieu Homme?” i E. Levinas 1991
- 1972: *Humanisme de l’autre homme*, Paris: Fata Morgana, Livre de Poche
- 1974: *Autrement que’être ou au-delà de l’essence*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990
- 1975: “Dieu et la Philosophie” i *Le Nouveau Commerce* no. 30-31, Paris: s. 97-128
- 1982a: *De Dieu qui vient à l’Idé*, Paris: Vrin, 2dre utvidet utg.1986, i éd. de poche 1992
- 1984: *Trascendance et intelligibilité*, Geneve: Labor et Fides, 1996
- 1988a: *En découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 4de utg.
- 1988b: ”Langage et proximité” i Levinas 1988a; s.217-236
- 1988c: *À l’Heure des Nations*, Paris: Minuit
- 1991: *Entre nous . Essais sur le pensée-à-l’autre*, Paris: Grasset (artikler fra 1951 - 1988)
- 1998: *Underveis mot den Annen*, Essays av og om Levinas, Oslo: Erasmus / Vidarforlaget

Annet:

- Bloechl, J. (ed.) 2000: *The Face of the Other and the Trace of God*, NY: Fordham Univ. Press
- Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991: Emmanuel Levinas, Paris: Cahier de l’Herne
- Cohen, Richard A. 1981: forord til E. Levinas (1974) 1981: *Otherwise than Being or beyond Essence*, Boston: Martinus Nijhof
- Descartes 1641: *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, til norsk v.A.Aarnes, Oslo: Aschehoug 1980
- Faessler, M. 1984 :”L’intrigue du Tout-Autre” i *Les Cahiers de la nuit surveillée*, nr.3/84, Lagrasse, Verdier, 1984, pp. 119-145
- Faessler, M. 1991: ”Dieu, autrement” i Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991; pp 477 - 491
- Frandsen, Henrik Vase 2001: *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense Universitetsforlag
- Halter, Mareck 1995: *La Force du Bien*, Paris: Robert Laffont
- Peperzak, Adriaan 1991: ”Passages” i Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991; pp 492 –501
- Ricoeur, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil
- Thomassen, M. 2000: ”Erkjennelse og gudserfaring i Edith Steins religiøse forfatterskap” i Møller og Nygård (red.) 2000: *Edith Stein – filosof og mystiker*, Oslo: Emilia; s.223-254