

# At høre det uhørte: Teologisk epistemologi som dialogisk livsorientering<sup>1</sup>

*Prof., dr.theol. habil. Claudia Welz  
Aarhus Universitet*

Abstract: What does it mean to listen to what cannot be heard? In this article, the “unheard-of” is explored along two different tracks: (a) as something God-given or divinely revealed (in the context of theology and philosophy of religion) and (b) as something egregious or criminal (in the context of ethics and trauma studies). Theological epistemology is here developed with a special focus on the limits of the cognition and knowledge of God in Christianity (Anselm of Canterbury, Luther) and contemporary Judaism (Buber, Levinas), and on the significance of dialogue and second-person encounters. Epistemology is connected with a hermeneutics of the senses, where the human being is regarded as a witness who “listens” to something transcendent which can only be articulated on the basis of acoustic or auditory metaphors but nonetheless remains inaudible. In relation to an ethical and religious life-orientation (Kant, Stegmaier, etc.), listening is described as medio-passivity “in-between” activity and passivity, subjectivity and alterity. It is argued that the listener’s personal responsivity (Waldenfels) and responsibility (Buber, Levinas) remain opposed to “resonance” (Rosa) and an “echo” (Nancy) that has no distinct voice. Methodologically, epistemology as dialogical life-orientation is seen as part of a theory-practice feedback-loop which requires patient, hospitable listening practices in view of irresolvable theoretical tensions and fruitful paradoxes that always spur further thought.

Keywords: Ethics – theological epistemology – concept of God – witnessing – dialogical life orientation – hermeneutics of the senses – phenomenology of listening – Anselm of Canterbury – Luther – Kant – Buber – Levinas – Nancy – Waldenfels – Rosa

En tiltrædelsesforelæsning er en slags programerklæring eller manifest. Men så længe vi er undervejs som tænkende væsener, kan teolo-

---

1. Dette er en udvidet version af min tiltrædelsesforelæsning som professor i Etik og Religionsfilosofi ved Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, den 6. maj 2022. En særlig tak til Mette Ydebo for omhyggelige sproglige rettelser, til Kasper Lysemose og Bjarke Mørkøre Stigel Hansen for udførlig faglig feedback, til en anonym reviewer for en tankevækkende fagfællebedømmelse og til Bjørn Rabjerg for gode spørgsmål i forbindelse med slutkorrektoren.

gisk tænkning ikke være andet end *theologia viatorum*, pilgrimmenes teologi på livsrejsen, hvor ruten må tilpasses omstændighederne. Jeg er meget taknemmelig for ikke at være alene på denne vandring. Det er et privilegium at være en del af et enestående arbejdsfællesskab på Institut for Kultur og Samfund ved Aarhus Universitet, og jeg er bæret over at få lov til at præge faget “Etik og Religionsfilosofi” i de kommende år – sammen med gode kolleger og med inspiration fra dygtige studerende.

## 1. At høre det uhørte

Forelæsningen kredser om at høre det uhørte. Det er et paradoks: at høre det, der ikke kan høres. Det er “uhørt” i to betydninger af ordet: (1) så usædvanligt og usandsynligt, at det aldrig er hørt før; og (2) desuden ufatteligt og ubeskriveligt, ofte med den bibetydning, at “det uhørte” forstås som det uhyrlige og urimelige. I det følgende vil jeg udfolde begge betydninger – i den første betydning forstår jeg “det uhørte” som noget gudgivet med henblik på “Religionsfilosofi”, i den anden betydning som noget menneskegjort med henblik på “Etik”, og begge dele i en teologisk kontekst. Emnet er relevant i begge teologiske sammenhænge, fordi “det uhørte” som noget udtalt (men meningsbærende) kan udvide vores verden, så vi – når vi “hører” eller fornemmer det og svarer på den implicite fordring eller appel, der gemmer sig i det – kommer til at forstå mere om os selv, vores relation til hinanden og det transcendentale hinsides vores nuværende menneskelige fortolkningshorisont.

Mens “Religionsfilosofi” kan bidrage med en kritisk diskussion af religiøse grundoverbevisninger, beskæftiger faget “Etik” sig med muligheder, betingelser, normer og grænser for menneskelig handling.<sup>2</sup> “Systematisk Teologi” tilbyder en problemorienteret redegørelse for bibelske og teologihistoriske traditioner og deres betydning i dag. Dette indebærer en øget opmærksomhed på aktuelle udviklinger ikke kun i andre akademiske fag, men også i samfund, politik og kultur på verdensplan. “Det uhørte” i første forstand, der angår vores forhold til Gud, kan selvfølgelig også have etiske konsekvenser, fx som handlingsmotivation. Her er “det uhørte” noget positivt, som er ønskværdigt, men uden for menneskelig kontrol. Derimod er “det uhørte” i anden betydning relateret til noget negativt eller ligefrem kriminelt,

---

2. Mere om faget “Etik og Religionsfilosofi” findes i Grøn og Welz 2009; Welz og Nissen 2020.

som beklageligvis er blevet begået og gør krav på det handlende subjekt, der konfronteres med det.

### *Religionsfilosofisk forstået: Det uhørte som noget gudgivet*

De tre “abrahamitiske” religioner jødedom, kristendom og islam bygger på en tro, der retter sig mod det usynlige.<sup>3</sup> Gud kan ikke “ses” med øjnene og er ikke empirisk tilgængelig på samme måde som en blomst, en sten eller lignende. Som verdens skaber overstiger han alt det skabte. Selv om han godt kan blive “nærværende” hos os ved hjælp af noget skabt, fx i mediet “brændende tornebusk” (2 Mos 3), forbliver han samtidig “fraværende”, for så vidt det guddommelige ikke kan reduceres til noget på jorden. Den bibelske Gud “viser” eller “åbenbarer” sig selv<sup>4</sup> først og fremmest i sit ord: Ifølge 2 Mos 19,9 kunne israelitterne høre Gud “tale” med Moses i Sinajs ørken,<sup>5</sup> og ifølge Johannesevangeliets første vers inkarnerede Gud sig i det ord, som i begyndelsen var hos Gud og var identisk med Gud: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Dette guddommelige, evige ord kan selvsagt ikke være opstået i et menneskes fantasi. Det er “uhørt” ved at overstige al menneskelig fornuft og forestillingskraft.

Det “uhørte” som noget gudgivet, vi ikke kan sige til os selv, må dog “høres” og modtages, ellers kan det ikke få nogen virkning. Dets virkningshistorie begynder med en semiose, en tegnproces i form af fortolkninger, omfortolkninger og nyfortolkninger af det guddommelige, der *både* træder ind i, eller rettere sagt “indtræffer” i vores menneskelige erfaringsverden som en begivenhed, hvormed det bliver immanent, *og* fortsat forbliver transcendent ved at overskride denne erfaringsverdens grænser. Gud er ikke “givet” for vores bevidsthed på samme måde som andre erfaringsgenstande, og derfor er det også kontroversielt, om Gud overhovedet (eller i hvilken forstand han) med rette kan beskrives som et “fænomen”.<sup>6</sup> For at gøre rede for den dobbelthed, at Gud i udgangspunktet ikke er et fænomen på linje med andre fænomener, men at han alligevel kan “komme til verden”, således at vi kan “mærke” det, vil det være mit forslag at forstå teologi

3. Min redegørelse samler sig om jødedommen og kristendommen.

4. Jeg har skrevet mere om emnet i Welz 2014.

5. De danske bibelcitater stammer fra Bibelen online (2020): <https://www.bibelselskabet.dk/brugbibelen/bibelenonline/>

6. For blot at nævne to diametralt modsatte synspunkter, så har vi på den ene side Emmanuel Levinas’ og på den anden Jean-Luc Marions, se hertil Welz 2008a.

som en semiotisk fænomenologi af det usynlige, der mærkværdigvis kan gå igennem øret.<sup>7</sup>

I de sidste mange år har jeg arbejdet på en tværfaglig *phenomenology of listening*.<sup>8</sup> Selv om en sådan fænomenologi er sansebaseret, har den også at gøre med noget, der ikke selv kan høres, lige så lidt som det kan ses. Det spændende er, at dette “uhørte” ikke desto mindre “optræder” via akustiske metaforer, der går på lydforholdene i det “ydre” rum, eller via auditive metaforer, der beskriver receptionen af lydene i menneskets “indre”. Konkret skriver jeg på en trilogi med titlen “*Vox peregrina: A Phenomenology of Listening to What Cannot be Heard*”. Den guddommelige “stemme” eller Guds “ord”, der nævnes både i den Hebraiske Bibel og det Nye Testamente, er et eksempel på en *vox peregrina*, en fremmed stemme. Guds uhørbare “stemme” kan kun “høres” eller fornemmes, for så vidt Gudsordet formidles af menneskeord – eller når Gud formidler sig selv på anden måde, fx i den “sagte susen” (hebraisk: קוֹל דְּמַמָּה דְּקָה), som Elias hørte på Horebs bjerg (1 Kong 19,12). Det guddommelige ord er “uhørt” også i den forstand, at det kun lod sig forlyde *indirekte*, ved hjælp af noget andet, der giver lyd (eller genlyd).<sup>9</sup> Der er brug for et instrument.

### *Etisk forstået: Det uhørte som ugerninger og deres konsekvenser*

Etisk forstået er “det uhørte” knap så positivt som en gudgivet gave. Her kommer ordets negative konnotationer til udtryk: “det uhørte” som noget, man forarges over. Det er overvældende på en uhyggelig måde. Det kobles ikke til guddommelig kommunikation og selvpræsentation, men tværtimod til menneskelige gerninger, eller rettere sagt: ugerninger og deres konsekvenser. Med det “uhørte” menes her traumatiserende hændelser fremkaldt af menneskers handlinger. Ses det faktiske inden for en horisont af det normative, fremstår det “uhørte” som noget, der ikke burde være sket og ikke må ske igen. Tilsvarende har mottoet efter Anden Verdenskrig, Shoah og Hiroshima været: *never again!* At “høre det uhørte” kræver i den sammenhæng en særlig lydhørhed over for mennesker, der ikke bliver hørt,

7. Det at udvikle teologi som det usynliges fænomenologi har været den “røde tråd” i min forskning i de sidste 2 årtier, se Welz 2005; Welz 2008d; Welz 2021a.

8. Jeg har indtil videre koncentreret mig om teologiske, etiske og psykologiske aspekter i Welz 2017; Welz 2019a; Welz 2019b; Welz 2022a. Se desuden Welz 2021b.

9. Med hensyn til mennesker, der ikke kan høre ved hjælp af ørerne eller primært lader sig lede af synet, skal det betones, at Guds ord også kan “høres” eller fornemmes indeni og giver “genlyd” i sindet ved, at det går gennem øjnene, når Bibelen læses – uanset om det gøres gennem bogstaver eller tegnsprog eller kombineret med visuel kunst.

der bliver overhørt eller har mistet deres stemme, fordi de er blevet ofre for noget “uhørt”. Dette “uhørte” må ikke ignoreres. Det er nødvendigt at “høre” det for at kunne undersøge, hvad der er sket, og for at kunne gøre noget imod det, fx flygtningedramaer.

Efter min opfattelse er det en kerneopgave i faget “Etik” at lytte til offrene og vidnerne og at analysere det sagte og det usagte i lyset af idéhistorien og teologiske *loci*,<sup>10</sup> som Philipp Melanchthon kaldte teologiens emnemæssige hovedpunkter. Men hvordan er vi kommet frem til dette koordinatsystem? Svaret er: også ved hjælp af vidner.

De bibelske vidners beretninger om fx det babylonske eksil, og om hvordan de trods alt kunne bevare en eller anden form for tro og håb, hører med til det kildemateriale, teologien i dag kan bygge på – tekster fyldt med livsvisdom.<sup>11</sup> Til forskel fra andre historiske kilder handler det for de bibelske vidner ikke primært om at fortælle nøjagtigt, *hvad* der er sket og *hvordan*, men først og fremmest om at *give mening* til det, der er sket. Ofte er det en meningsdannelse vis-à-vis det meningsløse. Vi behøver da ikke at tillægge nogen mening til meningsløs lidelse; men der er en grundmenneskelig søgen efter noget, der trods alt forbliver meningsfuldt – og dette findes af de bibelske vidner oftest i Guds nærvær.

Således synger den bedende i Sl 73,26.28: “Om end min krop og mit hjerte forgår, / så er Gud for evigt mit hjertes klippe og min lod; / ... at være Gud nær er min lykke, / jeg tager min tilflugt til Gud Herren, / så jeg kan fortælle om alle dine gerninger.” Skiftet fra en tredje-persons-beretning til en dialog, der føres fra et anden-persons-perspektiv, er bemærkelsesværdigt: Mens Gud i starten bliver omtalt noget distanceret som “ham, Herren”, skrumper afstanden mellem Gud og menneske, indtil Gud til sidst tiltales som et “Du”, hvis “gerninger” den bedende vil bevidne. Mennesket er altså et vidne i dobbelt forstand: for det første et øjenvidne i forhold til det, der sker i verden rundt omkring, for det andet et vidne i forhold til Gud og spørgsmålet om hvordan Gud stiller sig til det, der sker i denne verden. Salmisten synes at gå ud fra, at Gud direkte kan gribe ind i begivenhedernes gang, så man kan identificere Guds gerninger modsat menneskelige, eller at Gud kan vende situationen.

Som Carol Newsom har vist i sin bog *The Spirit within Me: Self and Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism* (2021), virker Gud ifølge den Hebraiske Bibel for det meste således, at der opstår en form for *co-agency* mellem Gud og menneske. Dvs. de arbejder sammen, eksempelvis sådan, at den guddommelige ånd bogstave-

10. Jf. Melanchthons *Loci communes* fra 1521, der blev modificeret flere gange i løbet af hans liv (i 1535, 1543 og 1559).

11. Se hertil min kollega Elisa Uusimäkis disputats: Uusimäki 2021.

ligt “inspirerer” mennesket og dermed giver nye kræfter og vitalitet, så det kan gøre noget, det ellers ikke ville være i stand til at prøve, endelige opnå, eller den guddommelige ånd påvirker menneskets perceptions- og tænkeevne og giver det dermed et *agential boost*,<sup>12</sup> altså handlingsmæssig hjælp.

## 2. Teologisk epistemologi og etik baseret på eksistentielt vidnesbyrd

Men ikke nok med, at mennesket som vidne kan modtage *empowerment* “oppefra”, dvs. guddommelig støtte og handlekraft; Gud kan også selv optræde som vidne til det menneskegjorte “uhørte”, der sker på jorden. Således bekender den bedende i Sl 94,9: “Skulle han, som plantede øret, ikke høre, / skulle han, som dannede øjet, ikke se?” Det er retoriske spørgsmål, hvor svaret er: “Jo, selvfølgelig skal han dét!” Gud kender ifølge vers 11 sågar vores “tanker” og bevidner dermed både det synlige og det usynlige, både det, der kan høres, og det uhørte. Denne “krydsning” af menneskelige og guddommelige bevidnelsesprocesser tydeliggør det unikke ved teologisk etik: at der (modsat filosofisk etik) ikke kun regnes med menneskers aktion og interaktion, men desuden med en helt tredje faktor, der godt kan virke *i* og *igennem* det menneskelige, men samtidig leverer en overskydende kraft, som mennesker ikke kan tilskrive sig selv alene. Det er et ekstremt komplekst samspil, for ikke at sige en forvikling. Som Newsom påpeger, er mennesker nemlig ikke altid bevidste om, at der også er “divine agency at work” (Newsom 2021, 26).

Dette *status quo* skaber nogle videnskabsteoretiske vanskeligheder. I bedste tilfælde optræder der *de facto* nogle menneskelige vidner til Guds usynlige virke, og simultant holder Gud så at sige øje med os mennesker. Som det hedder i Sl 121,3: “han, som bevarer dig, falder ikke i søvn”. I dette *best case scenario* sker der en gensidig bevidnelse. Men dette scenarie opstår kun, hvis der er en gensidig opmærksomhed på hinanden. Det er der ikke, når vi tænker på alt muligt, men helt glemmer, at vi lever vores liv *coram Deo*: “foran” eller “overfor” Gud.

Hvis gudserkendelsen (og den kritiske refleksion over talen *om* eller *til* Gud inklusive menneskers gengivelse af hvad de hører som talen

12. Newsom 2021, Chapter 2: “Agency in Biblical Narrative” (23–47), her især 26, 43, 47.

af Gud) er teologiens fornemste opgave,<sup>13</sup> som ikke kan varetages af nogen anden videnskab, er spørgsmålet, hvordan vi kan gøre rede for en erkendelses-”genstand”, der unddrager sig. Martin Luthers reformatoriske tilgang til problemet er at holde gudserkendelsen sammen med menneskets selverkendelse: “Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica” (WA 40/II, 327, 11). Den guddommelige og genuint teologiske visdom er altså erkendelsen af Gud og mennesket – fordi den bibelske Gud er *deus pro nobis*, Gud for os, os til gode, hvilket har konsekvenser ikke kun for vores selvforhold, men også vores etiske forhold til hinanden.

Tanken om, at gudsforholdet udspiller sig i mellemmenneskelige forhold, er også central i den jødiske dialogfilosofiske tradition. Således betegner Martin Buber i sin “Efterskrift” (1957) til *Ich und Du / Jeg og Du* (1923) “[g]udsforholdets nære forbundethed med forholdet til medmennesket” som sit “væsentligste anliggende” (Buber 1997, 126). Buber går ud fra, at Gud bliver nærværende i forholdet mellem mennesker og indeslutter alle disse forhold (jf. bogens tredje del, 84-85).

Guds nærvær repræsenteres sprogligt i form af tegn, metaforer og symboler, der stammer fra vores livsverden. I forbindelse med det såkaldte *spatial turn* i filosofi, kulturvidenskab og teologi har man forsøgt at stedfæste, hvordan det guddommelige nærvær kan “lokaliseres” i forhold til den menneskelige krop, menneskers eksistensbevægelser og fællesskab (se fx Jooß 2005; Fuller og Löw 2017).

I sin redegørelse for rumkonceptionerne i Salmernes Bog har Bernd Janowski<sup>14</sup> således demonstreret, at de bibelske salmer relaterer den vertikale højdedimension til Guds ophøjethed og nærvær i forhold til mennesket i nødens dybde og dets færd i det kosmiske livshus (*Lebenshaus*) (Janowski 2021, 311, 318ff). Guds virke beskrives her som en målrettet bevægelse mellem underverdenen “dernede”, dødsriget *sheol*, og himlen eller bjerget Zion med templet “deroppe”, hvortil Gud trækker mennesket og giver det tilflugt (334-337). Salmernes Bog betragtes som *templum spirituale*, der ikke er bygget af sten, men af ord og toneklang på vej fra klage til lovprisning (337-338).

Dette åndelige, transportable tempel bliver til et mødested for Gud og menneske i det øjeblik, mennesket vender sig mod sin Gud. I netop dette øjeblik muliggøres den førnævnte bilaterale bevidnelsespro-

13. Jf. Welz 2010a, 1085f. Det græske ord *θεολογία*, som allerede findes hos Platon, betyder bogstaveligt forstået “tale om Gud”, men her menes myter i en polyteistisk kontekst. I en nutidig, protestantisk-kristen kontekst vil jeg definere “teologi” som kritisk refleksion over talen om eller til Gud.

14. Jf. Janowski 2021. Her omtales følgende fire *Raumdimensionen* eller rumdimensioner: *Nähe*, *Weite*, *Höhe*, *Tiefe* (nærhed, vidde, højde, dybde).

ces, der danner grundlaget for enhver teologisk epistemologi. Det vidunderlige ved Bibelens tekster er, at dette øjeblik kan “gentages” i mange andre menneskers liv, når de læser disse ældgamle tekster.

Lad mig give endnu et eksempel, nu fra det Nye Testamente. Johannesprologen om Guds uhørte, ja utænelige menneskevordelse kan betragtes som et langvarigt tekstvidne (*Text-Zeuge*), der er i stand til at videregive vidnesbyrdet også langt efter, at de menneskelige vidner er døde (Assel 2020, 301). Som Heinrich Assel har påpeget i sin monumentale trebinds-kristologi med titlen *Elementare Christologie* (2020), fungerer prologen som et inkarnationsvidne.<sup>15</sup> Navnet Jesus Kristus gælder her som et sprogpproducerende “element” og pragmatisk orienteringspunkt i bekendelse og tilbedelse.

Begge mine eksempler peger på, at den teologiske erkendelsesteori er rodfæstet i et eksistentielt vidnesbyrd om, hvordan mennesket kan komme i kontakt med sin Gud – et vidnesbyrd, der er overleveret i form af tekster, som i deres polysemi fører til vidt forskellige udlægningstraditioner. Systematisk teologi forsøger at holde fortiden og nutiden sammen, idet den gennemtænker disse flertydige bibelske og teologihistoriske traditioner med hensyn til samtidens situation.<sup>16</sup>

Ifølge Peters Første Brev skal kristne “altid være rede til forsvar” (πρὸς ἀπολογία) over for enhver, der kræver “regnskab” (λόγον) for det kristne håb (1 Pet 3,15). Den slags apologi fordrer en rationel refleksion, der ikke er for indforstået. For Paul Tillich er apologetisk teologi derfor en teologi, der svarer på spørgsmål, som ligger i en givet situation.<sup>17</sup> Teologi skal følgelig ikke forsvare troen, men svare på de udfordringer, den bliver konfronteret med – i kraft af det evige budskab, teologien aflægger regnskab for.

Som universitetsfag kan teologi ikke bare være troens selv-eksplikation, men indebærer i hvert fald også den kritiske (og selvkritiske) undersøgelse af troen og dens dokumenter, som behandles på en metodisk reguleret måde for at modvirke ideologi. Teologi undersøger gudserfaringens vidnesbyrd, afprøver kontroversielle sandhedskrav og tager stilling til indvendinger. Dermed tager teologien intellektuelt ansvar i det mindste for den del af traditionen, som indgår i vores aktuelle virkelighedsforståelse. Hvilket gudsbegreb og hvilket menneskesyn er det, der kan forsvares frem til i dag? Her kommer mit bud på et svar.

15. Assel 2020, §36 med titlen “Der Prolog als Zeuge der Inkarnation” (288-324).

16. I dette og de næste to afsnit trækker jeg igen på Welz 2010a, her 1088-1090.

17. Tillich 1987 I, 12: “Apologetische Theologie heißt: antwortende Theologie. Sie antwortet auf Fragen, die die Situation stellt, und sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft.”



### *Gudsbegrebet “mellem” teologi og filosofi*

Hvis vi følger den Hebraiske Bibel, det Nye Testamente og Koranen og definerer Gud som et bestemt singulært individ med personlige træk, løber vi ind i det problem, at selve definitionen, der afgrænser ham fra andre entiteter som “nogen specifik”, gør ham finit, til noget endeligt, mens det guddommelige *per definitionem* er det u-endelige, in-finitte – ellers kunne Gud ikke være allestedsnærværende. Hvordan kan vi så sammentænke Guds singularitet som et “Du”, med hvilket vi kan kommunikere,<sup>18</sup> med Guds altomfattende livs- og skaberkraft? Kan Gud både være “den eneste Ene”, der alene er Gud, og “Altet”, som er mulighedsbetingelsen for hele virkeligheden? Der er en (i mine øjne) uundgåelig, men samtidig uundværlig spænding i gudsbegrebet (se Welz 2016b).

Anselm af Canterbury begynder således sit *Proslogion* (1077-78) med en direkte henvendelse til Gud i vokativ. Bogens titel betyder “tiltale”; men den indeholder samtidig et forsøg på at “bevise” (*probare*), at den Gud, der tiltales, også er til stede hos den bedende og bevidner sig selv i dialog med mennesket. At “bevise” betyder her “at prøve” og derved “selv at erfare”.<sup>19</sup> Men hvordan kan den tænkende komme til at erfare den Gud, han eller hun har i tankerne? Anselm definerer ikke Gud ved hjælp af et superlativ. I stedet for at definere Gud som et højeste væsen (som teismen) eller en dybeste værensgrund (som panteismen) bruger Anselm en komparativ formulering for at redegøre for den “størrelse”, i forhold til hvilken “intet større kan tænkes”: *aliquid quo nihil maius cogitari possit* (se *Proslogion*, kapitel 2-4). Det geniale ved denne formulering er, at Gud hverken kommer til at stå øverst oppe i værens-pyramiden som “den allerstørste” eller som fundament for

18. Martin Buber (1995, 129) har betegnet Gud som *das ewige Du* og *eine absolute Person*.

19. Jf. Habel 1989, 310 (på tysk: “prüfen, erfahren, erleben”). Immanuel Kant anklager i *Kritik der reinen Vernunft* (1781) Anselms såkaldte “ontologiske gudsbevis” for at udgøre en μετάβασις εις άλλο γένος, en logisk fejlslutning på grund af en kategoriforveksling, der svarer til, at man vil købe noget i en butik for tænkte penge, man kun har i sit hoved, men ikke i sin pung. Kants indvending er, at man ikke må springe fra den logiske til den ontologiske orden, og at man ikke fra den blotte begrebsanalyse, fx et apriorisk (altså erfaringsuafhængigt) begreb om Gud som *ens necessarium*, et absolut nødvendigt væsen, kan komme til Guds ekstra-mentale væren og slutte, at et absolut nødvendigt væsen også må eksistere i virkeligheden (jf. *Kritik der reinen Vernunft* = KrV, B 619 og B 626). Kant har ret i at påpege, at “væren” ikke er et prædikat (altså et udtryk man påhæfter et begreb, man i forvejen har om en ting). Kants kritik rammer dog ikke Anselms, men snarere Descartes’ gudsbegreb som *ens necessarium* (se Funkenstein 2018, 181). Det er ikke målet med Anselms argument at bevise Guds eksistens på grundlag af et begreb om et nødvendigt, fuldkomment og yderst virkeligt væsen, der ikke *ikke* kan være, så eksistensen allerede er indbygget i gudsbegrebet.

hele bygningen, der så kan rives ned af postmoderne tænkere, som vil tage afsked med den udskældte “onto-teologi”; nej, gudstanken fungerer hos Anselm som et selvoverskridende tankeinstrument, der driver tænkningen videre og videre, uden at den nogensinde kan nå det absolutte (se Anselm 1995, 84-85; dansk oversættelse i McGuire 2011, 35-61; se Welz 2018).

Det (eller den) umålelige kan hverken overskues eller kaperes – og på den måde forbliver gudstanken også filosofisk relevant, da den indeholder spørgsmålet om tænkningens grænser. Anselm forsøgte *sola ratione*, alene gennem fornuften, at nå frem til Gud – men pointen af *aliquid quo nihil maius cogitari possit* er netop, at denne tanke aldrig når frem til en “destination”, da enhver bestemmelse er en grænse, der igen kan overskrides. Gudsbegrebet udgør selv et grænsebegreb. Vi kan ikke tænke os frem til en Gud, der er præcis som den bibelske.

Således hedder det i Es 64,3: “intet øre har nogen sinde hørt, intet øje har set en anden Gud end dig, som griber ind for den, der håber på ham.” Paulus tager dette vers op i 1 Kor 2,9 og udlægger det usete og uhørte som noget, “der ikke er opstået i noget menneskes hjerte, det, som Gud har beredt for dem, der elsker ham”. Dette udsagn fortæller om overraskende erfaringer med den Gud, der ligner en person, idet han “går i dialog” med sine skabninger og “hører” og “ser” dem, når de skriger til ham. For igen at citere Sl 94,9: “Skulle han, som plantede øret, ikke høre, skulle han, som dannede øjet, ikke se?” De menneskelige sanser affirmeres, og deres skaber beskrives som en, der selv er i stand til at indgå i en sansebaseret “samtale”.

### *Mennesket som lyttende vidne: Sansernes hermeneutik og det transcendent*

I stedet for at dekonstruere de tilsyneladende barnlige antropomorfe forestillinger om Gud, fordi de ifølge Ludwig Feuerbachs projektionsteori overfører noget menneskeligt til det guddommelige,<sup>20</sup> kan vi også forsøge at forstå dem den anden vej rundt, ud fra *imago Dei*-motivet: Mennesket er skabt *teo*-morft, dvs. *som* eller *i* Guds billede (בְּצֶלְמֵי אֱלֹהִים)<sup>21</sup> og kan ligne Gud i en *imitatio Dei*, så deri det mindste etableres en overensstemmelse mellem menneskelig handling og guddommeligt virke, en *analogia actionis*,<sup>22</sup> hvis ikke en værensmæssig analogi, en *analogia entis*. Vores mellemmenneskelige relationer til

20. Se konklusionen af Ludwig Feuerbachs bog *Das Wesen des Christentums* (1841).

21. Mht. gudbilledligheden og fortolkningen af de tilsvarende Bibelvers i 1 Mos 1,26-27; 5,1 osv., se Welz 2016c.

22. Dette udtryk har jeg fra Dickmann 2006, 91, fodnote 35, med henvisning til Schreiner 1993, 139.

hinanden skal afspejle den måde, hvorpå Gud sætter sig i forhold til os: Hvis Gud lytter og taler til os, skal vi gøre det samme over for hinanden.

Hvis vi følger denne tankegang, betyder det, at mennesket skal tilpasse sine handlinger og sin vilje til den måde, som det tror, Gud ønsker, at det skal agere på. Her forestilles Gud som et autonomt handlende væsen, der selv har ører, øjne og hænder, om end metaforisk forstået. Hvis vi vil nedtone denne mimetiske tanke, hvor mennesket skal efterligne Gud, kan vi alternativt benytte os af en medieteoretisk tilgang: Guds nærvær hos (eller i) os må være åndeligt, ellers kan han ikke være omni-præsent, men nærværet formidles kropsligt, ikke mindst gennem Guds budbringere. På hebraisk hedder de מְלָאָכִים, og det er oftest engle i menneskeskikkelse. Den bibelske tanke er, at Gud kan benytte sig af mennesker, der er villige til at tjene ham, og så lægger de deres hænder, øjne eller ører til.<sup>23</sup>

Hvis den medieteoretiske tilgang er korrekt, kan Gud kun nå os indirekte, formidlet af fænomener vi erfarer i den verden, vi mere eller mindre har til fælles. Netop på grund af denne formidlingsproces, der ikke kan gå uden om den menneskelige bevidsthed og dens emotion, perception og kognition, kan vi ikke tale om Gud uden samtidig også at tale om mennesket. Vores sanser kan komplementere eller ligefrem synæstetisk supplere hinanden, så vi også kan "se" med ørerne, når høresansen stimulerer synet. Synæstetisk eller ej, menneskelig perception er altid inter-modal, da de forskellige sanser overlapper i synergi og interdependens (se Kolesch 2006, 42, 44-46). En sansernes hermeneutik skal afkode modaliteten af sansernes samspil og lære os at forstå, hvordan præcis de spiller sammen.

Når der er tale om "at høre det uhørte", står høresansen *pars pro toto* for hele sanseerfaringen. Vi kunne lige så godt tale om "at se det usete", for så vidt forholdet mellem det, der er givet, og det, der er forud-givet, står på spil. Derfor må sansernes hermeneutik åbne sig for det over-sanselige, forstået som det sanseoverskridende. Teologien har jo at gøre med en Gud, der frit kan indgå i den fænomenale verden og samtidig overgår den himmelhøjt. Af den grund er det oplagt at følge kirkefædrene i at redegøre for det transcendent ved at kombinere tre forskellige måder at tale om det på: (1) *via positiva*, dvs. katafatisk teologi, som tilskriver Gud fuldkomne attributter, fx den sig selv skænkende kærlighed; (2) *via negativa*, dvs. apofatisk teologi, som siger, hvad Gud *ikke* er, fx krig; og (3) *via eminentiae*, som tilkendegiver, hvordan Guds kvaliteter overstiger alt, vi kan erfare, fx er hans godhed "højere" end vores.

23. Mht. relevante bibelsteder og flere overvejelser, se Welz 2021c.

Helmuth Plessner forsøgte i sin “Ästhesiologie des Geistes” at vise, hvordan sanserne “kropsliggør” ånden, og han så en særlig sammenhæng mellem “Vernunft, Vernehmen und Hören”, altså mellem fornuft, (den indre auditive) fornemmelse og hørelse (Plessner 1980, 380, 381-382). Han henviser til Johann Gottfried Herders afhandling om sprogets oprindelse, hvor hørelsen er defineret som dør til sjælen og det bånd, der binder alle andre sanser sammen.<sup>24</sup> Hørelsen forbinder det indre og det ydre, indtryk og udtryk, og er dermed også ens foretrukne adgang til andethed. Når Gud forstås som “den helt Anden” eller som absolut alteritet, er det nærliggende at relatere Guds transcendens til mennesket som lyttende vidne.

Jeg vil dog ikke privilegere hørelsen. I princippet kan den ikke mere end synet; den kan bare noget andet:<sup>25</sup> Hørelsen “fanger” det ord, den stemme eller appel, der kommer “udefra” og berører os inderst inde. Synet derimod begynder i os og retter sig udadtil, hen imod verden omkring os. På den måde har synet og hørelsen en modsatrettet direktionalitet, hvis man vurderer blikkets retning i forhold til øjnene og lydbølgerne i forhold til ørerne.<sup>26</sup> Derudover kan hørelsen, som står for menneskets receptivitet og fordybelse i sig selv, nogle gange kompensere for synets utilstrækkelighed, eksempelvis når et menneske “kaldes” ud af sin selvskabte blindhed om sig selv. Hvordan kan mennesket befries fra den? Det er et spørgsmål om livsorientering.

### 3. Livsorientering mellem aktivitet og passivitet

“Orientering” betyder geografisk set at gå ud fra et givet sted i verden og at vende sig mod orienten eller østen, for derudfra at kunne finde andre steder. I sin skelsættende artikel “Was heißt: Sich im Denken orientiren [sic]?” (1786) bruger Immanuel Kant orienteringsbegrebet erkendelsesteoretisk med hensyn til, hvordan vi kan orientere os i tænkningen. Også her forudsættes en retningsans, men vejviseren er ikke først og fremmest forskellen mellem højre og venstre, men snarere fornuftens teoretiske og praktiske brug. På den måde kan man

---

24. Se Plessner 1980, 346: “die eigentliche Tür zur Seele und das Verbindungsband der übrigen Sinne” (med henvisning til Herder 1891, 65).

25. I dette afsnit trækker jeg på Welz 2019d, 165-166.

26. Tak til Bjørn Rabjerg for følgende kommentar: Det er rigtigt, at vi kan styre blikkets retning, men på trods af det kan synet stadig være receptivt, således at vi er modtagende i synet og derfor “stemmes” af det, vi ser. Vi kan “se bort”, men ikke “høre bort” (højest holde os for ørerne), men at se bort ændrer ikke nødvendigvis på, at det, vi så ser på, ikke også er noget, vi modtager.

sågar finde frem til noget oversanseligt, fx gudsbegrebet. Orientering som et vitalt behov rejser frem for alt et pragmatisk og etisk spørgsmål: Hvad skal jeg gøre i en given situation?

I sit over 800 sider lange livsværk *Philosophie der Orientierung* har Werner Stegmaier defineret orientering som “*Leistung, sich in einer Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation beherrschen lässt*” (Stegmaier 2008, 2), dvs. som den præstation at finde sig til rette i en situation for at opdage handlingsmuligheder, gennem hvilke situationen kan mestres. Iblandt orienteringsaktiviteterne er det at navigere i en kompleks verden – fx ved at reflektere over den, fortolke tegn, finde fodfæste, strukturere livet i rutiner og identificere sit spillerum. Til vores diverse orienteringsstrategier hører paradoks-management (se Welz 2016d; Welz 2019e). Paradokser forener modsætninger. De får tænkningen til at oscillere mellem to modsatte muligheder, som begge forekommer at være sande. Det kan først virke forvirrende, men hvis hver pol respekteres med hver sin *particula veri*, sin egen del af sandheden, kan det blive frugtbart at fastholde paradokserne, fordi de tillader os at håndtere kompleksitet uden at havne i forsimplinger. I dette tilfælde kan des-orientering blive til en mere nuanceret re-orientering.

Personlig identitet er paradoksal som orienteringsnorm, fordi den forudsætter ikke-identitet: For at kunne genkende sig selv, vedkende sig en handling og på den måde identificere sig med sig selv må den enkelte samtidig kunne adskille sig fra sig selv og se sig selv “udefra” gennem andres øjne.<sup>27</sup> Dermed er nogen, der er identisk med sig selv, ikke statisk den samme; identitet indebærer paradoksalt nok selvforandringens dynamik (se Welz 2010). Derfor konstaterer Matthew Bagger i sin komparative studie *The Uses of Paradox* (2007, xi): “Religion celebrates paradox because it forms the basis for techniques of self-transformation.”

Religiøs orientering indeholder imidlertid den hemmelighed, at gudsbegrebet inviterer os til at tænke det utænkelige. For igen at citere Stegmaier, nu i engelsk oversættelse: “The Abrahamic religions start from a clearly-signified and all-governing paradox: that everything is to be grasped via God, but He Himself is ungraspable” (Stegmaier 2019, 199). Derfor indeholder religiøs orientering risikoen “of holding on to something holdless” (202). Troen på en Gud, der er højere end al fornuft, grunder i tillid. Tillidsfuld tro er en form for “coping” med eksistentiel uvished (se hertil Welz 2010c). Jeg siger helt bevidst ikke, at tillid er en “coping-strategi”, fordi tillidsfuld tro

27. Se Stegmaier (2008, 432): “die Paradoxie des mit sich selbst Identischen, das, um mit sich identisch sein zu können, von sich unterscheidbar sein muss und doch nicht von sich unterscheidbar sein soll.”

på Gud netop ikke kan anvendes strategisk; tværtimod ligger der et ufortjent "overskud" i den, som vi ikke kan opnå gennem vores egne anstrengelser.

Livsorientering foregår *mellem* aktivitet og passivitet i den forstand, at orientering involverer begge dele. Noget, jeg savner i Stegmaiers orienteringsfilosofi, er en bevidsthed om grænserne for det, vi kan mestre. I min optik hører det med til at kunne orientere sig, at man også er klar over, hvad man ikke formår, og hvor grænserne for menneskelig kunnen løber.

Jeg vil hævde, at befrielsen fra selvbedrag, selvskabt ufrihed eller generelt fra "synden" (uanset om den fortolkes erkendelsesteoretisk, etisk eller teologisk) kræver mødet med en anden, der sørger for, at man sættes på afstand af ens egen utilstrækkelighed, hybris eller fortvivelse, der ifølge Reformationsteologien bunder i menneskets bortvendning fra Gud,<sup>28</sup> når det er selvindkroget. Gud forbliver uden for vores "rækkevidde" – medmindre Gud giver sig selv til os. Derfor betoner Luther og en række nutidige reformatoriske teologer, deriblandt min Doktorvater Ingolf Dalferth, at vi befries og retfærdiggøres *mere passive*, helt passivt, uden selv at kunne bidrage til redningsaktionen; vores re-aktion, der ytrer sig i næstekærlighed, kommer senere (jf. WA 18, 697, 25-30; WA 39/1, 211, 19-24; WA 45, 461, 30-32; Dalferth 2009; Dalferth 2011; Welz 2016a).

I sin afhandling *Passivität aus Passion* (2010) gør Philipp Stoellger dog opmærksom på, at betoningen af den rene passivitet ikke er helt konsekvent. Luther blander den sammen med receptivitet, når han på den ene side hævder, at vi intet gør ("nos nihil agimus ... sumus mere passivi"), og på den anden side betegner os som tilskuere og modtagere ("spectatores et receptores") i forhold til Guds værk (Stoellger 2010, 243, jf. WA 40/III, 588, 20-30). Stoellger har ret i, at det er forvirrende, fordi vi som mennesker aldrig er helt neutrale og passive, når vi forholder os til påvirkninger, vi kan mærke, og fordi man først kan tale om receptivitet i forbindelse med svaret på det, der vederfares. Når vi er bevidste om at lade Gud virke i os i stedet for at yde modstand imod hans vilje og virke, er dette netop et svar på dét, han allerede har bevirket (jf. Stoellger 2010, s.st.).

---

28. I religiøse sammenhænge kan selvbedraget identificeres med synden, hvorigenem mennesket mister sin sande selverkendelse overfor Gud, enten i form af hybris eller fortvivelse – således i Reformationsteologien fra Martin Luther til Søren Kierkegaard, se fx Luther, WA 42, 122, 12-17 (*Genesisvorlesung*, cap. 1-7, 1535/38): "Radix igitur et fons peccati est incredulitas et aversio a Deo, Sicut e contra fons iusticiae et radix est fides." En systematisk analyse af Luthers forståelse af synden findes hos Ebeling 1985. Kierkegaards bestemmelse af synd som fortvivelse findes som bekendt i *Sydommen til Døden* (1849), Andet Afsnit: "Fortvivelse er Synden".

*Det at lytte som mediopassivitet – og dens affinitet til akustiske og auditive metaforer*

Det, der ligger præcist imellem aktivitet og passivitet, er den såkaldte mediopassivitet – og jeg vil gerne gøre det plausibelt i det følgende, at det at lytte netop ligger i dette “mellemrum”, hvor modsætningerne mødes. Når vi skal “høre det uhørte” i den religionsfilosofiske betydning, opdager vi på den ene side grænserne for menneskelig handlen, og på den anden side kan vi ikke modtage en gave gennem ørerne uden selv at være “med” på modtagelsen. Der må være en form for receptivitet, så vi – til trods for vores afmægtighed i mange situationer – lader den Større virke. Det går ikke uden vores accept, fordi hvis Gud er kærlighed, gennemtrumfer han ikke bare sin vilje. Vores ører er i udgangspunktet åbne, så vi kan ikke bare *ikke* høre eller *ikke* svare, og når vi så at sige “lukker ørerne”, så har vi allerede hørt noget. Hørelsen er fra begyndelsen af responsiv, mens synet er mere selektivt, idet blikket kan vendes i en bestemt retning.<sup>29</sup>

Som Bernhard Waldenfels udfolder i *Antwortregister* (1994), kan det at lytte (“Anhören”) i sig selv forstås som en begyndende form for respons (“eine anfängliche Form des Antwortens”) (Waldenfels 2007, 244, 250). Hørelsen bliver dog ofte undervurderet og underbestemt i forhold til talen, som om det at tale var aktivt, mens det at lytte var en ren receptiv “passion” (245). Desuden er der den fordom, at synet som autopsi er oprindeligt og evident, mens hørelsen – ikke mindst *fides ex auditu*, den paulinske tro gennem ørerne – udtrykker en fremmedbestemmelse, da den transporterer en andens vidnesbyrd, der ikke er lige så overbevisende som det, man selv har set med sine egne øjne (247). Waldenfels mener derimod, at vi responderer, *idet* vi lytter. Han kalder det for “antwortendes Hinhören”, dvs. hørelsen forstås som en modtagelig henvendelse til en anden, der allerede inkluderer en form for “gøren” (250).

Den lyttendes implicitte svar (*Antwort*) sammenlignes med et indfald (*Einfall*): “Wenn das Hinhören selbst bereits antwortend ist und einem fremden Tunlassen entspringt, so ist es ein Ereignis, das der geläufigen Scheidung in Tun und Leiden vorausliegt” (s.st.). Hvis vores lytten i sig selv er et svar og udspringer af det, at vi lader en fremmed gøre noget, så er det en begivenhed, der ligger forud for den gængse skelnen mellem aktion og passion. Det svar, der stammer fra vores lytten, begynder “udenfor” (“außerhalb”) sig selv (251). Ifølge

29. Se Stoellger 2010, 418f. Selv om vi også kan træne at fokusere vores hørelse på noget bestemt, fx en melodi midt i mange støjende lyde, så er det ikke lige så nemt at “lukke ørerne” som at “lukke øjnene”, fordi synets intentionalitet i udgangspunktet peger i en anden (nemlig modsat) retning end hørelsens: Blikket vender sig udad mod synets objekter, mens hørelsen modtager indtryk udefra.

Waldenfels begynder også ens egen stemme andetsteds, fordi den talende kun “kender” sin stemme fra det at høre sig selv tale med andre (“nur durch Hörensagen”) (252). Selvforholdet og forholdet til den anden er således viklet ind i hinanden.

Noget lignende gælder for forholdet mellem Gud og menneske, hvis vi følger den jødiske filosof Emmanuel Levinas. Med henvisning til dommedagssceneriet i Matt 25, hvor Jesus i versene 40 og 45 anticiperer to modsatrettede domme over mennesker (“Alt, hvad I (ikke) har gjort mod en af disse mindste, det har I (heller ikke) gjort mod mig”), hævder Levinas i dialog med sine kristne samtalepartnere, at gudsforholdet *er* forholdet til andre mennesker, og at den andens ansigt ikke kun er en slags omvej til Gud, men den direkte vej: “It is the way in which the word of God reverberates” (Levinas 2001, 171). Guds bud genlyder som et “call to man” (172) i det mellemmenneskelige, og vores gerninger eller undladelser overfører hinanden fremkalder en slags efterklang, der også kommer til at kvalificere forholdet til Gud. Forholdet til denne Gud afspiller sig følgelig intet andet sted end der, hvor vi møder hinanden.

Det er påfaldende, at Levinas benytter sig af henholdsvis akustiske og auditive metaforer for at beskrive forholdet mellem selvet og den anden. Kaldet, der kommer andetsteds fra, afbryder vores selvkredsende bevægelser og runger efter som samvittighedens stemme, der mærkes “indeni” gennem følelser som skyld og skam.<sup>30</sup> Kaldsmetaforen er forbundet med en start-passivitet af den, der rammes af det uforudsete, udefrakommende ord eller af den nødstedtes skrig. Kaldet “hændes”, uden at det var “bestilt”, og uden at det kan påvirkes i det øjeblik, det kommer os for øre.

Vi bliver altså kaldet i vores passivitet og må først kaldes ud af den for aktivt at kunne gøre det, vi er kaldet til. Et menneske kan tage den etiske fordring på sig ved at tage ansvar for den måde, det besvarer kaldet på. I en artikel om Kierkegaard, Løgstrup og Levinas har Arne Grøn beskrevet denne proces som en selvforpligtelse, hvor den etiske fordring “calls us ‘out of’ passivity, but it does so in binding us. We are to see ourselves as subjected to the demand” (Grøn 2017, 143). Denne proces begynder i heteronomi med kaldet, og ender med et forvandlet syn, der sætter os i stand til at se os selv anderledes. Denne selvbestemmelsesaktivitet knyttes til optiske metaforer, men den hviler på noget usynligt, der forpligter os. Omvendelsen fra heteronomi til autonomi sker i og med, at vi svarer på den fordring, vi fornemmer – uanset om den er verbaliseret, eller om et andet menneskes ansigt taler tavst til os i en stum appel.

30. Se hertil mine artikler om samvittighedens kald: Welz 2008b; Welz 2019b.



Således afleder Buber ansvarsbegrebet (på tysk: “Verantwortung”) fra det at skulle svare (på tysk: “Antworten”) og hævder i sin bog om det dialogiske liv med titlen *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben* (1929), at det sande eller ægte ansvar kun findes der, hvor der gives et virkeligt svar (Buber 1978, 35). Ifølge Buber gælder dette ikke kun, når vi hører andre menneskers stemmer, der fremkalder en respons, men også i forhold til andre levende væsener, ja sågar i forhold til alt, der sker med os og “taler” til os i situationen, idet vi kan “fornemme” det og forholde os til det.

### *Responsivitet, resonans – og “Responseresonanz”?*

I sin nye bog *Kærlighedens ansvar* (2022) definerer Ulrik Nissen ansvaret ganske rammende som “et gensvar” (Nissen 2022, 93). Ansvarsbegrebet udtrykker etisk “responsivitet” og handler om, “at vi responderer på den eller det, der kommer til os” (77), skriver han. Men er responsivitet *per se* ensbetydende med et ansvarligt svar?

Den berømte tyske sociolog Hartmut Rosa kobler responsivitet til resonans. I sin bestseller *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016) overfører Rosa resonansbegrebet fra den fysiske til den sociale verden. Bogens første sætning præsenterer dens hovedtese: “Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung” (Rosa 2017, 13). Hvis hovedproblemet er acceleration – det at vi lever vores liv i større og større hastighed, at vi rejser, producerer og forbruger mere og mere i et overbrug af jordens ressourcer, at vi overfylder vores kalendere og har mindre og mindre tid til det væsentlige, og at vi derfor hurtigere og hurtigere brænder ud med stress – hvis dét er problemet, så er resonans måske løsningen, foreslår Rosa. Resonans sættes over for vores fremmedgørelse i en verden, vi ikke længere føler os hjemme i.

Dieter Thomä, som anmeldte Rosas bog i ugetidsskriftet *Die Zeit*, skrev med bidende ironi, at en fysiker ville synes, at det var en afvej at ville løse et mekanisk problem (en hastighedsforøgelse, der skal formindskes igen) ved hjælp af akustikken; det er, som om der sammenlignes æbler med pærer (Thomä 2016). Men kan man ikke bare bruge resonansbegrebet som metafor? Rosa stiller sig ikke tilfreds med det. Hans ambition er at indføre “resonans” som et socialfilosofisk grundbegreb og analyseredskab.

Normalt kan der kun opstå resonans, når der er en lyd, der forstærkes ved hjælp af tilbagekastning fra en overflade, eller ved at en genstand i nærheden begynder at vibrere på grund af de svingninger, der er i rummet. For at tilpasse resonansbegrebet til den sociale verden og de stemninger og atmosfærer, som væsener med følelser kan generere

imellem hinanden, henviser Rosa til to stemmegaffer, der er tæt på hinanden. Hvis den ene kommer i svingning, begynder den anden at svinge med – og det gør den ifølge Rosa i sin “egen-frekvens”. Allerede på et akustisk-fysisk niveau, fastslår Rosa, taler de to kroppe, der indgår i et resonansforhold, med “hver deres egen stemme” (“eigener Stimme”),<sup>31</sup> og såfremt de “svarer” (“antworten”) på hinandens svingnings-impulser, opstår der en såkaldt *Responseresonanz*, dvs. en form for resonans, der responderer på en anden (283). Denne respons-resonans sættes af fra et ekko, der ikke kan svare, fordi det mangler sin egen stemme.<sup>32</sup> Modsat ekkoet fremstilles resonans som en gensidig relation.

Thomä gør opmærksom på, at der kun kan opstå resonans mellem to stemmegaffer, når de er stemt i nøjagtig samme tone, og derfor står resonans egentlig for “öden Gleichklang” og “Gleichmacherei” (Thomä 2016), for en kedelig ekkoagtig gentagelse af det samme, for identitet og udligning, hvor alle forskelle forsvinder. Rosa kan kun undgå denne konsekvens ved at sammenblande resonans og responsivitet. Dermed sammenblandes også egenskaber hos en genstand og hos et levende væsen. Men er dette ikke en form for begrebsforvirring?

Waldenfels stiller et lignende spørgsmål i sin omtale af fænomenet “affektiv resonans”, der ikke kan styres bevidst, så vi bliver tvunget til at svinge med de indtryk, der vælter ind over os: Kan vi uden videre skifte fra responsivitet, som indebærer et diakront (dvs. tidsmæssigt forskudt) svar på noget, der ikke er i rækkevidde, til resonansbegrebet som ledetråd, hvor der forudsættes en synkron (dvs. simultan) med-svingen af resonerende kroppe (“Mitschwingen von Resonanzkörpern”, Waldenfels 2019, 261), som sættes i svingninger af hinanden i en proces, der ender med, at deres frekvens eller “bølgelængde” bliver den samme? Waldenfels medgiver, at det i lyset af en vag metaforisk sprogbrug kan forekomme, som om “resonans” omtrent var det samme som en respons (262). Men han betoner, at der er saglige divergenser: Vi tilskriver responsivitet til et kropsligt selv, som kan give et svar eller nægte at svare; hvis man derimod reducerer vores erfaring til en resonans-følgevirkning, træder svingende resonanssystemer i respondentens sted (263-264). Waldenfels slår fast, at det ikke er det samme, om man reagerer eller responderer (264-265). På den

31. Rosa 2017, 282: “Schon auf dieser akustisch-physikalischen Ebene lässt sich somit feststellen, dass die beiden Körper eines Resonanzverhältnisses mit jeweils ‘eigener Stimme’ sprechen.”

32. S.st., 286: “Dem Echo fehlt die *eigene Stimme*, es tritt gleichsam mechanistisch und ohne Varianz auf; im Echo wiederhallt nur das je Eigene, nicht das Antwortende.”

ene side hylder Waldenfels Rosas resonansteori for at være “höchst anschlussfähig”, dvs. den tilbyder mange tilknytningspunkter for andre videnskaber, men på den anden side kritiserer han den for at være uskarp på grund af den begrebslige kontamination mellem fysik og psykologi (266). Strengt taget kan der ikke være en afvisning af resonans (“Resonanzverweigerung”), men blot en afvisning af det at skulle svare (“Antwortverweigerung”), hævder Waldenfels imod Rosa (280, med henvisning til Rosa 2016, 258-259).

Günter Bader lægger mærke til den “venlige antropomorfisme”, der ligger i Rosas formulering om, at stemmegafflen “taler” med “sin egen stemme” og konkluderer skarpt: “Man wird sich jedoch versichert halten dürfen, dass Resonanz viel tut, nur *eines* nicht: sie spricht nicht. Daher ist Resonanz, trotz assonantischen Schmelzes, unzulässig” (Bader 2020, 67). Resonans er ikke i stand til selv at tale, og derfor er det ikke tilladt at pakke respons og resonans i ét begreb, selv om de begge begynder med de samme bogstaver, og der opstår en assonans, en form for rim, der dog allermost lyder som et ekko: Re...re... Konklusionen er derfor, at den oprindelige betydning af begrebet “resonans” bliver visket ud, hvis resonans “sprogliggøres”, hvis den ensidige svingning portrætteres som noget gensidigt, og hvis tidsforskellen mellem diakrone lydbølger synkroniseres, som om der var to stemmer, der samtidigt kunne sige noget til hinanden.<sup>33</sup>

#### 4. Subjektivitet og alteritet

Hvad betyder den irreducible forskel mellem respons og resonans, som Rosa ikke har taget højde for, for forholdet mellem subjektivitet og alteritet, selvet og den anden? Bader citerer Waldenfels: “Die Re-sonanz der Stimme entspricht dem Re-flex des Spiegels” (Bader 2020, 75, med henvisning til Waldenfels 2004, 192). Stemmens resonans i den akustiske verden svarer til spejlets refleks i den visuelle verden. Nøjagtigt som spejlet reflekterer den person, der kigger i spejlet og konfronterer vedkommende med sig selv, således gengiver resonans ikke kun noget, vedkommende allerede har hørt, men snarere kan personen høre sig selv tale, forklarer Waldenfels, og på den måde kommer selvet tilbage til sig selv.

Men her er der ifølge Levinas ikke nogen fast kerne at finde. Han ser ikke længere subjektet som det “bærende” i forhold til egenskaber

33. Jf. Bader 2020, 68. Teksten findes nu også på dansk i Carsten Pallesens oversættelse: Bader 2022.

og handlinger, men som noget, der er “underkastet” og i den forstand *subjet* (fr.) eller *sub-iectum* (lat.). Subjektet “bærer den anden” og sætter sig “i den andens sted” (Levinas 1995, 96-97). Det er ikke en aktivitet, det selv har valgt. Snarere tværtimod. I sit hovedværk nummer to, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), definerer Levinas subjektivitet som en passivitet uden grund (“subjectivité d’une passivité sans fond”, Levinas 1978, 174). Subjektet står i akkusativ, en grammatisk kasus, der udtrykker, at subjektet optræder som objekt, som om det var “anklaget” (lat.: *accusare*). Levinas citerer tit det franske *me voici*, “her er jeg”, på hebraisk: *הִנְנִי*, *hinmeni* (s.st.). Med det udsagn tilkendegav bibelske figurer som Abraham og Job, at de var klar til at tjene Gud, når han kaldte dem (se fx 1 Mos 22,1). Man skulle da tro, at de indvilgede i det eventyr, de blev kaldt til.

Men de metaforer, Levinas bruger, peger i en anden retning. Levinas sammenligner subjektiviteten med et ekko. Den er “som et ekko af en tone” (Levinas 1978, 175) – men ikke som et almindeligt ekko, der blot gentager en tone, indtil den er blevet så svag, at den ikke kan høres mere. Levinas fortsætter i konjunktiv for at markere det usandsynlige, hvis ikke umulige tilfælde af et ekko, der var der allerede *inden* den tone, der fremkaldte ekkoet: “l’écho d’un son, qui précéderait la résonance de ce son” (s.st.). Levinas forestiller sig, at tonens ekko går forud for den begivenhed, hvor tonen giver lyd og begynder at klinge (lat. *resonare*).

Vi kan ikke forlade os på fysikken for at forklare dette, da metaforerne omhandler en metafysisk proces, der indebærer noget, som er *μετά τα φυσικά*, hinsides det materielle. Hvordan kan selvet så komme tilbage til sig selv? “At komme tilbage” hedder på latin *recur-rere*. Det er næppe tilfældigt, at Levinas i samme sætning, hvor han sammenligner subjektivitet med et ekko, der ankommer “før” den resonerende tone, deklarerer *réurrence* som det inkarnerede subjekts hemmelighed (s.st.): som noget, der er “tidligere” end refleksion og apperception og “sker med” subjektet som et kropsligt væsen, uden at det kan gribe eller begribe det. Selvet er der, før det forstår, hvad der sker med det, og inden det kan sige ja eller nej til det. Ikke desto mindre må der være et subjekt, der kan kigge i spejlet eller høre sin egen stemmes genklang, mener Levinas og Waldenfels.

### *Selvet og den anden – i ekkoet og spejlet?*

Hvad er det, der sker med os, når vores når vores spejlbillede kastes tilbage mod os, eller når vi hører os selv tale? Lad mig fremhæve tre punkter:

1. For det første sker der en tidsforskydning: Det er, som om det, vi *får* at se og høre, er et splitsekund forskudt i forhold til det, vi *giver* at se og høre. Denne diakrone forskydning betegner Waldenfels som en “responsiv forskel” (“responsive Differenz”) (Waldenfels 2007, 242) mellem appel og svar, og den er grunden til, at der aldrig kan opstå et sammenfald af spørgsmål og svar i en samtale. Da svaret ikke begynder hos mig selv, men hos den anden eller det andet, som jeg svarer på, kommer svaret altid med en vis forsinkelse eller “Nachträglichkeit” – selv om det kan ske, at en appel først *viser* sig deri, at nogen lytter efter og svarer på den.
2. For det andet krydses subjektivitet og alteritet. Selvet har nemlig ikke adgang til “sig selv” via sig selv alene, fordi *le soi*, dette “sig selv”,<sup>34</sup> som en person ser i spejlet eller hører i ekkoet, undrager sig. Det kan kun komme til syne eller til ørerne ved at det også må udsættes for et fremmed blik, som ser den seendes blinde plet, og et fremmed øre, som kan høre, hvad den talende ikke selv kan høre. Hvis vi var alene i verden med spejlet og ikke hørte andet end os selv, kunne vi heller ikke forholde os til den måde, vi selv ser og hører på.
3. For det tredje sker der i sansningen en oscillation eller sideskift. Vi hører så at sige fra to sider: indefra og udefra. Det input, der kommer ind gennem ørerne, opleves anderledes end det *output*, der kommer ud af stemmebåndene. Når vi optages og derefter hører os selv tale, eksponeres vi for den lyd, vi *selv* har produceret – og alligevel hører vi os selv *som fremmede*. Vores selvforhold, forstået som en aktiv forholden-sig-til-sig-selv, er på den ene side formidlet via fysiske processer, vi ikke kan kontrollere og forbliver passive overfor, fx det at en væg kaster stemmens lyd tilbage til os; på den anden side er det os selv, der rammes i ekkoet af vores egen stemme.

På den baggrund kan vi nu afkode Levinas’ subjektivitetsteoretiske forestilling om en tones ekko, der er i luften, *inden* tonen resonerer og dermed kan høres: Tonens ekko er en metafor for det kropslige selv, inden det er sig selv bevidst. Når det er blevet sig selv bevidst, kommer det inkarnerede subjekt “tilbage til sig selv”, *le soi*, og opdager sig selv på ny i forskellige roller: ikke kun som det bevidst talende og lyttende, dvs. det aktive og receptive subjekt, men også som en passiv

34. Se Levinas 1978, 173. Overskriften til kapitlet hedder “Le soi”.

*homo subiectus*, et underkastet subjekt, der finder sig selv tiltalt uden at kunne gøre noget til eller fra.<sup>35</sup>

*Fra hørrelsens subjekt til en resonerende bevægelse i ekkokammeret?*

Hos Levinas er subjektet passivt udsat for en tone, som det først *post factum* kan forholde sig til, når chokbølgerne fra en hændelse, der er for overvældende til at kunne "erfares" i sin helhed og integreres i bevidstheden, er ebbet ud. I den forstand indeholder subjektivitet sågar en "traumatisk passivitet" (Levinas 1978, 175).<sup>36</sup>

Med hensyn til forskellen mellem appel og respons passer ekko-metaforen perfekt: Subjektet, der skal forholde sig til en "lyd", der kommer "udefra", kan ikke "høre" og samtidig modtage den "derinde". Det gælder også i det tilfælde, at tonen, der runger "i den ydre verden", er frembragt af subjektet selv. Enhver lyd har en eller anden efterklang, og ekkoet opstår helt af sig selv; men det, der ikke sker helt af sig selv, det er selvets *lytten* til det, der stadig er "uhørt" for det. Følgelig kan der godt opstå resonans (en tone, der resonerer i den fysiske og sociale verden), *inden* der kommer en respons (en bevidst reaktion).

Her viser det sig igen, hvad Rosa *ikke* kan gøre rede for med sin resonans-metaphor: Vi kan vel blive bevæget af en bestemt stemning eller svingning, der hersker imellem os, fx frustration – men hvis vi vælger *ikke* at "svinge med" i samme frekvens, hvis vi tværtimod vil gøre modstand imod det, der "ligger i luften" og forpester atmosfæren, så kan dette initiativ ikke forklares ved hjælp af en metafor, der beskriver rent mekaniske processer. Resonans-metaphoren er upassende til at beskrive frie væseners svar. Det er frihedens charme, at svarene ikke altid kan forudses, fx når had og aggression *ikke* besvares med samme mønt, men snarere med stilfærdig venten og sagtmodighed. De bevægelser, der affødes af Jesu bjergprædiken eller Mahatma Gandhis ikke-voldelige protest og civile ulydighed, kan netop ikke forklares som resonans, men bygger på responsivitet og spontanitet: evnen til selv at begynde noget nyt. Men hvordan skal denne evne tænkes sammen med den passivitet og ansvarlighed, der ifølge Levinas kommer før friheden og påhviler os, uanset om vi tager ansvaret på os eller ej,

35. Mht. denne ambiguitet af aktivitet og passivitet i subjektivitet, se Grøn 2011.

36. Se Stine Holtes kapitel "Responsibility and the traumatized self" i hendes ph.d.-afhandling (Holte 2015, 111-139) og Anna Westins kapitel 4 om Levinas i Westin 2022. Mht. en fænomenologisk tilgang til traumer som alternativ til enten psykoanalytiske eller kognitionspsykologiske tilgange, se Welz 2016e.

fordi det er subjektivitetens grundstruktur, og vi altid allerede har ansvar for hinanden?<sup>37</sup>

I sin bog *À l'écoute* (2002) radikaliserer Jean-Luc Nancy Levinas' beskrivelse af subjektivitet. Hvis hørelsen er tilgangen til subjektet, bliver den så ikke selvets krise, spørger han, hvis selvets struktur er en uendelig reference og tilbage-sendelse (*renvoi*)? (Nancy 2007, 9). Hvis selvforholdet er optisk, og subjektet retter teoriens "blik" på sig selv, ser det sig selv som et objekt; hvis det derimod lytter til sig selv, bliver det henvist til sig selv som horelsens subjekt (10). Mens Husserls transcendentale subjekt forbindes med synet, intentionalitet og et altid allerede givet synspunkt, er horelsens processuelle subjekt endnu ikke til stede, men kaldet af sig selv og bliver ved med at være på vej mod sig selv (21). Og måske, overvejer Nancy, er der slet intet subjekt, men kun et sted for resonans (22), en rytmisk bevægelse eller puls mellem det indre og det ydre, eller et tomrum hvor ekkotet bor (38), et selvforhold uden egoisme, uden ipseitet og alteritet, uden identitet og differens (67)?

Når vi først siger farvel til horelsens subjekt og skrider til ekkokammeret, hvor den resonerende bevægelse kun går frem og tilbage, frem og tilbage, da forekommer selvet at have mistet sin egen stemme. Så gengiver det kun en andens stemme, måske gerningsmandens, der trænger sig på i ofrets erindring i form af flashbacks. Derfor har jeg i en artikel om trauma, tale og tavshed forsøgt at vise et alternativ til Nancys reduktion af selvet til den rene resonans. Desværre må jeg i dag erkende, at alternativet, som jeg dengang foreslog i forlængelse af Rosas *Responseresonanz*, heller ikke duer – af de fornævnte grunde. I det punkt må jeg korrigere mig selv og konkludere, at resonans netop ikke betyder "answering by resounding", og at ekkotet aldrig inkluderer "a genuine response".<sup>38</sup> Tværtimod: Ekkotet forbliver upersonligt.

Dette rejser nogle etiske problemer. Hvis der ikke længere er en person eller et subjekt, hvem skal så påtage sig ansvaret? Ekkotet kan og vil aldrig gøre det. Vi kan derfor ikke undvære horelsens subjekt til fordel for en resonerende bevægelse i ekkokammeret. Og Levinas' fænomenologi hviler af samme grund på et stærkt subjekt. Hvis subjektet ikke var så stærkt, ville det heller ikke kunne tage sig selv tilbage, endsige skænke eller sågar ofre sig selv frivilligt for en anden, men

37. Levinas 1995, 91: Ansvar for den anden er "subjektivitetens første, afgørende og fundamentale struktur".

38. Corrigenda i Welz 2017, 423. Det lyttende subjekt kan ikke reduceres til et ekko, fordi det kræver en original "subjektiv" respons at tillægge betydning til den resonans, som en *embodied mind* kan føle – og kun når den respons er givet, er subjektet "answering by resounding, yet speaking with one's own voice".

netop dét er ifølge Levinas næstekærlighedens og ansvarets yderste kulminationspunkt.<sup>39</sup>

## 5. Dialogens betydning for erkendelse, handling og selvtilblivelse

Så længe der er personer, kan der ske noget enestående “imellem” dem. Kommunikation er, sagt på latin, *per-sonans*, dvs. gennem-lydende, som når den antikke skuespiller talte igennem sin ansigtsmaske (på græsk: πρόσωπον, dvs. det, der præsenterer sig for synet, på latin *persona*). Vi mennesker kan ikke reduceres til skuespillere og verden ikke til et teater, men alligevel ligner den seriøse mellemmenneskelige kommunikation om det guddommelige den proces, hvori en andens stemme trænger igennem en maske, for så vidt Gud taler til os formidlet gennem andre mennesker, som dermed bliver til “personer” i den førnævnte forstand. William Desmond har i den forbindelse betegnet en person som “an acoustic passage” og “a porosity of transition, in which an energy of being more original than itself passes in communication” – og den energi, der strømmer igennem personerne, kalder han for “logos of the metaxu”, dvs. et ord i mellemfæren (Desmond 2008, 197). Hvordan kan dette ord “høres” og fornemmes, hvis ikke (eller ikke alene) med ørerne? I næste afsnit vil jeg komme tilbage til “det uhørte” i sin negative betydning og til spørgsmålet om posttraumatisk re-orientering.

### *Dialogisk og lyttende livsorientering*

Tidligere i år holdt María del Rosario Acosta López en forelæsning med titlen “Grammars of Listening: or on the Difficulty of Rendering Trauma Audible” (Acosta López 2022). Når det etisk “uhørte” sker mellem mennesker, er det ifølge hende vigtigt at skabe et trygt rum, hvor de traumatiserede kan udtrykke sig, hvor “det udsigelige” kan siges højt, uden at man med det samme forsøger at “oversætte” det uforståelige i forståelige ord. Svære traumas vidnesbyrd slår sprogets grammatik i stykker, fordi både perception og den semiotiske repræsentation er berørt af traumatet. Det uhørte fremkalder resonans i dem, der lytter til vidnerne. Acosta López vil gerne flytte ansvaret for historien fra ofrene til vidnerne. Hvordan kan de tage imod vid-

---

39. Se hertil Welz 2008c, med talrige referencer til Levinas’ værker, sammenlignet med Kierkegaard.



nesbyrdet som gode “gæstgivere”, når de inviterer de traumeramte til at dele minder om det ubeskrivelige og uforståelige?

Paul Mendes-Flohr afslutter sin store, banebrydende Buber-biografi med “Acknowledgments”, hvor han skriver de følgende bevægende ord om Bubers åndshistoriske betydning: “I am above all indebted to Martin Buber, who taught me to listen to the muted, inner voice of the Other – including one’s own – before trying to understand his or her words. One might call this the hermeneutics of *Menschlichkeit*.” (Mendes-Flohr 2019, 390). Menneskelighedens hermeneutik involverer det at lytte til “musikken i den andens sjæl”<sup>40</sup> og den andens tavse indre stemme. Vi skal også lytte til det, den anden *ikke* siger. Nogle gange er det, der ikke bliver sagt, sågar vigtigere end det, der siges.

I en tekst med den smukke og sigende titel “Hva hører du når du lytter? Hvem blir du når du svarer?” henviser Aslaug Kristiansen til nødvendigheden af “å lytte frem” en andens spørgsmål, selv om det forbliver uudtalt (Kristiansen 2015, med henvisning til Buber 1966, 60). Hun refererer til Bubers refleksion over et møde med en ung mand, der besøgte ham. Senere fik han at vide, at den unge mand havde noget på hjerte, en vanskelig afgørelse han skulle træffe, som han ville drøfte med Buber. Buber var åbenbart ikke helt nærværende, i hvert fald blev spørgsmålet ikke stillet, og det sidste, Buber hørte om den unge mand, var, at han var blevet dræbt i krigen. Bubers autobiografiske overvejelser viser, at jeget som respondent har et særligt ansvar overfor den anden (se hertil også Gibbs 2000, 35, 45). Men også overfor sig selv – fordi den etiske udfordring ikke mindst består i, hvordan det, jeg gør, vil påvirke den, jeg er og bliver til.

Allerede det, at nogen lytter, kan hjælpe (se hertil Welz 2012),<sup>41</sup> så der sættes ord på problemerne, og tankerne samles, selv om det ikke altid lykkes at finde gode løsninger. Men i øjeblikke, hvor vi er særligt udfordrede i livet, kan det være, at vi trænger til ikke kun at henvende os til et andet menneske, men til en “højere instans”.

40. Jf. følgende podcast om hans ovennævnte bog: <https://www.youtube.com/watch?v=NFzsfDsRgRw> (26. april 2022).

41. En forsøgsordning i Skotland, hvor praktiserende læger og præster samarbejder om *Community Chaplaincy Listening*, viste den positive, ja helbredende effekt af, at mennesker med *sub-clinical issues* kunne henvises til og så betro sig til en *listener*, der venligt og med et åbent sind “modtog” deres ord, se Vesterdal m.fl. 2021. I forbindelse med bogpræsentationen på FUV i Aarhus den 29.10.2021 har jeg beskrevet sjælesorgens opgave som det “at lytte livsmødet frem” (artikel under udgivelse).

### *Gud som dialogpartner?*

I jødedom, kristendom og islam omtales Gud også som en slags “dialogpartner” (se Welz 2012), om end ikke i øjenhøjde, og i alle tre “abrahamitiske religioner” spiller bønnen en afgørende rolle i de troendes hverdag. Hvorfor er det sådan?

Lad os i et tankeeksperiment undgå alle personlige gudsforestillinger. Vi kunne i stedet begrebsliggøre Gud som “hørelsens horisont”, hvilket jeg selv har gjort (jf. Lincoln 2014, 204, 207; Welz 2019c). Niels Henrik Gregersen har ligeledes benyttet sig af et ikke-personligt vokabular, da han i forlængelse af Rosas resonanstheori skrev: “Gud er den resonansdybde, der i sig rummer alle menneskets erfaringer af resonans og dissonans, og som omfatter menneskets livsglæde og nød med samme bærekraft” (Gregersen 2021, 9). I denne “resonansdybde” kan vi i det mindste “deponere” vores oplevelser. Ligeledes kan vi forestille os, at alt, vi siger, flugter med “hørelsens horisont”.

Men vi kan hverken få en tilbagemelding fra horisonten eller dybden. Vi kan heller ikke komme i kontakt med dem. Horisonten og dybden kan ikke bekymre eller glæde sig; de er ligeglade med vores ve og vel. Hvis Gud *kun* symboliseres upersonligt som horisont eller dybde, kommer vi til at mangle hans respons på alt det, der svirrer og summer, resonerer og bevæger sig i vores liv.

Uden det dialogiske kan vi glemme alt om gensidigheden i gudsforholdet. Så taler vi måske ikke ligefrem ind i et tomrum, fordi resonansdybden jo er fyldt op med alt muligt, men det, vi møder dér, er kun vores egen fortid. Der er ingen, der kan svare os, når vi henvender os i situationer, hvor der ikke er tilstrækkelig hjælp at hente hos andre mennesker. At forstå Gud som dialogpartner og ikke blot som en anonym magt kan ganske enkelt være *a lifeline*.

Et dialogisk gudsforhold har ikke kun betydning for vores livsorientering. Bønnen er også afgørende for gudserkendelsen. Derfor definerer Gerhard Ebeling talen *til* Gud (“Reden zu Gott”) som ansatspunkt og hermeneutisk nøgle til den teologiske lære *om* Gud (“Gotteslehre”) (Ebeling 1982, 192-193). Dette er kun konsekvent under den forudsætning, at teologiens genstand ikke er *noget*, men snarere *nogen*. Vi ville heller ikke uden videre kunne tale om et menneske, vi aldrig har mødt. Hvis vi vil lære Gud at kende, må vi ikke bare give ham plads i hovedet, men også spillerum i vores liv (Caputo 2021, 2).<sup>42</sup>

42. Jf. mine overvejelser om “det teologiske projekt” (Welz 2010a, 1093).

## 6. Metodologiske implikationer

Også ifølge John Caputo er vi ikke kun iagttagere i forhold til Gud, men “players in the game” – “Otherwise, religion, God, and theology are abstractions, conceptual ghosts, words belonging to a dead language, patients etherized upon a table, their analysis an autopsy, and theologians are reduced to medical examiners issuing a postmortem report” (Caputo 2021, 2). Dette har metodologiske implikationer, som kan sammenfattes i form af to teser:

### *Epistemologi og etik hører sammen*

Tese nummer et: Teologisk epistemologi og etik hører sammen, fordi det, vi *erkender* om vores forhold til Gud, giver os et fingerpeg med hensyn til, hvad vi skal *gøre*. Vi må holde begge discipliner sammen, hvis der skal opstå en troværdig overensstemmelse mellem tænkning og handling.

Handlingsorienteringen fungerer vel at mærke ikke sådan, at vi modtager direkte befalinger à la: “Du skal ditten og datten!” Tværtimod er pointen med dialogisk livsorientering i bønnen den, at vi ikke kan “høre det uhørte”, medmindre vi lytter opmærksomt og eftertænksomt og gang på gang spørger, i hvilken retning vi skal gå. Handlingsorienteringen forbliver langt hen ad vejen implicit. Det, vi lytter os frem til, indeholder allerede vores egen respons.

### *Teori og praksis, eksistentiel orientering og videns-generering skal danne et feedback-loop*

Tese nummer to: Teori og praksis, eksistentiel orientering og videns-generering skal danne et feedback-loop, hvor epistemiske dyder som åbenhed, intellektuel ydmyghed og selvkritik (se Fisch 2016) kan indøves og kultiveres.

I en artikel med titlen “Practicing as knowing: The epistemological significance of practices” (2021) forklarer Ulla Schmidt, hvordan praksisudøvelse kan forstås som en form for videns-generering, hvilket er grunden til, at praksisformer også er erkendelsesteoretisk relevante (Schmidt 2021; se desuden Helboe Johansen og Schmidt 2022). Dette gælder i høj grad for bønnen, der indebærer en uerstatelig lytte-praksis, der ikke kun er vejen frem til gudserkendelse, men også til praktisk visdom.

## 7. En u-afsluttelig slutning:

## At høre det uhørte – i tålmodighed og gæstfrihed

Erkendelsesprocessen forbliver uafsluttet i vores endelige liv. Derfor er der brug for beredskab til selvkorrektur. Modsat den Allerhøjeste er vi ikke i stand til at se med alles øjne eller høre med alles ører. Vores perspektiv og receptionsevne er begrænset, hvorfor det er nødvendigt for os at forblive åbne for nye indsigter og indgivelser, vi ikke kan nå frem til på egen hånd.

Da jeg for nylig tog bussen, kørte den hurtigt forbi et skilt ved vejen: “Tænkning tilladt” stod der tilsyneladende, og jeg blev helt forbavset over det, indtil jeg så, at der faktisk stod: “Tankning tilladt”. Det er nok forskellen mellem en jordisk og en himmelsk “tankstation”. Så længe vi går eller kører rundt hernede i vores egne tanker, har vi brug for regelmæssig åndelig “optankning” og “tilsyn”. Vi skal se og høre efter på ny, dag efter dag. Det er en opdagelsesrejse, der nogle gange går irriterende langsomt og kræver flere gentagelser, indtil vi har lært vores livslektioner. Dem kan vi ikke lære i en lynintroduktion eller et *crash course* på 1 time. *Learning by doing* betyder her: at blive ved, så længe vi lever. Dette kræver tålmodighed.

Kierkegaards *Opbyggelige Taler* fra 1843-44 om henholdsvis at erhverve og bevare sin sjæl i tålmodighed<sup>43</sup> trækker på vores tålmodighed. Især sidstnævnte tale lader til at være en lang tale. Når man så læser: “Priset være Taalmodighedens Gud, dette er Enden paa denne Tale” (SKS 5, 203), ånder man lettet op. Men så vender man siden om – og ser, at talen fortsætter! Nu møder tålmodigheden personligt op og tager ordet. Orienteringsdyden taler. Vi må læse og lytte videre. Og hvad er så konklusionen?

Ligesom Kierkegaards tale har en u-afsluttelig slutning, sådan også min forelæsning. Jeg kan ikke formidle “det uhørte” i ordets bedste betydning ved at sige noget, der godt kan høres. Tilhørerne kommer ikke udenom selv at skulle lytte ind i stilheden for at kunne fornemme, hvad det er. Her er der ingen stedfortrædelse og ingen hurtigrute. Enhver må selv, hvor langsommeligt det end går.

Nogle gange må vi sågar gå et skridt tilbage, fordi vi var for hurtige. Det vigtigste er ikke at gå i stå. En *theologia viatorum* værdsætter

43. Talen fra 1843 hedder “At erhverve sin Sjæl i Taalmodighed” (SKS 5, 159-174), den fra 1844 “At bevare sin Sjæl i Taalmodighed” (SKS 5, 185-205). De to taler udlægger forskellige aspekter af Lukasevangeliet 21,19: ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν, hvor ὑπομονῇ både kan læses som tålmodighed (når man erhverver sin sjæl) og udholdenhed (når man skal bevare den). Se hertil Rudd 2008, og Bowen 2020, om tålmodighed som en dyd, der former mennesket åndeligt set.

vejen. Det græske ord for “metode”, μέθοδος, handler om undersøgelsens vej. Vi skal blive på denne vej, og jeg glæder mig til alle møder og diskussioner på denne vej!<sup>44</sup>

Som religionsfilosoffen Romano Guardini har skrevet, er det gæstfrihedens dybeste mening, at vi giver hinanden ophold og hvile på vores vandring mod vores evige hjem, at vi giver hinanden et sted at blive og en pause, hvor sjælen kan finde ro, nye kræfter og tillid til, at vi rejser sammen og har samme mål:

Sieh, dies ist aller Gastfreundschaft tiefster Sinn: Daß ein Mensch dem andern Rast gebe auf der großen Wanderschaft zum ewigen Zuhause. Daß er für eine Weile ihm Bleibe gebe für die Seele, Ruhe, Kraft und das Vertrauen: Wir sind Weggenossen und haben gleiche Fahrt.<sup>45</sup>

Hvordan kan vi være der for hinanden på den måde? For eksempel ved at spise og drikke og tale sammen og lytte til hinanden. . .

## Litteratur

- Acosta López, María del Rosario. 2022. “Grammars of Listening: or on the Difficulty of Rendering Trauma Audible”: [https://www.youtube.com/watch?v=wwxg43tZVVM&list=PLqK-cZS\\_wviDiPOFmdGLf-pwyoT40yQMKY&index=7](https://www.youtube.com/watch?v=wwxg43tZVVM&list=PLqK-cZS_wviDiPOFmdGLf-pwyoT40yQMKY&index=7) (3. februar 2022, foredrag ved *The Royal Institute of Philosophy – The London Lectures 2021-22: Expanding Horizons*).
- Anselm von Canterbury. 1995. *Proslogion: Untersuchungen. Lateinisch-deutsche Ausgabe*. Oversat og udgivet af P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Assel, Heinrich. 2020. *Elementare Christologie*. Bd. 3: *Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus.
- Bader, Günter. 2020. *Abyssus abyssum vocat. Zur Kritik der Resonanz*. Gø-madningen: cmz-Verlag.
- Bader, Günter. 2022. *Abyssus abyssum vocat. Om kritikken af resonans*, oversat af Carsten Pallesen. *Tidsskriftet Arken* 43. årgang, nr. 170: 7-65.

44. Dette er en variation af min artikel om “Det teologiske projekt”, Welz 2010a, 1095.

45. Guardini 2001, 38-39. Endvidere kan jeg anbefale følgende publikationer om gæstfrihed, der stammer fra en dansk kontekst: Eriksen 2018; Mogensen 2016; Nissen 2014.

- Bagger, Matthew 2007. *The Uses of Paradox: Religion, Self-Transformation, and the Absurd*. New York: Columbia University Press.
- Bowen, Amber. 2020. "The Importance of Patience in Kierkegaard's Becoming Self". *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 13/2: 211-212.
- Buber, Martin. 1966. *Møde med mennesker*. København: Hasselbalchs kulturbibliotek.
- Buber, Martin. 1978. *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, Martin. 1997. *Jeg og Du*. Oversat af Peter Boile Nielsen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Caputo, John D. 2021. "Do Radical Theologians Pray? A Spirituality of the Event". *Religions* 12:679 (<https://doi.org/10.3390/rel12090679>).
- Dalferth, Ingolf U. 2009. "Mere passive. Die Passivität der Gabe bei Luther". I *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, red. Bo Holm og Peter Widmann, 43-71. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dalferth, Ingolf U. 2011. *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Desmond, William. 2008. *God and the Between*. Malden: Blackwell.
- Dickmann, Ulrich. 2006. "'In der Spur Gottes'. Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie von Emmanuel Levinas". I *Für das Unsichtbare sterben. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas*, red. Norbert Fischer og Jakub Sirovátka, 85-105. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Ebeling, Gerhard. 1982. *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1: *Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*. 2. udgave. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ebeling, Gerhard. 1985. "Der Mensch als Sünder: Die Erbsünde in Luthers Menschenbild". I Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. III: *Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, 74-107. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eriksen, Niels Nymann. 2018. *Gæstfrihed*. København: Akademisk Forlag.
- Fisch, Menachem. 2016. "A Modest Proposal: Toward a Religious Politics of Epistemic Humility". I *The Rationality of Religious Dispute*, red. Hava Tirosh-Samuelson og Aaron W. Hughes, 49-71. Leiden: Brill.
- Fuller, Martin G., og Martina Löw. 2017. "Introduction: An invitation to spatial sociology". *Current Sociology* 65/4: 469-491.

- Funkenstein, Amos. 2018. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Gibbs, Robert. 2000. *Why Ethics? Signs of Responsibilities*. Princeton: Princeton University Press.
- Gregersen, Niels Henrik. 2021. *Ind i fællesskabet. En samtidssteologi om gudsriget og det evige liv*. København: Eksistensen.
- Grøn, Arne og Claudia Welz. 2009. "Etik og Religionsfilosofi". *Fønix* 32/3: 190-198 [https://teol.ku.dk/formidling/teologi\\_derfor/dokumenter/foenix\\_32\\_3\\_2009\\_teologi\\_derfor.pdf](https://teol.ku.dk/formidling/teologi_derfor/dokumenter/foenix_32_3_2009_teologi_derfor.pdf)
- Grøn, Arne. 2011. "Homo subiectus: Zur zweideutigen Subjektivität des Menschen". I *Seinkönnen: Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit*, red. Ingolf U. Dalferth og Andreas Hunziker, 19-33. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grøn, Arne. 2017. "The Ethical Demand: Kierkegaard, Løgstrup, and Levinas". I *What Is Ethically Demanded? K.E. Løgstrup's Philosophy of Moral Life*, red. Hans Fink og Robert Stern, 130-148. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Guardini, Romano. 2001. *Briefe über Selbstbildung*. Bearbejdet af Ingeborg Klimmer. 11. udgave. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Habel, Erwin (unter Mitwirkung von Friedrich Gröbel). 1989. *Mittelaltersches Glossar*. Paderborn: Schöningh.
- Helboe Johansen, Kirstine og Ulla Schmidt (red.). 2022. *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Herder, Johann Gottfried. 1891. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. I *Sämtliche Werke*, red. Bernhard Suphan, Bd. V. Berlin: Weidmann.
- Holte, Stine. 2015. *Meaning and Melancholy in the Thought of Emmanuel Levinas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jooß, Elisabeth. 2005. *Raum. Eine theologische Interpretation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kant, Immanuel (KrV). *Kritik der reinen Vernunft*. Udgivet af Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
- Kierkegaard, Søren (SKS). 1997-2012. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag.

- Kolesch, Doris. 2006. "Wer sehen will, muss hören. Stimmlichkeit und Visualität in der Gegenwartskultur". I *Stimme: Annäherung an ein Phänomen*, red. Doris Kolesch og Sybille Krämer, 40-64. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kristiansen, Aslaug. 2015. "Hva hører du når du lytter? Hvem blir du når du svarer?" I *Til den andres beste: En bok om veiledningens etikk*, red. Solveig Botnen Eide, Hans Herlof Grelland, Aslaug Kristiansen, Hans Inge Sævareid, Dag Gjerløw Aasland, 59-79. Oslo: Gyldendal 2015.
- Janowski, Bernd. 2021. *Leben in Gottes Gegenwart. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel. 1995. *Etik og Uendelighed: Samtaler med Philippe Nemo*. Oversat af Manni Crone. København: Hans Reitzels Forlag.
- Levinas, Emmanuel. 2001. *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Udg. Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press.
- Lincoln, Ulrich. 2014. *Die Theologie und das Hören*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Luther, Martin (WA). 1883-1999. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, bd. 1-80. Weimar: Hermann Böhlau und Nachfolger.
- McGuire, Brian Patrick. 2011. *Hjælp mig, Herre: Bøn gennem 1000 år*. Frederiksberg: Alfa, 35-61.
- Melanchthon, Philipp. 1997. *Loci communes 1521. Lateinisch-Deutsch*. Oversat af Horst Georg Pöhlmann. Gütersloher Verlagshaus.
- Mendes-Flohr, Paul. 2019. *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. New Haven/London: Yale University Press.
- Mogensen, Mogens S. (red.). 2016. "Jeg var fremmed og I tog imod mig". *Flygtningekrisen og kirkens ansvar* = særnummer af *Ny Mission* 30. København: Dansk Missionsråd ([https://issuu.com/danishmissioncouncil/docs/nymssion\\_30](https://issuu.com/danishmissioncouncil/docs/nymssion_30)).
- Nancy, Jean-Luc. 2007. *Listening*. Oversat af Charlotte Mandell. New York: Fordham University Press.
- Newsom, Carol A. 2021. *The Spirit within Me: Self and Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism*. New Haven/London: Yale University Press.



- Nissen, Johannes. 2014. "Creating a Space for the Others: The Marginalized as a Challenge to Diaconia and Church – A Theological Perspective". *Diaconia: Journal for the Study of Social Practice* 5/1: 31-46 (<https://doi.org/10.13109/diac.2014.5.1.31>).
- Nissen, Ulrik. 2022. *Kærlighedens ansvar. Grundlag og områder for kristen etik*. København: Eksistensen.
- Plessner, Helmuth. 1980. *Anthropologie der Sinne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2017. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 5. udgave. Berlin: Suhrkamp. Dansk oversættelse: *Resonans. En sociologi om forholdet til verden*, Eksistensen 2021.
- Rudd, Anthony. 2008. "Kierkegaard on Patience and the Temporality of the Self: The Virtues of a Being in Time". *Journal of Religious Ethics* 36/3: 491-492.
- Schmidt, Ulla. 2021. "Practicing as knowing: The epistemological significance of practices, exemplified with funerary practices". *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 75/1: 30-51.
- Schreiner, Stefan. 1993. "Partner in Gottes Schöpfungswerk. Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27". *Judaica* 49: 131-145.
- Stegmaier, Werner. 2008. *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner. 2019. *What is Orientation? A Philosophical Investigation*. Oversat af Reinhard G. Mueller. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stoellger, Philipp. 2010. *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer 'categoria non grata'*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Thomä, Dieter. 2016. "Hartmut Rosa: Soziologie mit der Stimmgabel". *DIE ZEIT* 26 (den 30. juni 2016), se [http://www.zeit.de/2016/26/hartmut-rosa-resonanz-sachbuch?](http://www.zeit.de/2016/26/hartmut-rosa-resonanz-sachbuch)
- Tillich, Paul. 1987. *Systematische Theologie III*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Uusimäki, Elisa. 2021. *Lived Wisdom in Jewish Antiquity: Studies in Exercise and Exemplarity*. London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: T&T Clark.
- Vesterdal, Lone, Inger Uldall Juhl og Niels Christian Hvidt. 2021. "Eksistentiel og åndelig omsorg er sjælen i sundhedsvæsenet: Tværprofessionelle erfaringer fra Skotland og deres implikationer for danske forhold". I *Sjælesorg i bevægelse. En introduktion til hovedspor i sjælesorgens*

*teologi og praksis i Danmark*, red. Lone Vesterdal og Thomas Gudberg-  
sen, 183-200. København: Eksistensen.

- Waldenfels, Bernhard. 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2007. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2019. *Erfahrung, die zur Sprache drängt: Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Welz, Claudia. 2005. "Von Gottes Verstecken: Kierkegaards Phänomenologie des Unsichtbaren". *facultativ* [Magazinbeilage zur Reformierten Presse] 2, 6f.
- Welz, Claudia. 2008a. "God – A Phenomenon? Theology as Semiotic Phenomenology of the Invisible". *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 62/1: 4-24.
- Welz, Claudia. 2008b. "Keeping the Secret of Subjectivity: Kierkegaard and Levinas on Conscience, Love, and the Limits of Self-Understanding". I *Despite Oneself: Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*, red. Claudia Welz og Karl Verstrynge, 153-225. London: Turnshare.
- Welz, Claudia. 2008c. "Love as Gift and Self-Sacrifice". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50: 238-266.
- Welz, Claudia. 2008d. *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welz, Claudia. 2010a. "Det teologiske projekt". *Præsteforeningens Blad* 100/50 (December): 1085-1095.
- Welz, Claudia. 2010b. "Identity as Self-Transformation: Emotional Conflicts and their Metamorphosis in Memory". *Continental Philosophy Review* 43/2: 267-285.
- Welz, Claudia. 2010c. *Vertrauen und Versuchung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welz, Claudia. 2012. "At give stemme til det usynlige: Overvejelser over bønnens sprog". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 75/ 4: 254-274.
- Welz, Claudia. 2014. "Resonating and Reflecting the Divine: The Notion of Revelation in Jewish Theology, Philosophy, and Poetry". I *Revelation (Claremont Studies in the Philosophy of Religion: Conference 2012)*, red.

- Ingolf U. Dalferth og Michael Ch. Rodgers, 141-183. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welz, Claudia. 2016a. "Die (An-)Ökonomie der Gabe: Gegenwart in Liebe, Gebet und Vergebung". I *Die Gabe: Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, red. Veronika Hoffmann, Ulrike Link-Wieczorek og Christof Mandry, 304-325. Freiburg/München: Karl Alber.
- Welz, Claudia. 2016b. "Difficulties in Defining the Concept of God – Kierkegaard in Dialogue with Levinas, Buber, and Rosenzweig". *International Journal for Philosophy of Religion* 80/1: 61-83.
- Welz, Claudia. 2016c. *Humanity in God's Image: An Interdisciplinary Exploration*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Welz, Claudia. 2016d. "Paradoxien ethischer und religiöser Orientierung als Neuanfänge des Denkens". I *Zur Philosophie der Orientierung. Werner Stegmaier zum 70. Geburtstag*, red. Benjamin Alberts, Andrea Bertino, Ekaterina Poljakova og Andreas Rupschus, 217-232. Berlin: De Gruyter.
- Welz, Claudia. 2016e. "Trauma, Memory, Testimony: Phenomenological, Psychological, and Ethical Perspectives". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 7: 104-133 <https://ojs.abo.fi/ojs/index.php/scripta/article/view/947>
- Welz, Claudia. 2017. "A Voice Crying out from the Wound – with or without Words: On Trauma, Speech, and Silence". *Dialog: A Journal of Theology* 56/4: 412-427 (<http://rdu.be/AqxA>).
- Welz, Claudia. 2018. "Das Gebet als Schlüssel der Gotteserkenntnis? Anselm von Canterburys *Prologion*". I *Das Letzte – Der Erste: Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag*, red. Hans-Peter Großhans, Michael Moxter og Philipp Stoellger, 443-466. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welz, Claudia. 2019a. "A Theological Phenomenology of Listening: God's 'Voice' and 'Silence' after Auschwitz". *Religions* 139/10: 1-17 (<https://www.mdpi.com/2077-1444/10/3/139/pdf>).
- Welz, Claudia. 2019b. "At lytte til den indre stemme: Kierkegaard, Luther og Hannah Arendt". I *Mennesket og det andet: Bidrag til den eksistensielle fænomenologi*, red. Michael Rasmussen, 111-131. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Welz, Claudia. 2019c. "Gott als Gesprächspartner oder Horizont des Hörens? Zur philosophischen Kritik des Bittgebets". I *Interesse am Anderen: Internationale Beiträge zum Verhältnis von Religion und Ratio-*

- nalität. *Zum 60. Geburtstag von Heiko Schulz*, red. Gerhard Schreiber, 97-121. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Welz, Claudia. 2019d. "Selvfremmedgørelse, synets etik og hørelsens fænomenologi – Kierkegaard, Dostojevskij, Stefánsson". I *Selvforståelse og selvfremmedgørelse: Eksistentiel hermeneutik*, red. Cathrine Bjørnholt Michaelsen, Mads Gram Henriksen og René Rosfort, 147-172. København: Eksistensen.
- Welz, Claudia. 2019e. "From Confusion to Clarity: Paradoxes of Orientation as Courageous Beginnings" (podcast). [https://youtu.be/YJVN\\_UsBc\\_4](https://youtu.be/YJVN_UsBc_4).
- Welz, Claudia og Ulrik Nissen. 2020. "Etik og Religionsfilosofi i de kommende år". I *Teologi i Aarhus – mellem fortid og fremtid*, red. Per Ingesman, Simon Balle, René Falkenberg og Ulrik Nissen, 117-128. Aarhus: Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund [https://cas.au.dk/fileadmin/ingen\\_mappe\\_valgt/Teologi\\_i\\_Aarhus\\_-\\_mellem\\_fortid\\_og\\_fremtid\\_\\_pdf\\_.pdf](https://cas.au.dk/fileadmin/ingen_mappe_valgt/Teologi_i_Aarhus_-_mellem_fortid_og_fremtid__pdf_.pdf)
- Welz, Claudia. 2021a. "At lytte til den anden og forandres i dialog: Gæstfrihed på sprogets grænse". *Nyt fra Aarhusteologerne* #26 (28. September 2021) <https://cas.au.dk/om-instituttet/afdelinger/teologi/nyt-fra-aarhusteologerne/artikler/26/at-lytte-til-den-anden-og-forandres-i-dialog-gaestfrihed-paa-sprogets-graense/>
- Welz, Claudia. 2021b. "Editorial to JBSP Special Issue on the Phenomenology of Listening". *Journal of the British Society for Phenomenology* 52/4: 265-269.
- Welz, Claudia. 2021c. "Himlen på jorden – om engle og Åndens inkarnation". *Bibliana 1: Kroppen i Bibelen*, [https://www.bibelselskabet.dk/sites/default/files/files/artikel\\_2\\_bibliana\\_01-21\\_0.pdf](https://www.bibelselskabet.dk/sites/default/files/files/artikel_2_bibliana_01-21_0.pdf).
- Welz, Claudia. 2022. "Vocation and the Voice of Conscience". I *Kierkegaardian Essays*, red. Clare Carlisle og Steven Shakespeare, 131-146. Berlin/New York: De Gruyter.
- Westin, Anna. 2022. *Embodied Trauma and Healing: Critical Conversations on the Concept of Health*. New York: Routledge, Taylor & Francis.