

Jacob Bøggild

## Kvinden og paradokset i Kierkegaards *Frygt og Bæven*

Ah, Bartleby! Ah, humanity!

Herman Melville

At det enkelte menneske, i sin singularitet, står over det almene, over etikken og loven, og dermed har sat sig ud over sproget, er det paradoks, som bærer Kierkegaards *Frygt og Bæven*: et værk, der er én lang meditation over historien om Jahves krav til Abraham om, at han ofrer sin eneste søn, Isak. Stillet over for denne urimelige fordring, indvies Abraham i kristendommens *mysterium tremendum*: det mysterium, hvorom man ikke kan tale, men kun tie. I omverdens øjne er han en morder, han kan ikke appellere til nogen instans, som kan gøre hans handling forståelig for hans medmennesker. Abrahams forhold til Jahve må forblive en hemmelighed, det lader sig ikke kommunikere. I denne teleologiske suspension af det etiske er tavsheden det eneste sprog, Abraham, ifølge Kierkegaard, kan meddele sig i.

Hvis man da overhovedet, i umiddelbart forstand, kan tale om "Kierkegaard", når man taler om *Frygt og Bæven*, eftersom værket tilhører forfatterskabets pseudonyme del. Det konkrete pseudonym bag værket er Johannes de silentio. Hvilket umiddelbart vil sige, at Abrahams påtvungne tavshed frivilligt er indskrevet i den pseudonyme stemmes diskurs. Men hvordan kan man være tavs – og dog fortælle mere end hundrede sider? Og hvordan kan de silentio overhovedet tænkes at sætte ord på Abrahams tavshed, når førstnævntes evindeligt gentagne credo er, at han ikke forstår troens fader? Hvordan skal man overhovedet læse et værk som *Frygt og Bæven*, der giver anledning til at rejse sådanne spørgsmål?

Dette er det min hensigt at diskutere i nærværende sammenhæng. Mit udgangspunkt vil være to nyere læsninger af *Frygt og Bæven*, nemlig Sylviane Agacinskis essay, "Vi er ikke sublime",<sup>1</sup> og Jacques Derridas analyse i sit essay *Donner la mort*,<sup>2</sup> "Dødens Gave". Min motivation herfor er, at der kan etableres en spændende dialog imellem de to tekster omkring kvindens (manglende?)

plads i den patriarkalske fortælling: en dialog, som centrerer sig omkring be- greberne om gaven og offeret. Samt, og mere afgørende, det faktum, at Kierke- gaards tekst langt fra udtømmes af de to læsninger, men endda kan tilføre dia- logen imellem dem yderligere perspektiver. Da både Agacinski og Derrida sø- ger at gennemføre en sekulær læsning, og da de begge i øvrigt tilhører samme hermeneutiske tradition, den franske dekonstruktion, er det ikke overraskende, at deres læsninger følger parallelle spor. Men de når langt fra frem til samme resultat, hvilket selvfølgelig er stærkt medvirkende til at gøre dialogen spæn- dende.

Ser man på dekonstruktive læsninger af litterære og filosofiske værker, er det umiddelbare indtryk altid, at der gøres noget radikalt ved teksterne. Mange vil endda mene, at den dekonstruktive læser fordrejer dem eller på anden vis mani- pulerer groft med dem. Det dekonstruktive modsvar vil som regel være, at det, som gøres ved teksten, egentlig kun er en redegørelse for, hvad teksten altid al- lerede har gjort ved sig selv. Men gudskelov opfordrer hverken Derridas eller Agacinskis tekst til skænderier af den art. Selvom man måske vil finde deres konklusioner provokerende, så er ingen af dem på nogen måde resultatet af no- get, der blot minder om en dekonstruktion. Faktisk har man sjældent læst en så umiddelbart kongenialt læsende Derrida. Og sjældent har man set ham udtale sig om etiske spørgsmål på en så direkte facon. Også Agacinski diskuterer de etiske spørgsmål som *Frygt og Bæven* rejser på ganske ligefrem vis.

Derfor kan man faktisk stille spørgsmålstejn ved, om Derrida og Agacinski egentlig læser *Frygt og Bæven* med tilstrækkelig opmærksomhed på teksten selv. Paradoksalt nok konstaterer Derrida for eksempel, at:

"Dette pseudonym, et af de mange, Kierkegaard benyttede sig af, husker os på, at en re- fleksion over forholdet imellem spørgsmålet om hemmelighedsfuldhed og spørgsmålet om ansvar med det samme rejser spørgsmålet om navnet og signaturen"<sup>3</sup> (s.60),

uden i sin læsning overhovedet at forholde sig til dette spørgsmål! Således er det mit indtryk, at det snarere er fortællingen om Abrahams ofring af Isak, Der- rida og Agacinski formulerer fortolkninger af. Men det er måske netop en ef- fekt, som *Frygt og Bæven* har på sin læser. Teksten fører muligvis læseren så dybt ind i denne offermytes paradokser, at den selv ligesom træder i baggrun- den. Men når det gælder et pseudonymt værk af Kierkegaard, er dette kun en anledning til, at man bør være endnu mere på vagt. Et sådant værk sammenvæ- ver nemlig form og indhold i en sådan grad, at en læsning, som negligerer for- men, uvægerligt vil gå glip af afgørende pointer. Og måske også drage forhas- tede konklusioner. Hvorvidt noget sådant hænder for Agacinski og Derrida, er blandt andet, hvad der her skal undersøges. Men først vil det være befordrende

at se på, hvilken idehistorisk kontekst *Frygt og Bæven* skriver sig ind i – og væk fra.

### Det filosofiske bagland

Både Agacinski og Derrida gør en del ud af, på hvilken måde *Frygt og Bæven* med sit syn på kristendommen stiller sig i et modsætningsforhold til de tanker, som såvel Kant som Hegel gør sig om det religiøse. Og mere loyal kan man vel næppe være over for Kierkegaard, der var en utrættelig kritiker af den idealistiske filosofi – og ikke mindst Hegels udgave deraf. At komme ind på Kant, når man diskuterer *Frygt og Bæven*, er dog mindst lige så oplagt,<sup>4</sup> eftersom hans behandling af kategorien om det sublime, i betydningen det som ikke er kommensurabelt for det humane projekt, er et så centralt referencepunkt for al senere tænkning derom. Blot er det ikke i religionen, men i naturen, Kant lader os møde det sublime. Det er de voldsomme og/eller grandiose naturfænomener, der fremstår som sublime. Og derved truer de både oplysningsprojektet, som vil placere alt under fornuftens herredømme, samt æstetikken, hvor de afstedkommer en repræsentationskrise. Hos Kant er det sublime således en art grænseerfaring, noget der ligger uden for det humane, men netop derfor ikke for alvor truer det. For Abraham er mødet med Jahve selvfølgelig en lignende grænseerfaring, der, som det fremstilles i *Frygt og Bæven*, medfører, at han må sætte sig ud over det humane. Men så snart Abrahams religion bliver både jødernes og de kristnes, rykker grænsen ubehageligt tæt på. Ifølge Kierkegaard/de silentio, må den kristne, hvis han sandfærdigt skal kunne kalde sig således, stå i et forhold til det sublime, der truer såvel fornuft som etik.

I modsætning hertil forsøger Kant i et og alt at forene fornuft og religion i en pligtetik. I hans tænkning indtager moralloven det guddommeliges plads, hvorved det guddommelige humaniseres, og for det religiøse, pligttro menneske forbliver det sublime således på den anden side af grænsen. Kant og Kierkegaard er enige om, at galskaben altid potentielt kan indfinde sig der, hvor fornuften hører op. Hvor Kant ekskommunikerer galskaben fra alt, hvad der har med humanitet og religion at gøre, fastholder Kierkegaard imidlertid, at galskaben ikke alene er noget, det kristne menneske må være villig til at risikere, men ligefrem må stå igennem.<sup>5</sup> Kun derved kan det kristne menneske sætte individualiteten højere end det almene. Hvis vi følger pligtens stemme i os, handler vi hos Kant per definition fornuftigt. Hos Kierkegaard/de silentio er der en absolut pligt mod Gud, der er inkommensurabel med pligten, som den formuleres af den almene etik: afgørelsens øjeblik, det øjeblik hvor Abraham løfter kniven,

er vanvid, slet og ret.

Også Hegel reagerer mod Kants opfattelse af det sublime. Men hvor Kierkegaard radikaliserer, der medierer Hegel. Den sublime kunst, forsøget på at fremstille det ufremstillelige, anskuer Hegel i sin æstetik som et resultat af en misopfattelse af det guddommelige, hvor det tænkes som et absolut, der er adskilt fra sin skabelse og sine skabninger. Her sigtes naturligvis til religioner som jødedom og kristendom, hvor Skabelsens Gud er en *negativ* ditto: en Gud, der trækker sig tilbage, idet han lader der blive lys. En sådan ide om Gud må Hegel, ud fra sin opfattelse af modsætningernes grundlæggende enhed, gå imod og erklære for symbolsk, poetisk. For Hegel er traditionel jødedom og kristendom simpelthen en (for) negativ teologi, som er ude af stand til at begribe Ånden i og for sig. I stedet fordrer han, dialektisk medierende, negationens negation, en afvisning af ideen om Gud som den skabte verdens negative. Hvilket fører til at tænke en forsoning af det åndelige og det sanselige, af det subjektive og det objektive. I den udstrækning vi i Hegels forstand er dialektikere, er vi, som Agacinski påpeger, ikke sublime.

Ifølge Agacinski vil brugen af betegnelsen 'sublim' om Abrahams tro i det hele taget indikere, at denne tro er tabt. Det er, siger hun, præcis en sådan distance, Hegel markerer, når han læser beretningerne i Det Gamle Testamente som sublime i betydningen symbolske eller poetiske. Derfor, hævder hun videre, er de silentios meditationer over Abrahams offer ikke en religiøs tekst, som betegner en tilbagevenden til troen, men snarere "fremstillingen af dens udvisken" (s.302). Hvis Kant og Hegel på hver deres måde tematiserer troens forsvinden, så tematiserer de silentio det troende menneskes: "Abraham er trådt ind i natten, i sin nat, som forbliver dunkel for os. Ingen viden kan oplyse hans mørke ansigt" (s.307). Det sublime ved Skaberens, som for Hegel markerede det negative, distancen, erstattes i *Frygt og Bæven* med det sublime ved det troende menneske, som nu er lige så ufremstillelig, som Gud var for tidligere tider: "Vi bærer foran det troende menneske, ligesom han bævede foran sin Gud" (s.308). Ergo følger Agacinski stort set Hegel, idet hun lader de silentio fremstå som en sublim digter, der, i og med at han digter sublimt, markerer en altafgørende distance til, hvad han digter om. Men det er ikke nødvendigvis et judaskys til teksten, eftersom Kierkegaard selv pointerede, at de silentio kun er en digter, som er inspireret af sin beundring for Abrahams ufattelige tro.<sup>6</sup>

## Kærlighedens gave – og dødens

Som 'erstatning' for den forsvundne tro og det forsvindende troende menneske, opfattet som sublime størrelser, indsætter Agacinski kærligheden som dét fænomen, der unddrager sig fornuftens og pligtens regimer. Kærligheden lader sig nemlig ikke universalisere i abstrakt, begrebslig forstand. Den er altid konkret, altid på færde imellem konkrete, enkelte mennesker. Hvor Kant henvender sig til menneskeheden, henvender kristendommens dobbelte kærlighedsbud sig til det enkelte menneske. Kierkegaards pointe i *Kjerlighedens Gjerninger*, som Agacinski kommer ind på, er imidlertid, at den blot menneskelige kærlighed altid vil være fortvivlet, fordi den er endelig. Kun den troende kan sætte sig ud over fortvivlelsens vilkår, fordi han ikke længere elsker efter en jordisk målestok, da han ikke længere elsker med et lønligt håb om at blive genelsket i sin dennesidige eksistens. Kierkegaard fastholder derfor et sublimt element, et 'du skal elske': "Thi naar det i Timeligheden er gjort umuligt at besidde den Elskede, da siger Evigheden 'du skal elske', det er, da frelser Evigheden Kjerligheden fra Fortvivlelse netop ved at gjøre den evig" (12,46). Og det er på dette punkt, Agacinski gerne vil distancere sig fra Kierkegaard.

Ifølge Agacinski er Kierkegaards evige kærlighed nemlig paradoksal i den forstand, at den befrier den elskende for den elskede genstand. Ydmygheden gælder ikke den konkrete anden person, men den evige forpligtelse. I troen må man være villig til at risikere alt, men tror man, befri man fra sorgens altid potentielle mulighed i ethvert jordisk kærlighedsforhold. Og dette er en ofring af det endelige: "At elske i al evighed, i overensstemmelse med det uendeliges religiøse bevægelse, ville være at fuldbyrde loven, i den sublime ofring af det endelige" (s.313). For at undgå denne ofring foreslår Agacinski en alternativ tænkemåde, når det gælder kærlighedens forhold til det endelige:

"Kærlighedens kraft er uden tvivl fortvivlelsens kraft. Men hvis denne fortvivlelse er uløseligt forbundet med manglen på det evige, så vil jeg sige, den også kan forstås anderledes, som en måde at rive sig løs fra det forgæves håb og fra det vanvittige krav om evighed og udødelighed. Er det ikke snarere ud fra denne væsentlige mangel, ud fra denne forståelse af manglen, at man kan, eller at man skal tænke gaven, og tænke kærligheden som gave" (s. 309-310).

En sådan opfattelse af kærligheden som gave<sup>7</sup> forstår den som "singularitetens rene henvendelse til en anden singularitet, det endeliges bøjen mod det endelige" (s. 311): en det endeliges accept af og omsorg for det at være endelig, kunne man sige. Dermed plæderer Agacinski for en revision, en sekularisering, af den traditionelle kristne kærlighedopfattelse, som gør radikalt op med den dertil hørende offertankegang.

Og her divergerer Derrida, eftersom han fastholder ofringen som uomgængelig og netop knytter dette til begrebet om gaven. Som hos Agacinski læses der dog sekulært: det handler også her om en endeligheds forhold til andre endeligheder. Og at vi er endelige væsner, er hvad der gør os singulære: unikke og uerstattelige. At vi er endeligheder vil nemlig sige, at vi modtager døden som en gave. Hvordan nu det? Jo,

"Så snart som jeg står i forbindelse med den anden, med den andens blik, krav, kærlighed, ordre eller kalden [*l'appel*], ved jeg, at jeg kun kan svare ved at ofre etikken, det vil sige ved at ofre, hvad der forpligter mig til samtidig også at svare alle de andre på samme vis. Jeg giver dødens gave [*Je donne la mort*], jeg svigter, jeg behøver ikke at hæve kniven over min søn på Morijabjerget for at gøre dette. Dag og nat, hvert eneste øjeblik, på hvert af denne verdens morijabjerger, er jeg i færd med at gøre det, at hæve kniven over, hvad jeg elsker og skal elske, over alle dem, som jeg ud over enhver målestok [*incommensurablement*] skylder absolut hengivenhed" (s.68).

Således opfatter Derrida det humane, det endelige og begrænsede, som værende konstitueret ved det sublime og paradokset – som dermed ophører med at være transcendentale kategorier. Paradokset er nemlig ikke noget udefra kommende, som det humane konfronteres med. Paradokset er givet med det humane selv: med vores henvisthed til at måtte ofre etikken i etikkens navn. Det er, hvad Derrida forstår ved 'dødens gave'. Vores dødelighed er den gave, som gør os uerstattelige for hinanden. Men selv om vi prøver at leve op til det ansvar, vi hermed har for hinanden, er vi tvunget til at give denne gave videre; vi kan ikke undgå at svigte, at ofre nogle andre eller noget andet, idet vi koncentrerer vores opmærksomhed et bestemt sted for at hjælpe eller drage omsorg. I denne forstand er dødens gave, hvad Derrida kalder "dobbelt": på én gang en velsignelse og en forbandelse. Man kunne sige, at Derrida – med Kierkegaard, men på et sekulært grundlag (?) – insisterer på vanviddet som et vilkår, mennesket må tage på sig og stå igennem.

Men som det fremgår, er, hvad både Derrida og Agacinski bestræber sig på, ikke så meget at fortolke *Frygt og Bæven*, men snarere at oversætte radikaliteten i Abrahams forhold til Gud: at gøre det uforståelige forståeligt, eller i hvert fald komme til en forståelse af, hvorfor det er uforståeligt. Og for begges vedkommende med det formål for øje at finde afsæt for nogle selvstændige etiske betragtninger. Men hvorledes opfatter de forholdet imellem Gud og Abraham i forhold til, hvad de *silentio* siger derom?

## Abraham og Gud

Både Agacinski og Derrida accepterer som nævnt umiddelbart de silentios udlægning: at Abrahams lydighed over for Gud tvinger ham til en suspension af det etiske, som han ikke kan kommunikere til sin omverden, netop fordi det etiske er konstitueret i og med det almene, hvis medium er sproget. Men hvorfor lytter Abraham da til denne stemme, som forlanger det uhyrlige og således bringer ham til tavshed? Hvordan kan Abraham frygte Gud så meget, at han kan udstå dette? Ifølge Agacinski er Abrahams gudsfrygt lig med kærlighed til Gud, forstået derhen, at der for den elskende er en nydelse ved absolut at hengive sig til den elskedes krav. Dette, finder hun, gælder for enhver forelsket lidenskab. Og Abrahams svar på Guds henvendelse, "Se, her er jeg", tolker hun som udtryk for en sådan lidenskab, som den absolutte hengivelses eneste mulige svar, der netop ikke kan kaldes for et svar i traditionel forstand, men markerer villigheden til betingelsesløst at springe ud i faren. Et sådant udtryk for absolut hengivelse, betoner Agacinski imidlertid også, kan være den beskyttende moders. Når en mor siger "her er jeg" til sit barn, tilkendegiver hun, at barnet kan være i tryk forvisning om, at hun er der for at opfylde alle dets behov. Men hvis Abrahams svar udlægges således, udtrykker det ikke længere underdanig lydighed. Umiddelbart en tolkning, som synes aldeles urimelig. Men som Agacinski siger: "Måske ville Gud blot sikre sig, at han kunne indtage barnets plads. Guds jalousi" (s.307).

Under alle omstændigheder har hun givetvis ret i, at noget af det mærkelige, som rumsterer i fortællingen, er, at det inkommensurable bliver kommensurable. Ved at træde i forhold til Gud, træder Abraham selvfølgelig i første omgang i forhold til det inkommensurable. Derved bliver han selv inkommensurable for det almene: sproget, fornuften og etikken. Men nærmer han sig derved på en særlig måde at blive Gud lig, at forenes med Gud i en – i hvert fald for os – fælles inkommensurabilitet? Umiddelbart en kættersk tanke, så absolut. Men hvorledes er det, Gud definerer sig selv? Navnet Jahve betyder på hebraisk "jeg er". Gud kan kun definere sig selv med en absolut tautologi. Og er der ikke en vis affinitet imellem en sådan definition, der ikke rigtig er en definition, og Abrahams svar, som heller ikke rigtig er et svar? Ydermere konvergerer begge udsagn mod den form for ironi, som de silentio aflæser i Abrahams svar på Isaks spørgsmål om, hvad det dog er, som de skal ofre: "Gud vil selv udse sig dyret til brændofferet, min søn". Dette kan heller ikke rigtig kaldes et svar. Og som de silentio siger, er det "altid Ironi, naar jeg siger Noget, og dog ikke siger Noget" (5,107), hvilket dog samtidig betyder, at Abraham taler i et "fremmed Tungemaal" (s.s). En sådan opfattelse af ironi som tungetale transcenderer den

gængse.

Og den forbigår ikke Derridas opmærksomhed. Han opfatter den som værende begrundet i den fundamentale hemmelighedsfuldhed i forholdet imellem Abraham og Gud. Hvilket bringer ham ind på Herman Melvilles novelle *Bartleby the Scrivener*. I denne fortælling er kontoristen Bartleby en person, som i realiteten gradvist forsvinder for fortællerens, og dermed læserens, øjne. Til sidst er han simpelthen væk, uden at det egentlig virker som en tragedie. For læserens indtryk må nødvendigvis være, at dette i et og alt er, hvad Bartely selv ønsker. På enhver henvendelse, enten der er tale om et tilbud, en opfordring, eller en ordre, svarer Bartleby kun: "I would prefer not to". Hvorved dette udsagn gennemtrænger hele teksten som en art mantra. Man kan kun få opfattelsen af, at Bartlebys forhold til eksistensen i al sin enkelthed er: 'I would prefer not to'. Men som Derrida påpeger, er udsagnet egentlig ufuldstændigt som svar på konkrete henvendelser. Jo mere det gentages, jo mere savner man, at sætningen tager et objekt, således at udsagnets nægtelse bliver positiv. Men i stedet fremturer Bartleby med at nægte os enhver form for substantiel bestemmelse af, hvad det er, han ikke vil. Han vil bare helst ikke – noget som helst. Han bliver stikkende i en ren, insubstantiel negativitet, som gør fortælleren – og med garanti også hans læser – mere og mere desperat. Således kan man sige, hvad der er Derridas pointe, at også Bartleby svarer uden helt at svare. Og at der derfor, efter de silentios definition, er en ironi, der minder om Abrahams, på færd i hans monotone diskurs. Som Abraham trækker også Bartleby sig tilbage fra fællesskabet, fra det almene, fra etikken og sproget. Også han skjuler sig i en fundamental hemmelighedsfuldhed, der kun tillader ham at svare ved ikke at svare. Ved at komme ind på denne historie, hvor der ikke direkte omtales noget gudsforhold, markerer Derrida altså, at han tolker den mulige ironi i Abrahams svar til Isak som et symbolsk udtryk for noget hemmelighedsfuldt ved selve subjektiviteten. Og det ville Kierkegaard næppe tage ham ilde op.

Men kan man også tolke Abrahams ironiske svar til Isak således, at det snarere er Gud, som er den intenderede adressat? Denne alternative opfattelse foreslår Agacinski i hvert fald (s.294). Hun påpeger videre, at Abraham så egentlig går i rette med Gud. At han spørger ham, om ikke de skal droppe komediespillet, eftersom han da vel ikke for alvor vil kræve ofringen gennemført. Imidlertid forholder hun sig ikke til de silentios påstand om, at svaret er ironisk. Men har Agacinski ret, er Abrahams tale stadig fordækt og indirekte, dvs. ironisk. Har hun så ret? Det kan ikke udelukkes, for andetsteds i Første Mosebog går Abraham tydeligvis i rette med Gud. For eksempel da han gør oprør mod Jahves beslutning om uden videre at udslette Sodoma og Gomorra. Men er Abra-



ham i den grad sublim, at han således tør måle sig med Gud, gøre sig kommensurabel med ham, ja så er det faktisk Jahve, som – ironisk nok – ikke længere synes at være så sublim endda. Men det gør selvfølgelig ikke Jahve til en skikkelse, som det er lettere at forstå eller komme overens med.

## Kvindens plads

Et spændende forsøg på at forklare hvorfor Jahve er så modsigelsesfyldt en figur i de første Mosebøger er blevet gjort af Harold Bloom. I sit forord til David Rosenbergs nyoversættelse af de afsnit af Mosebøgerne, som tilskrives Jahvisten,<sup>8</sup> lancerer Bloom den tese, at denne skribent er en adelskvinde ved Salomons hof. Fra en sådan position genskriver hun, ifølge Bloom, de gamle myter med stor distance til de oprindelige kilder. Derfor kan hun farve sin fremstilling med sin egen – bestemt sublime – ironi. Ikke mindst når det gælder skildringen af den krigeriske ørkengud, som skulle blive menneskehedens kærlige Alfader. Det er en fristende, men sikkert aldeles uverificerbar tanke, at det i virkeligheden er en sådan ironi, der gør historien om Abraham så vanskelig for os at tackle. Er den, der driver sit spil med os, simpelthen en kvinde, som ikke vil kendes ved sin plads – eller måske snarere *indtager den*?

Uden at have bibeltekstens forfatter i tankerne, foretager Derrida i forbindelse med sin læsning af *Frygt og Bæven* faktisk en sammenkædning af ironi og kvindelighed: "Måske ville ironien tillade os, som en ledetråd, at følge et spor [*traverser*] igennem de spørgsmål, jeg lige har stillet [angående relationen imellem den kristne offertankegang og en ofring af det kvindelige, min anm.], hvis man husker på, hvad Hegel sagde om kvinden; at hun er 'samfundets evige ironi'" (s.77). Hegel sagde dette i sin ånds-fænomenologi, hvori han fremstillede den generaliserende og universalistiske, patriarkalske lovbygning som værende ironisk undergravet af det kvindelige, som den har søgt at isolere inden for familiens snævre rammer. Hegels konkrete formulering lyder som følger:

"Denne [kvindeligheden, min anm.] – samfundets evige ironi – forandrer ved at intriggere regeringens almene formål til et privat formål, forvandler dens almene virksomhed til et bestemt individs værk og forvansker statens almene ejendom til en familiens besiddelse og prydelse. Herved udleverer den [kvindeligheden, min anm.] den modne alderdoms visdom, som, uden følelse for det individuelle – lysten og nydelsen såvel som den egentlige virksomhed – kun tænker på og kerer sig om det almene, til den umodne ungdoms overgivne spot (...)" (s.352-53).<sup>9</sup>

Hvad der i *Donner la Mort* får Derrida til at komme ind på dette Hegel-citat, er det faktum, at det kvindelige glimrer ved sit fravær i fortællingen om Abraham,

mens det forholder sig omvendt i de tragiske, hedenske tekster, Kierkegaard i *Frygt og Bæven* kontrasterer denne fortælling med, som for eksempel historien om kong Agamemnons ofring af sin datter, Ifigenia, hvor kvinderne har en central placering. Derrida spørger:

"Hvis en kvinde greb ind på afgørende vis, ville da det sakrificielle ansvars logik, der hører under lovens, hans lovs, ubønhørlige universalitet, blive forandret, rokket ved [*infléchie*] eller forskudt [*déplacée*]? Indebærer dette det sakrificielle ansvars og dødens dobbelte gaves system dybest set en udelukkelse eller ofring af kvinden" (s.76).

Hvilket er det samme som at spørge, om de monoteistiske religioner, kristendom, jødedom og islam, med deres særlige formulering af loven, konstituerer sig ved en udelukkelse af det kvindelige? Og vil det videre sige, at kvinden i den patriarkalske lovtekst herefter kun kan formulere sig mellem linjerne? At hun kun kan meddele sig indirekte, i paradokset eller ironien, fordi hun inden for rammerne af det almene, det patriarkalske og universaliserende, sprog, er bragt til tavshed? Åbner den monoteistiske konstruktion af Gud som Alfader, som mand og patriark – og dermed, paradoksalt nok, som en udelelighed, der er partiel – automatisk op for et sådant forhold imellem det mandlige og det kvindelige. I *Donner la Mort* blæser svarene på sådanne spørgsmål i vinden, eftersom Derrida forlader spørgsmålet om det kvindelige lige så snart, han har stillet det.

Som det fremgik, er også Agacinski, når hun læser Abrahams svar på Guds henvendelse, hans "her er jeg", som en kærlig moders stemme, på sporet af et kvindeligt element i fortællingen. Gør Abraham sig Gud lig ved således at feminisere sin egen diskurs, kunne det godt tænkes at være et udslag af det paradoks i det monoteistiske Gudsbillede, som vi lige har beskæftiget os med. Og så er det pludselig endnu vanskeligere at sige, hvem der er sublim – og hvorfor. Derfor er den utvetydigt konstaterende titel på Agacinskis essay, "Vi er ikke sublime", måske et udtryk for, at hun overser nogle implikationer af det forhold imellem Abraham og Gud, hun selv har læst sig frem til.

Således ofrer såvel Agacinski som Derrida det kvindelige ved ikke at gå i dybden med den problematik, de selv – med udgangspunkt i Kierkegaards tekst – har rejst omkring dets rolle i fortællingen om Abraham. Jeg skal søge at vise, at de kunne have undgået dette, hvis de hver især havde læst lidt mere opmærksomt i *Frygt og Bæven*.

## Genfortællingerne

I et indledende afsnit af værket, "Stemning", hører vi om en "hiin Mand", der fremstår som de silentios tankefigur, hans digteriske frembringelse. Og at denne mand optræder i et eventyr, markerer de silentio ved at påbegynde afsnittet med "Der var engang". Hvad dengang var, var altså en mand, "hiin", som fortællingen om Abraham havde gjort et så uudsletteligt indtryk på, at den efterhånden kom til helt og aldeles at dominere hans tankeverden. Hans eneste mål i livet blev at forstå Abraham, hvorfor al hans tid gik med fantasirejser til Morijabjerget. Kun ved at gennemleve fortællingen i utallige versioner, kunne han søge at nærme sig dette mål. Men hvad der således beskæftigede ham var, siger de silentio: "Ikke Phantasiens kunstrige Væven, men Tankens Gysen" (5,13). Der er dermed allerede etableret en konflikt imellem narrationen og dens genstand. Rammen er eventyret, midlet imaginationen, men målet en negation af begge dele. Og det bærer de fire genfortællinger af fortællingen, der fremstår som tilfældigt udvalgte postkort fra mandens fantasirejser, så sandelig præg af.

Tilsyneladende søger den fortællende stemme at ramme den særlige fortællestil i de gammeltestamentlige myter: den knappe, nøgterne og refererende tone, som ikke levner plads for unødige kommentarer eller forskønnende billeder. Men stoffets karakter synes at umuliggøre opnåelsen af dette ideal. Der forekommer underlige spring i narrationen, eller den bliver næsten pinagtig i sin blotte refereren: "Og Abraham reed tankefuld hen ad Veien, han tænkte på Hagar og Sønnen han jog ud i Ørkenen. Han besteg Morijabjerget, han drog Kniven" (5,15). Og forsøget på at forstå det uforståelige afstedkommer naturligvis, at fortællerstemmen idelig må søge tilflugt i den fortolkende kommentar: "Fra den Dag af blev Abraham gammel, han kunde ikke glemme, at Gud havde fordret det af ham. Isaak trivedes som forhen; men Abrahams Øie var fordunklet, han saae ikke Glæden mere" (s.s.). At fortællerstemmen derfor tvivler om det mulige i sit forehavende, kommer måske endnu klarere til udtryk i et par passager, som er karakteriseret ved, hvad der umiddelbart synes at være helt overflødig tidsadverbielle tilføjelser. Første gang er allerede i den første gendignings indledende sætning: "Det var en aarle Morgen, Abraham stod tidlig op, han lod Æslerne sadle, forlod sit Paulun, og Isaak med ham men Sara saae ud ad Vinduet efter dem, ned gennem Dalen, *indtil hun ikke saae dem mere*" (5,14, min kursivering). Og anden gang er i den fjerde og sidste: "Han tog afsked med Sara, og Elieser den troe Tjener fulgte ham ud ad Veien, *indtil han atter vendte tilbage*" (5,16, min kursivering). Hvad disse tilføjelser, jeg her har kursiveret, skal gøre godt for, er det i første omgang ikke let at svare på. Men faktisk kan der findes en art forståelsesnøgle hertil i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*:

"I Fortællingen, i det Beskrivende, i det rhetoriske Foredrag frembringer det Abstrakte "saa længe indtil" en stor illusorisk Virkning, denne være nu som et optisk Bedrag (f. Ex. Judiths Bog, c.10, v.11: "Og Judith gik ud, hun og hendes Pige med hende, men de Mænd af Staden saae efter hende, *indtil* hun kom ned af Bjerget, *indtil* hun kom igjennem Dalen, og de ikke kunde see hende mere" (...) eller som Tidens phantastiske Forsvinden, fordi der ingen Maalestok er og Intet at maale med i det Abstrakte "saa længe indtil" (...) – der skal Mesterskab i psykologisk Tegning til for at frembringe ved Concretion en saa stor Virkning som dette abstrakte Indtil, der lokker Phantasien) Men dialektisk er denne phantastiske Længde aldeles af Ingen Betydning" (10,39-40, Kierkegaards kursivering).

Herudfra fremgår det klart, at "hiin Mand" opererer på det æstetiskes gebet.<sup>10</sup> Den bemærkelsesværdige anvendelse af det lakoniske "indtil" er ifølge citatet et litterært greb, som hører hjemme i en fortællende eller beskrivende tekst. Endvidere udtrykker anvendelsen heraf, at vi er i det imaginære og abstrakte, hvor det er fantasien, der appelleres til. Og en sådan umiddelbar henvendelse til fantasien siges endelig at være uden betydning, dialektisk set. Dermed er det udelukket, at "hiin Mand", *så længe* han forbliver i denne sfære, vil kunne nå frem til en forståelse af troens fader, som netop befinder sig på den yderste dialektiske spids, hvor det almene brydes med det absurde. Vor mand når åbenbart, trods sine bestræbelser på det modsatte, ikke længere end til at gendigte i bogstaveligste forstand.

Hvad der er endnu mere bemærkelsesværdigt er, at den religiøse myte (Judiths Bog er en apokryf tekst) ud fra citatet ligestilles med genrer som fortælling og retorisk foredrag. Og denne myte er tydeligvis forlæggert for formuleringerne i gendigtningerne i *Frygt og Bæven*. Vil det sige, at myten om Abraham i sin originale udformning har en lignende status, og at vor mands forgæves forsøg på at forstå ham ved digtningens hjælp dermed blot *gentager* en mislykket bestræbelse i den oprindelige tekst? At konkludere noget sådant kunne synes at være en anelse forhastet. Men en lignende opfattelse af en gammeltestamentlig fortælling optræder faktisk hos et andet af Kierkegaards pseudonymer, nemlig Vigilius Haufniensis. I *Begrebet Angest* siger Haufniensis ligegyldigt, at syndefaldsmyten ikke kan begrebsliggøre det stof, den vil formidle. Han udpeger nemlig den modsigelse, at Adam tilsyneladende forstår Guds trussel om, at han skal dø, hvis han spiser af træet, *før* han har spist af det: altså *før* han er kommet til bevidsthed om sig selv: "Den Ufuldkommenhed i Fortællingen, hvorledes Nogen skulde falde paa at sige til Adam, hvad han væsentlig ikke kan forstaae, falder bort, naar vi betænke, at den Talende er Sproget, og det altsaa er Adam selv, der taler" (6,141). Der er med andre ord ikke for fem flade ører narrativ teolog over Haufniensis.<sup>11</sup> Hvad han siger er tværtimod, at myten

er et udtryk for vores forsøg på ved hjælp af fantasien at forstå vores egen tilblivelse som sprogbrugende væsner retrospektivt. Samt at forsøget er dømt til at mislykkes. Det er ikke urimeligt at antage, at fortællerstemmen i genfortællingerne implicit skal formidle en lignende opfattelse. Og dermed siges det, parallelt med Haufniensis, at myten kun afspejler et forgæves forsøg på at nå frem til en forståelse af troens fader.

Ud fra en sådan læsning er det klart, at de silentio i den efterfølgende tekst kun kan følge i sin digteriske frembringelses fodspor. Hvilket netop kommer klart til udtryk, når hans eget digteriske ophav, Kierkegaard, som nævnt pointerer, at de silentio er – digter. Hvad vi har at gøre med, er altså en række digtere, som er henvist til at være tavse i den forstand, at de *ikke* magter at gøre det uforståelige forståeligt. En række, som man, hvis man var fræk nok, kunne påstå, at Agacinski og Derrida indskrives i. I den forstand har *Frygt og Bæven* altså læst sig selv – og mulige læsninger af sig selv – allerede efter de første fire-fem sider. The rest is silence...

Og dog. Hvad blev der egentlig af det kvindelige? Det er faktisk tematiseret i *Frygt og Bæven*, endda i afsnittet med gendigtningerne. At de måske ikke har fået sagt, hvad der skulle siges, eller måske snarere blot har *gentaget* en oprindelig hermeneutisk umulighed, fremgår ved at hver gendigtning er blevet forsynet med en lille undertekst, der efter alt at dømme er tænkt (men af hvem: af "hiin Mand"?, af de silentio?, af S. Kierkegaard?) som en supplerende tolkningsnøgle. Alle fire undertekster er af allegorisk tilsnit og omhandler, hvorledes en moder kan vænne sit barn fra. Moderen repræsenterer i hvert tilfælde Abraham, Isak det barn, som skal vænnes fra. At Isak skal vænnes fra vil sige, at han skal initieres eller bevares i troen. Så hvad allegorierne umiddelbart gør, er i praksis kun at kommentere den version af Abraham-skikkelsen, som i gendigtningen repræsenterer et mislykket forsøg på at forstå ham.

Men hvad der sker i dem er faktisk, at kvinden så at sige genindsættes på sin plads som (ironisk og undergravende) fundament for den patriarkalske lovbygning. For ligesom tilfældet var hos Agacinski, knyttes Abraham i allegorierne sammen med det moderlige. Men moderen ofrer ikke sit barn. Tværtimod må hun per definition ofre sig selv. Når barnet skal vænnes fra, har moderen jo ikke anden mulighed end at negere sig selv i sin mest umiddelbare forbundethed med det. I allegorierne gør hun dette ved enten at skjule sin barm (5,15) eller sværte sit bryst (5,14). Hun må ergo søge tilflugt i hemmeligholdelse og dissimulation, forstillelse eller fordækthed: strategier, som gør hendes position ironisk. Men der er ingen vej uden om, for uden sin mors ironiske praksis ville

barnet ikke kunne løsrive sig og begive sig ind i det større fællesskabs univers. Og så var der ingen lov, intet sprog, intet alment. Men for at kunne konstituere sig må det almene og universelle, sproget og loven, selvfølgelig være uvidende om dette udgangspunkt for sin eksistens – men netop derfor er det almene og universelle måske også uendeligt sårbart over for den materielle ironi.

Og så trænger begrebet om den dobbelte gave sig atter på. Sproget kan tydeligvis ikke udelukkende tilhøre det almene og den patriarkalske lovtekst. Ironien og tavsheden er, hvad Kierkegaard vidste bedre end de fleste, ikke noget som overgår sproget, men i realiteten, hvad der gør det muligt. Så moderen offer sig ikke i større udstrækning, end at hun vedbliver at være i sproget – i *modersmålet* – som en hvisken om ironiens mulighed og potentiale.<sup>12</sup> Hvilket, selv om et vist vanvid dermed hurtigt kan brede sig, ikke kun er en trussel. For det er, som man kan læse i *Om Begrebet Ironi*, netop ironien, som tillader subjektiviteten at komme til udtryk i det sagte, at være til stede i det almene, og i den forstand anonyme, sprog. De silentio ville være en slet digter, hvis han ikke var bevidst herom. Men heldigvis lader han en sådan bevidsthed komme til udtryk med al ønskelig tydelighed:

"Imidlertid er der dog opbevaret et sidste Ord [svaret til Isak, min anm.] af Abraham, og forsaavidt jeg kan forstaae Paradoxet, kan jeg ogsaa forstaae Abrahams totale Tilstedeværelse i dette Ord. Han siger først og fremmest ikke Noget, og i denne Form siger han hvad han har at sige" (5,106-7).

Den 'kvindelige' ironi er ikke udelukkende, som hos Hegel, et fænomen, som underminerer den patriarkalske bygningskonstruktion. Den er også, som Agacinski er meget tæt på at ekspliciteere – og som det lader sig læse ud af *Kontoristen Bartleby* – et værested, der er skænket af en beskyttende moder. Ironien er et refugium, som tillader Abraham at udtrykke sin "totale Tilstedeværelse". Metaforen om ironien som 'kvindelig', der selvfølgelig er uløseligt forbundet med den patriarkalske filosofiske tradition (fra Platon til Hegel – og videre endnu), kan altså lede en på sporet af, hvorledes ironien i *Frygt og Bæven* tematiseres som en sprogets dobbelte gave i den nævnte forstand.<sup>13</sup> Men netop fordi den værner om det singulære og endelige, må ironien modsætte sig ofringen af det.

Og det må være årsagen til, at de silentios "Mand" nævner to eksilerede figurer, man som regel lader ude af betragtning: "Og Abraham reed tankefuld hen ad Veien, han tænkte på Hagar og Sønnen han jog ud i Ørkenen" (op.cit.)? Hagar og Ismael, ja hvad blev der egentlig af disse to figurer?<sup>14</sup> Historien om Abraham og Isak ender lykkeligt, førstnævnte får sidstnævnte igen, hvorfor det ifølge de silentio er så let at falde i den fælde at stille sig tilfreds med, at der

blot var tale om en prøvelse. Men forud for Abrahams villighed til at begå det uhyrlige, hvilket forblev en ikke realiseret mulighed, går en virkelig og ikke forsonet forbrydelse: bortjagningen af trækvinden og den reelt set førstefødte søn (men i Det Gamle Testamente vederfares den førstefødte jo sjældent sin ret...). Som de silentio siger om den facile forståelse af historien om Abraham og Isak:

"Man giver det Hele et ganske almindeligt Udtryk: "det var det Store, at han elskede Gud saaledes, at han vilde ofre ham det Bedste". Det er meget sandt; men det "Bedste" er et ubestemt Udtryk. Man identificerer i Tankens og Mundens Løb ganske trygt Isaak og det Bedste, og den Mediterende kan godt ryge sin Pibe under Meditationen, og den Hørende kan godt strække Benene mageligt ud fra sig" (...) Man taler da, i Talens Løb vexle de tvende Udtryk: Isaak og det Bedste, Alt gaaer ypperligt" (5,28).

Hvad der foregår her, er en substitution, en metaforisering i sproget. Og den er ikke så meget udsmykkende, som den er eufemistisk, eftersom den neutraliserer den nød og den angst, som ofringen af sønnen er forbundet med. Metaforiseringen er altså uetisk, skyldig. Ved at tilbagekalde Hagar og Ismael fra margenen af den gammeltestamentlige tekst gør de silentio imidlertid opmærksom på, at Abraham (opfordret dertil af Jahve!)<sup>15</sup> allerede har gjort sig skyldig i en uetisk substitution, at han har udskiftet Hagar med Sara, Ismael med Isak, og dette gør det unægteligt ikke lettere at forstå fortællingen om ham. Der går nemlig en forbrydelse *forud* for den teleologiske suspension af det etiske, Abrahams villighed til at ofre Isak, hvorfor denne forbrydelse ikke 'sones' ved bekræftelsen af pagten og (gen-)indstiftelsen af loven, substitutionen af Isak med vædderen. Dette paradoks er det tydeligt, at hverken de silentio eller hans fremdigtede mand kan stille noget op med? Og hvordan skulle de også kunne det? Man kan kun konstatere, at pagten og loven er skyldig. At sproget er skyldigt. Det er en hemmelighed, som de silentios ironi – hans vævende og gysende tavshed – lige akkurat får røbet.

## Noter

1. Som kan læses i *Denne Slyngelagtige Eftertid* (red. Frandsen og Morsing, Slagmarks Skyttegravsserie 1995). Agacinskis læsning, der er fra 1988, har karakter af en art selvopgør, eftersom hun reviderer sin tidligere opfattelse af *Frygt og Bøven*, som hun fremkom med i sit værk om Kierkegaard, *Aparté: Conceptions et Morts de Søren Kierkegaard* (Aubier Flammarion 1977).
2. I dette lange essay (som er publiceret i antologien *L'éthique du Don, Jacques Derrida et la Pensée du Don* (Métalié-Transition 1992) vier Derrida et af dets fire afsnit til en læsning af *Frygt og Bøven*. *Donner la Mort* er en art fortsættelse af *Donner le Temps* (Editions Galilée 1991), hvor Derrida med udgangspunkt i et prosadigt af Baudelaire mediterer over gaven som begreb. I

*Donner la Mort* er det, som det fremgår af titlen, døden, der specifikt opfattes som en gave. En hovedtese er, at det er kristendommen, som er anledning til, at døden kan tematiseres således.

3. Alle citater fra *Donner la Mort* er oversat af mig.

4. Når eksempelvis Jørgen Dehs, i "Ikke Phantasians kunstrige Væven, men Tankens Gysen" (i *Slagmark*, nr.4, 1985), behandler Kierkegaards opgør med idealismens æstetik, modstiller også han *Frygt og Bæven* og Kants tanker om det ophøjede eller sublime.

5. Parallelt hermed siger pseudonymet bag *Sygdommen til Døden*, Anti-Climacus: "at troe er just at tabe Forstanden for at vinde Gud (*Samlede Værker*, Gyldendal 1962, bd.15, s.95. Alle følgende henvisninger til Kierkegaard vil, hvis ikke andet fremgår, være hertil. De vil blive angivet ved bindnummer efterfulgt af sidetal).

6. Cf. *Søren Kierkegaards Papirer* (Gyldendal 1968, citater herfra anføres her med bindnr., optegnelsesart (A eller B) og optegnelsesnr.), IV, B 79.

7. Agacinski præciserer ikke hvorledes hun forstår begrebet "gave". Til gengæld foretager Derrida, som nævnt i en tidligere note, i *Donner le temps* en udredning af gavens begreb, som det vil være relevant kort at resumere her. Derrida fremhæver, at gaven må være uforudset og uforudsigelig, og at den ikke må indgå i den normale økonomi eller udveksling. På den måde har dens natur altid noget katastrofisk over sig. Hos Derrida er gaven altså fuldt ud så tvetydigt et fænomen som for eksempel 'pharmakon'.

8. Udgivet under titlen *The Book of J* (Vintage Books 1990). I afsnittet "Imagining an author", s.24-35, udfolder Bloom i særlig grad sin tese om, at Jahvisten er en kvinde ved Salomons hof. Ved at bruge udtrykket 'imagining' vedkender han sig klart det kapriciøse i sit forehavende. Men derfor behøver man jo ikke afskrive hans tanker som 'fantasiens kunstrige væven'.

9. Min oversættelse efter *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp 1970). Motivet findes dog også andre steder i den tyske idealisme, for eksempel hos Schelling. Dette fremgår klart af følgende citat fra *Om den Menneskelige Friheds Væsen* (Hans Reitzels Forlag 1995), hvor Gud, som det universaliserende lys, må være det mandlige princip, og den dunkle grund det kvindelige: "Det er Guds vilje at universalisere alt, at ophæve alt til enhed med lyset og bevare det heri; men det er grundens vilje at partikularisere alt eller at levendegøre alt" (s.74). Det for alvor interessante ved Schellings skrift er imidlertid, at han ligger Kierkegaard længt nærmere end Hegel, eftersom han tenderer at gøre en teleologisk suspension gældende: "Det højeste er, netop fordi det er det højeste, ikke altid det almengyldige" (ibid., s.88). Derfor kan det guddommelige ifølge Schelling hverken blive genstand for viden eller betragtes som noget nyttigt; det må kort og godt tros. Dog finder han, at dette kan være anledning til "den højeste forklaring af det sædelige liv" (ibid., s.89), hvorved Hegel i en vis udstrækning stadig ville kunne være med. Derfor må Kierkegaard absolut siges at gå videre end Schelling.

10. Også i sine papirer har Kierkegaard citeret passagen fra Judiths Bog. Yderst lakonisk konstaterer han dér blot, at tekststykket er "Et ganske fuldendt Exempel på Romantik" (III A 197).

11. Det er der heller ikke altid over Johannes Climacus, pseudonymet bag *Philosophiske Smuler* og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. I 'smulerne' antyder Climacus, at evangelierne i deres konkrete udformning hverken fremstår med absolut nødvendighed eller guddommelig autoritet: "Selv om den samtidige Generation ikke havde efterladt Andet end disse Ord: 'vi have troet at Guden Anno det og det har viist sig i en Tjeners ringe Skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpaa død' – det er mere end nok. Den samtidige Slægt har gjort det Fornødne; thi dette lille Avertissement, dette verdenshistoriske NB. er tilstrækkeligt til at blive Anledning for den Sene-re" (6,93-4). Retfærdigvis skal det siges, at Climacus i 'efterskriftet' er tættere på at tillægge



evangelierne en absolut autoritet, uden dog endegyldigt at gøre det (se 10,266-68). Men hvad det mytekritiske angår, er der under alle omstændigheder en vis kontinuitet imellem Kierkegaards pseudonymer. Og deres mytekritik er, ikke overraskende, af en ganske anden art end Hegels.

12. I den forbindelse kan jeg ikke lade være med at citere følgende smukke formulering om vores 'årvågne københavnere' af Roger Laporte: "Talrige af Kierkegaards kommentatorer undrer sig over, at Vigilius Haufniensis uafledeligt taler om sin fader, men aldrig om sin moder. Men fordi Kierkegaard hverken skriver på latin eller tysk, men altid på dansk, er hans unavngivne moder konstant til stede, eller står måske snarere lidt i baggrunden, hverken synlig eller usynlig" (Citeret efter *Denne Slyngelagtige Eftertid* (se note 1), s.281).

13. Derfor er Johannes Climacus' udsagn, der mest af alt lyder som et ekko af hans forførelseriske navnebroder fra *Enten-Eller*: "Hos Qvinden finder man derfor ofte Humor, men aldrig Ironie. Gjøres der noget Forsøg, da klæder det hende ilde, og en reen qvindelig Natur vil betragte Ironie som en Art Grusomhed" (10,223), giventvis et hint fra Kierkegaards side om, at denne pseudonyme stemme ikke taler ud af et sandhedsvidne.

14. Thomas Pepper er, i essayet "Abraham: Who Could Possibly Understand Him?" (i *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Walter de Gruyter 1996), så vidt jeg har orienteret mig, den første, som har hæftet sig ved, at de silentios "Mand" omtaler Hagar og Ismael. Mine overvejelser herom står i gæld til Peppers.

15. Cf. Første Mosebog, 21, 12-13.